



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

ВЫПУСК ШЕСТОЙ

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
имени М. В. ЛОМОНОСОВА  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ



**ФИЛОСОФИЯ  
И  
СОЦИАЛЬНАЯ  
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК  
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**ВЫПУСК ШЕСТОЙ**



**МОСКВА**

**2009**

**ФИЛОСОФИЯ**  
**И**  
**СОЦИАЛЬНАЯ**  
**ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК**  
**НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**СОСТАВИТЕЛЬ,**  
**ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР**  
**КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК**

**Г. Г. КИРИЛЕНКО**



**МОСКВА**  
**2009**

УДК 1(075.8)  
ББК 87я73  
Ф56

*Издание Московского государственного университета  
имени М. В. Ломоносова*

Редакционная коллегия:

доктор философских наук *А. П. Алексеев* (председатель),  
доктор философских наук *В. М. Быченков*,  
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*,  
кандидат философских наук *А. В. Соколов*,  
доктор философских наук *Г. В. Сорина*,  
доктор философских наук *В. Ф. Шаповалов*

Составитель, ответственный редактор  
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*

Рецензенты:

доктор философских наук *В. П. Казарян*,  
доктор философских наук *В. И. Самохвалова*

**Ф56 Философия и социальная теория: Сборник научных трудов: Вып. 6 / Редкол.: А. П. Алексеев (председ.) и др.; Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, филос. ф-т, каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2009. — 600 с.**

ISBN 978-5-93999-325-8

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, онтологии, гносеологии, социальной философии, этики, политической и правовой теории, культурологии, теории и практики коммуникации. Предметом исследования являются человек в единстве его тела, души и духа; бытие в его смысловых и символических репрезентациях; способы и формы мышления; культура и цивилизация; государство и право; мифотворчество в прошлом и настоящем; пути развития системы образования; коммуникативные технологии.

Статьи публикуются в авторской редакции.

УДК 1(075.8)  
ББК 87я73

© Коллектив авторов. 2009.  
© Г. Г. Кириленко. Составление. 2009.  
© RuBriCa. Оформление. 2009.

ISBN 978-5-93999-325-8

# Содержание

---

От редакции.....	7
Ковальзоновские чтения (Н. В. Гогоцкая, А. Г. Ляпустин).....	11

## Раздел I

### Познание: метод, дискурс, интерпретация

Алексеев А. П. Статус текста в философии.....	28
Артамонова Ю. Д. Структуры языка и языком говоримое (вариации на темы Х. Г. Гадамера).....	48
Костикова А. А. Анонимность: ценность и цена.....	68
Шестакова М. А. Демократический принцип равенства и пост- модернистская критика метарассказа.....	79
Яковлева Л. И. Место и роль дискурса в метатеоретическом слое познания и социальных практиках.....	91

## Раздел II

### Общество: история, теория, методология

Келле В. Ж. К вопросу о многомерности в методологии социаль- ного познания.....	111
Семенов Ю. И. Материалистическое понимание истории: ста- рые и новые проблемы — новые подходы и решения.....	125
Гречко П. К. «Теория и история», или Деконструкция дейст- вия социальных законов.....	186

## Раздел III

### Культура: мифологемы, традиции, новации

Волгогонова О. Д. Конструктивистские подходы к проблемам этничности.....	207
Ретюнских Л. Т. Социокультурные характеристики игры: традиции и новации.....	231
Минкина Н. А., Ковальзон М. М. К вопросу о философской компаративистике.....	243
Яковлева Л. Е. Испанская и русская философские традиции: проблема сходства и различия.....	259
Шулевский Н. Б. Телеология бытия в России.....	281

## Раздел IV

## Человек: социум, жизнь, время

<b>Барулин В. С.</b> Человек с позиций вертикально-уровневой методологии.....	306
<i>Быченков В. М.</i> Иметь и желать. Время в языке и язык во времени. Статья третья.....	323
<i>Кириленко Г. Г.</i> Побег в непосредственность.....	377

## Раздел V

## Человечество: глобализация, технологизация, экологизация

<i>Рахманкулова Н. В.</i> О дорогах и правилах движения в глобальном пространстве.....	412
<i>Васильев Г. Г.</i> Постцивилизация и социальное управление.....	424
<i>Шклярник Е. Н.</i> Замещающие технологии: философские аспекты.....	433
<i>Цыренова Л. А.</i> Возможна ли универсальная экологическая этика?.....	450

## Раздел VI

## Образование: стратегия, методика, этика

<i>Сорина Г. В.</i> Современная философия и новый синкретизм.....	475
<i>Брызгалкина Е. В.</i> Современная философия образования: образование как становление индивидуальности.....	492
<i>Грех 'ёв В. С.</i> Дидактика в современном межкультурном диалоге.....	514
<i>Соклов А. В.</i> Преподаватель и ученый, или О науке и образовании.....	527
<i>Сохраниева Т. В.</i> Университет как социальный институт и как элемент философского дискурса.....	549
<i>Шаповалов В. Ф.</i> Миссия Российского Университета.....	568
<i>Ермакова А. В.</i> Ценностные ориентиры современной учащейся молодежи в понимании смысла жизни.....	585

Коротко об авторах.....	598
-------------------------	-----

**В** ШЕСТОМ выпуске сборника научных трудов «Философия и социальная теория»<sup>1</sup> представлены исследования по методологии социально-гуманитарного познания, философии истории, философской антропологии. Один из разделов посвящен осмыслению постиндустриального общества, исследуются также современные образовательные стратегии.

Выпуск открывается обзором конференции «Ковальзоновские чтения по социальной философии». Конференция положила начало осуществлению масштабного проекта кафедры философии гуманитарных факультетов «Мемориальные чтения». На кафедре в разное время работали такие видные ученые, как Д. М. Угринович, А. А. Гусейнов, А. К. Уледов, Л. П. Буева, Б. Г. Сафронов, О. Г. Лармин, П. Г. Рачков, С. С. Гольдентрихт, Ю. Г. Кудрявцев. Разрабатываемые ими проблемы, отметил открывший конференцию заведующий кафедрой философии профессор А. П. Алексеев, не утратили актуальности и в наше время, современная ситуация позволяет обнаружить в них новые смысловые повороты. В выступлениях докторов философских наук В. С. Барулина, Ю. С. Семенова, В. Ж. Келле, П. К. Гречко, Е. А. Яблоковой, Г. Г. Водолазова, В. Ф. Шаповалова и др. были рассмотрены проблемы единства и многообразия современного исторического процесса, методологии исторических исследований, многомерности социального, личностной ориентированности истории. Особое внимание было уделено оценке возможностей и границ марксистской методологии исследования социальных явлений. По этому вопросу на конференции развернулась дискуссия. С точки зрения В. Ж. Келле, Ю. И. Семенова, В. С. Барулина, марксизм — многофункциональная, зрелая, устойчивая социально-философская система, обладающая богатым эвристическим потенциалом, до сих пор в должной мере не реализованным. С противоположной точки зрения (П. К. Гречко), социальная философия марксизма должна стать объектом процедуры деконструкции. Но даже возможность радикальной модернизации марксизма определяется наличием некоей изначальной строгой теоретической матрицы — «конструкции». Была сделана интересная попытка выявить причины «дезактуализации» марксистской теории и условия ее «реактуализации» (А. В. Соколов).

---

<sup>1</sup> См. предыдущие выпуски издания: Философия и социальная теория. — Вып. 1. — М., 2002; Вып. 2. — М., 2003; Вып. 3. — М., 2004; Вып. 4. — М., 2006; Вып. 5. — М., 2008.



В первом разделе сборника *«Метод, дискурс, интерпретация»* А. П. Алексеев исследует многообразие функций философского текста. Автором обосновывается идея создания философского метаязыка, с помощью которого можно было бы говорить о различных философских школах и на котором могли бы общаться представители различных традиций. Ю. Д. Артамонова рассматривает эволюцию взаимоотношений автора, текста и внетекстовой реальности: от убеждения в автономности этих элементов ситуации понимания, основанного на идее «присутствия», современная философия, считает автор, приходит к идее их взаимообусловленности, определяемой процессуальностью «стихий понимания». А. А. Костилова сравнивает европейский культ автора и значимость отсутствия имени автора в древневосточной традиции, подробно останавливается на парадоксальности постмодернистской интерпретации проблемы автора текста. М. А. Шестакова расширяет сферу действия демократии, выводя последнюю за рамки политики. Демократия рассматривается в качестве особого способа легитимации знания вне привычного обращения к «метадискурсу». Л. И. Яковлева, анализируя понятия «дискурс» и «метод», считает, что основания дискурсивного мышления лежат в религиозно-мифологическом слое культуры.

Во втором разделе *«Общество: история, теория, методология»* В. Ж. Келле выявил методологический потенциал материалистического понимания истории, выраженный, в частности, в идее многомерности, рассмотрел причины догматизации исторического материализма. Ю. И. Семенов в своей статье отделил подлинный марксизм от псевдомарксизма, ортодоксию от догматизма, показал эффективность марксистской методологии для решения проблем этнологии археологии. Автор обосновал необходимость использования понятия «социально-исторический организм», развивающего и дополняющего категориальный аппарат марксистской теории. П. К. Гречко применил метод деконструкции для выявления новых возможностей марксистской теории. Предпосылкой такого подхода является рассмотрение марксистских работ не как авторских произведений, но как текста.

Раздел *«Культура: мифологемы, традиции, новации»* открывает статья О. Д. Волгогоновой, в которой развивается «умеренно-конструктивный» подход к пониманию процесса формирования этнических общностей. Такой путь позволяет избежать крайностей примордиализма и радикального конструктивизма. Автор на множестве примеров аргументирует наличие осознанности и направленности в формировании самосознания нации. Вместе с тем нельзя полностью исключить коллективную память и опыт, групповую консолидацию вокруг определенных символов и норм. Л. Т. Ретюнских исследует игровой аспект культуры, анализирует последствия процес-

са усиления игровых элементов в современной жизни. *Н. А. Минкина* и *М. М. Ковальзон* обращаются к методу философской компаративистики, позволяющему увидеть «иное» как «свое иное» и «свое» как «иное свое». *Л. Е. Яковлева* сопоставляет испанскую и русскую философские традиции, выявляет их сходство и различие. *Н. Б. Шулевский* считает, что отечественная интеллектуальная традиция не смогла до сих пор адекватно выразить русскую культурную самобытность.

В разделе «*Человек: социум, жизнь, время*» *В. С. Барулин* отстаивает идею антропоцентризма, лежащего в основе социально-философской антропологии. Он рассматривает человека с позиций вертикально-уровневой методологии, выделяя три уровня человека (абстрактно-субстанциальный, социолого-функциональный, экзистенциально-индивидуальный), три уровня общественного мира (социум, системно-структурный универсум, социомиры повседневности) и три уровня сопряженности человека и общественного мира. *В. М. Быченков* продолжает цикл статей (статьи первая и вторая опубликованы соответственно в четвертом и пятом выпусках настоящего издания), посвященных тому, как представления человека о времени отражаются в языке и как восприятие бытия во временном аспекте опосредствуется языком, наделяющим бытие модусами обладания и воления. Антропологическое время, в котором, по Августину, память о прошлом соединяется с предчувствием будущего, проецируется на объективное время, «спатиализируя» его: время выражается в пространственных категориях. Этот феномен обнаруживается во многих, если не во всех без исключения, языках народов мира. В статье *Г. Г. Кириленко* рассматривается особый тип реальности, придающий нашему существованию осмысленность, непрерывность и целостность — мир непосредственной жизненности. Автор противопоставляет категориальную триаду «бытие — жизнь — реальность» привычному соотношению «природа — жизнь — культура», вносит существенные коррективы в решение проблемы места мировоззрения в процессе индивидуального самосознания.

Осмыслению проблем современного общества посвящен раздел «*Человечество: глобализация, технологизация, экологизация*». *Н. Ф. Рахманкулова* оценивает современную ситуацию как «испытание свободой». Она исследует противоречивость соотношения процессов глобализации, эпистемизации и гуманизации, демонстрирует возможность внесения корректив в кантовский категорический императив. *Г. Г. Васильев* считает, что биотехнологическая революция прокладывает путь к постцивилизации, сутью которой является использование восполнимых ресурсов. В сфере производства постцивилизация есть своеобразный «возврат» к присваивающей экономике, в сфере управления должны использоваться, наряду с другими, традиционные способы управления. Замещающие технологии рас-

смаатриваются *Е. Н. Шкляр* в качестве существенной черты культуры. В современном обществе сам акт замещения этизируется, приобретает осознанный характер. В центре внимания автора последней статьи данного раздела — *Л. А. Цыреновой* — сложный и противоречивый процесс формирования экологической этики, анализ метафизических оснований конкурирующих подходов (реформизма и биоцентризма, индивидуализма и холизма, «поверхностной» и «глубинной» экологии). Особое внимание автор уделяет радикально-революционному подходу, принципы которого находятся вне традиций западной мысли, взаимоотношениям экологической этики и экофеминизма.

Последний раздел — «*Образование: стратегия, методика, этика*» — открывается статьей *Г. В. Сориной*. Автор рассматривает уникальное явление в истории культуры — введение курса «История философия науки» для аспирантов в высших учебных заведениях, что фактически явилось «директивным» созданием новой научной дисциплины. Такой тип директивного решения интенсифицирует процесс интеграции философии и специальных наук. В статье *Е. В. Брызгаловой* констатируется наличие двух идеалов образования, функционирующих в современном российском обществе, — коллективистски-ориентированного и индивидуалистически-ориентированного. Автор выдвигает идею перехода от «алгоритма знания» к «алгоритму действия» как сущности новой парадигмы образования. В создании равенства образовательных потенциалов в межкультурном диалоге, считает *В. С. Грехнёв*, важную роль играет дидактика — теоретическая и практическая система обучения. В рамках разработки дидактических задач автор обсуждает проблемы возможностей универсального образования, границ вариативности учебного процесса. *А. В. Соколов* сравнивает идеальные типы преподавателя и ученого, одновременно решая фундаментальную проблему соотношения науки и образования. В статье исследуются исторические типы взаимоотношения образования и науки, анализируются профессиональные качества преподавателя. *Т. В. Сохранева* показывает, что идея университета символизирует культурно-исторический гештальт западноевропейской цивилизации в ее завершенности и единстве. Автор оценивает место философского факультета в различных европейских университетах. *В. Ф. Шаповалов* рассматривает университет в качестве центра подготовки интеллектуалов, составляющих духовное ядро общества. Автор обосновывает необходимость поддержания высокой миссии российского университета, обращает внимание на гуманитарную составляющую университетского образования. *А. В. Ермакова*, опираясь на результаты конкретных социологических исследований, оценивает мировоззрение современной студенческой молодежи, представления о смысле жизни.

---

## КОВАЛЬЗОНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

**20** АПРЕЛЯ 2007 года на кафедре философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова прошла конференция «Ковальзонские чтения по социальной философии», посвященная памяти выдающегося философа и методолога социальных наук Матвея Яковлевича Ковальзона (1913—1992). Конференция была организована в рамках масштабного проекта кафедры философии гуманитарных факультетов «Мемориальные чтения». На кафедре в разное время работали такие видные специалисты, как Д. М. Угринович, А. А. Гусейнов, А. К. Уледов, Л. П. Бучева, Б. Г. Сафронов, Ю. Г. Кудрявцев, О. В. Лармин, П. А. Рачков. Разрабатываемые ими темы охватывали широкий круг философских проблем. Многие в их исследованиях не утратили своей актуальности, что-то нуждается в дальнейшей разработке, ряд проблем требует современного осмысления.

Среди присутствующих — В. С. Барулин, В. Ж. Келле, В. В. Соколов, Ю. И. Семенов, Е. А. Яблокова, Г. Г. Водолазов, П. К. Гречко и др. Было все: и трогательные воспоминания, и жаркие дискуссии, и историко-философская полемика, и серьезные обсуждения методологических проблем современной социально-философской науки.

Юбилейные чтения были открыты заведующим кафедрой философии гуманитарных факультетов проф. А. П. Алексеевым. По-видимому, пришло время, сказал он, вновь обратиться к богатейшей теоретической традиции, сложившейся на кафедре, к исследованиям наших коллег, которым присущи систематичность, классическая ясность и глубина. А. П. Алексеев подчеркнул значимость исследований М. Я. Ковальзона в разработке ряда теоретических и методологических проблем социальной философии. Ковальзон внес огромный вклад в развитие социально-философской проблематики, но он был не только теоретиком с большой буквы — на его книгах, статьях выучилось не одно поколение философов, — но и не-

заурядной личностью, блестящим педагогом, умеющим увлечь и повести за собой аудиторию. Не случайно на этой конференции присутствуют, помимо его коллег и друзей, и те, кто с ним знаком лишь по его работам. Это говорит об одном: всем нам есть чему поучиться у М. Я. Ковальзона и как у ученого, и как у преподавателя, и как у человека.

Первое слово было предоставлено проф. **Владиславу Жановичу Келле**, человеку, который длительное время сотрудничал с М. Я. Ковальзоном: плодами их совместного творчества являются труды, посвященные проблемам материалистического понимания истории. Мой доклад «О многомерной методологии исследования социальной реальности», сказал В. Ж. Келле, посвящен одному из важнейших теоретических достижений в сотворчестве с Матвеем Яковлевичем. Начало исследований в этой области было положено еще в 1980 году. Предложенная ранее методология остается не менее актуальной и в современности. Ее теоретическая реабилитация позволяет лучше понять произошедшие изменения в социальной реальности.

Основная проблема, которая послужила толчком для будущей исследовательской работы, заключалась в том, что однолинейная схема исторического материализма, принятая в то время, не удовлетворяла потребностям времени. В этой связи многие философы включились в процесс углубления и модернизации методологии исторического материализма. Ключевая идея В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона состояла в том, чтобы представить общество уже не как однолинейное, плоское, а как объемное пространство. Объемность общества создавалась историей, многообразием культур, национальностей, цивилизаций. Идею объемности общества надо было ввести в саму методологию. Для этого было предложено выделить три основных аспекта общественного бытия, тем самым была преодолена однолинейная схема классического исторического материализма.

Первый аспект — объективно-исторический. Общество понимается как процесс объективного, закономерного исторического развития. Объективность подразумевает обнаружение таких оснований, которые дают возможность сказать, что есть нечто в исторической деятельности людей, независимое от самой этой деятельности, равно как и от сознания

человека, который действует. Маркс нашел эти основания в производственных отношениях. Они объективны в том смысле, что складываются независимо от сознания людей, помимо их воли. Это и есть начало самого материалистического понимания истории: во-первых, это материальная связь общества и человека с природой с помощью орудий труда, во-вторых, это материальная связь между людьми. Иными словами, эта цепочка материальности и закладывается уже в производство.

Второй аспект — деятельностный. Деятельность всегда сознательна, значит, исходя только из деятельности, совершенно невозможно найти материальную связь в ее объективности. Поэтому становится очевидной ущербность деятельностной парадигмы, которая столь популярна в философских кругах. Действительно, люди творят историю, культуру, но именно наличие естественного объективного начала говорит о том, что люди делают историю не по своему произволу, а так, как они определены к этому объективными законами истории.

И, наконец, третий аспект — это развитие личности. У Маркса есть замечательное положение о том, что общественная история людей — это не что иное, как история их индивидуального развития. Эту идею Маркса можно представить как еще одно измерение анализа исторического процесса.

Естественнo-исторический, деятельностный и личностный — это те три аспекта, которые при любом подходе к истории дают возможность включить в материалистическое, то есть научное, понимание истории все многообразие культуры, социальные связи, личность человека и подойти к ним более основательно. Более того, если осуществить синтез материалистического понимания истории и цивилизационного подхода, то это многообразие будет и методологически, и конкретно-исторически присутствовать в историческом материализме в этих методологических измерениях. Можно провести аналогию с математикой: существует реальное пространство трех измерений, но как в теоретическом плане пространство многомерно, так и в историческом материализме — есть базовое пространство трех измерений, но существуют и другие возможные пространства, которые помогают найти ответы на самые различные вопросы.

Эту же тему продолжил проф. **Владимир Семенович Барулин**, подчеркнув невозможность разделения творческого наследия двух выдающихся ученых. Во времена их совместной работы положение исторического материализма в нашей стране было сложным и крайне противоречивым. Многие недостатки данной теории были обусловлены ее «партизацией» и идеологизацией. Несмотря на близость исторического материализма политике и идеологии, за счет которой в значительной степени он упрощался и отодвигался от живого наследия Маркса, как теоретическое учение он творчески развивался и совершенствовался.

Матвей Яковлевич и Владислав Жанович были своеобразными лидерами в творческой реабилитации исторического материализма в тот период времени. Их неоценимый вклад в развитие социальной философии можно резюмировать в четырех положениях.

Первое — это фундаментальная разработка самой проблематики социальной философии. Она наиболее четко выразилась в учебнике, который вышел в 1962 году и вторым изданием — в 1969 году. Такой полноты проблематики социальной философии до книги В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона не существовало.

Второе, что тоже составляет их непосредственную заслугу, — это более углубленная разработка проблемы духовной жизни общества. Владислав Жанович и Матвей Яковлевич, глубоко и всесторонне раскрыли проблемы духовной жизни общества, в частности выделив два ракурса развития духовной жизни общества: отражательную функцию общественного сознания и созидательно-творческую, прагматическую функцию социальной философии.

Третья проблема, наиболее фундаментальная, — это разработка методологии социальной философии, методологии исторического материализма. В. С. Барулин подчеркнул значимость идеи многомерности, разработанной В. Ж. Ковальзоном и М. Я. Келле. Благодаря их работе «истмат» перестал быть одномерным, он потерял в какой-то мере свою схематичность и стал выступать как многогранная, многофункциональная теоретическая система.

Четвертое направление в совместном научном творчестве В. Ж. Ковальзона и М. Я. Келле — это развитие методологии

исследования духовной жизни общества, общественного сознания.

В. С. Барулин проанализировал судьбу трех аспектов социальной философии, выделенных его коллегами, — рассмотрение истории как объективного процесса, рассмотрение исторического процесса как результата деятельности людей и рассмотрение исторического процесса как нацеленного на раскрытие индивидуальности. И хотя они уже стали неотъемлемой частью современной социальной философии, их положение внутри дисциплины неравнозначно.

Если первый и второй аспекты — объективный анализ общественной жизни и рассмотрение общества как деятельности людей — сохранились практически без изменения, лишь упрочив свои позиции в социально-философском знании, то третий аспект, касающийся нацеленности на проявление индивидуальности, в контексте социальной философии исторического материализма развития не получил. С точки зрения В. С. Барулина, в этом нет ничего случайного, поскольку исследование индивидуальности не является непосредственной и прямой теоретической задачей социальной философии марксизма и исторического материализма. Третий аспект вообще выходит за рамки социальной философии.

В заключении своего выступления В. С. Барулин подвел итоги многолетнего становления социальной философии марксизма и дал высокую оценку тому вкладу в развитие исторического материализма, который внесли М. Я. Ковальзон и В. Ж. Келле. Несмотря на все сложности, крайности, трудности, изгибы в развитии социальной философии марксизма, исторический материализм развивался и как система, и как предмет, и как целостная научно-философская концепция. И хотя нельзя сказать, что исторический материализм — это одна единственная универсальная истина социальной философии, его ценность ничуть не устарела. Исторический материализм — не просто одно из многих социально-философских течений, это одно из самых зрелых, самых глубоких, самых устойчивых, стабильных социально-философских учений современного мира. Это направление сохраняет всю свою силу, значимость, актуальность и в настоящее время. В. С. Барулин оценил значение конференции, ее вклад в написание истории отечественной философии.



Проф. Евгения Анатольевна Яблокова выразила свое несогласие с В. С. Барулиным по вопросу об актуальности и степени проработанности личностного аспекта в марксистской философии. Принципиальное расхождение в их позициях состоит в том, что в отличие от В. С. Барулина, она полагает тему личности одной из центральных в творчестве К. Маркса и Ф. Энгельса. Е. А. Яблокова прямо указала на ущербность такого подхода к марксистской теории, в рамках которого утверждается, что Маркс и Энгельс не занимались проблемами человека.

Отталкиваясь от многомерной методологии социального познания, Евгения Анатольевна сконцентрировала свое внимание именно на личностном измерении исторического развития. С одной стороны, история предоставила человеку возможность для целесообразной деятельности, позволила ему строить мир сообразно своим желаниям, намерениям и целям. С другой стороны, история наказала человека тем, что еще ни один человек и ни одна эпоха не достигли в итоге того, что формулировалось в качестве изначальных намерений. То есть в результате почти никогда не воспроизводится поставленная цель. Причиной тому служит простое объяснение, которое дал еще Л. Фейербах в одной из своих работ: законы общества носят объективный характер, но действуют, проходя через сознание людей, которые обладают определенными страстями, эмоциями, интересами. Человеческая субъективность выражается не только в постановке целей и задач, не только в *ratio*, но и в бессознательном, которое управляет поведением людей. Субъективность проявляется в своеобразных формах передачи социального опыта и его воспроизведении иногда независимо от воли человека.

Многомерная методология позволяет ответить еще на один вечный вопрос, над которым думали все философы, психологи и обществоведы, пытаясь понять, как связаны между собой общественная история и индивидуальная судьба. Все хотели понять, каким образом общество, развиваясь по своим законам, доходит до каждой судьбы, задевает жизненный путь того или иного человека; каким образом отдельный человек, проходя алгоритм жизни, очень типовой, — родился, учился, работал, женился, родил другого, ушел в другой мир, — в разные эпохи являет собой совер-

шенно разных личностей и в разные эпохи придает историческому процессу совершенно иные оттенки? Ближайшая история предоставляет огромное количество примеров этой интересной закономерности. Все это, действительно, делает теорию социального развития не просто многомерной, но и системной.

Завершая свое выступление, Е. А. Яблокова отдала должное М. Я. Ковальзону не только как теоретика и методологу, но и как выдающемуся по своим личным качествам преподавателю: «Мне кажется, только сильная личность может заниматься такой наукой, такой формой деятельности, как философское познание. И вместе с тем для меня очень значимы некоторые вещи, которые составили, часть оснований моей жизненной философии и вообще моей жизни. Чему бы я хотела подражать и что я считаю очень ценным? Нас всегда восхищал Матвей Яковлевич. Когда-то мы все были очень молоды и, конечно, не так умны и не так образованны, эрудированны. И все мы вокруг Матвея Яковлевича объединялись, и аспиранты, и молодые педагоги. В любой форме общения он умел сделать так, что мы никогда не чувствовали своих несовершенств. Он был лишен гордыни человека, превосходства над другими людьми. Когда однажды мы оказались на отдыхе и он читал наизусть полностью “Моцарта и Сальери” Пушкина и много других стихов, тогда мы увидели его с совсем иной стороны. И еще раз поняли, какое это огромное счастье, что мы могли рядом с таким человеком начинать свой научный и жизненный путь. Я хочу поблагодарить кафедру за то, что она помнит Матвея Яковлевича. Думаю, мы должны периодически встречаться, потому что ожидание даже сегодняшней встречи придало какие-то новые стимулы к жизни не совсем юного человека».

Проф. **Юрий Иванович Семенов** выступил против точки зрения, согласно которой исторический материализм однолинеен, одномерен. Как он полагает, исторический материализм — это не всеобщая наука, заменяющая все общественные науки. Все они остаются и существуют. Истмат — это предельно общий взгляд на общество и историю, который выступает как метод, как ключ, но не дает готового ответа на все вопросы, а просто указывает путь к их решению.

Ю. И. Семенов также выступил против взгляда на марксизм как на одну из возможных социально-философских систем наряду со многими другими. Он считает, что «это единственная приличная социально-философская система, которая в этом отношении превосходит все остальные». Ю. И. Семенов аргументировал свою позицию тем, что с тех пор, как возникло материалистическое понимание истории, ни одна другая концепция не доказала своей жизнеспособности, превратившись в конце концов в не более чем объект истории философской мысли, в то время как материалистическое понимание истории было и осталось современной концепцией. Наследие Маркса и Энгельса живо потому, что оно дало ответ на те вопросы, которые поставила мировая философская мысль, над которыми мучились их предшественники, так и не сумев найти ответа. Как специалист по этнографии, по истории древнего первобытного общества, Ю. И. Семенов дал высочайшую оценку концепции материалистического понимания истории как метода познания, поскольку эффективность этого метода была им доказана на практике. Руководствуясь им в своих конкретных исторических исследованиях, он сумел найти решения ряда задач, над которыми тщетно бились крупнейшие специалисты в этой области.

Совсем иная позиция у Ю. И. Семенова и в отношении идеи развития и обогащения материалистического понимания истории. В частности, он не согласен с предложением В. Ж. Келле добавить к формационному подходу еще и цивилизационный подход. Ю. И. Семенов полагает, что эти два подхода не всегда совместимы. Марксизм — это одна из существующих на сегодняшний день унитарно-стадиальных концепций, суть которой в том, что история понимается как единый процесс прогрессивного развития. Суть цивилизационного подхода, напротив, в том, что нет единой мировой истории. Она распадается на много историй отдельных конкретных обществ, каждое из которых, может быть, и прогрессирует, но человечество остается на одном месте. Совместить противоположные подходы к истории невозможно. Тем не менее, материалистическое понимание истории остается единственной научной теорией общества: «Других нет. Нет даже приближающихся к нему. Я принял “истмат” не потому, что мне вбили его в голову, не потому, что мне твердили о нем на лекциях и прочее,

кстати, я даже и не помню, какие лекции нам читали. По-моему, какую-то чепуху нам читали, где-то в 1947—1948 годах такой бред несли, что я их абсолютно не помню. Меня привел к марксизму мой личный исследовательский опыт; я проверял эти положения марксизма и убедился, насколько они превосходно работают. Это единственный, настоящий подлинный инструмент исторического научного познания».

Следующий докладчик проф. **Григорий Григорьевич Водолазов** вновь вернул дискуссию в прежнее русло, перейдя от обсуждения общих принципов истмата к воспоминаниям о годах его совместной работы с М. Я. Ковальзоном на кафедре философии гуманитарных факультетов МГУ и рассказал о том, что он называет «методом Ковальзона»:

«На кафедре всегда, особенно среди молодежи, имели место очень серьезные дискуссии. В них принимал самое активное участие Матвей Яковлевич, хотя по возрасту он относился к старой гвардии. Иногда мы, кафедральная молодежь, собираясь, ворчали, что все-таки Матвей Яковлевич не дотягивается до нашего молодецкого радикализма.

Я вспоминаю, как на одном чаепитии после заседания кафедры началась традиционная интеллектуальная пикировка. И вот слово взял Матвей Яковлевич:

Буквой параграфа мы очень скованы.  
Догматизма много мы в массы несем.  
Надо, товарищи, все по-новому.  
И в то же время, по-старому все.

Матвей Яковлевич, отхлебнув глоточек чая, вдруг совершенно серьезно сказал: «И правильно, так и надо действовать. Надо новое возводить не на расчищенном месте, как это делают архитектор или инженер, а быть садовником, выращивающим новое из старого». Так вот, метод Ковальзона — это метод садовника».

«Метод Ковальзона», по представлениям Г. Г. Водолазова, характеризуется следующими установками.

Во-первых, нельзя создавать новое; уничтожая прежнее до основания.

Во-вторых, истмат М. Я. Ковальзона — это истмат с человеческим лицом. Всегда, когда он говорил о социальных законах, о законах развития общества, о производительных си-

лах и производственных отношениях, базисе и надстройке, было ясно, что за этими категориями стоит человек, что это законы человеческой деятельности. Через сетку закона всегда проступало человеческое лицо.

В-третьих, это особое умение М. Я. Ковальзона содержательно формулировать вопросы. Если для большинства истмат был ответом на всевозможные вопросы, то Матвей Яковлевич умел до ответа показать, в чем вопрос, в чем проблема, часто повторяя, что «вопрос вообще лучше ответа и богаче ответа. Ответ всегда беднее вопроса».

Затем слово было предоставлено проф. **Петру Кондратьевичу Гречко**. Он прежде всего выступил с положительной оценкой педагогической деятельности М. Я. Ковальзона. Учебники Матвея Яковлевича, отметил Петр Кондратьевич, настолько прозрачны и убедительны, что начинаешь им верить. П. К. Гречко назвал эти тексты гениальными на том основании, что они адекватно представляют свое время, ухватывают в этом времени нечто стержневое и определяющее. Докладчик обратил внимание на специфику социально-гуманитарного познания, которая состоит, с его точки зрения, в том, что в нем невозможно обойтись без «призраков». Призрак — это некое видение. Для гуманитариев, в частности для философов, основной задачей является перевести это видение в видение. Мыслители, умевшие это делать, существовали всегда, но Матвей Яковлевич решал эту задачу наиболее мастерски. Подводя итог своей характеристике М. Я. Ковальзона как педагога, П. К. Гречко отметил, что в историческом материализме, несмотря на наличие огромного количества учебной литературы, одними из лучших остаются учебники М. Я. Ковальзона, к которым сам Петр Кондратьевич не перестает обращаться.

Но основное место в своем докладе П. К. Гречко отвел характеристике научной деятельности М. Я. Ковальзона. Преследуя эту цель, Петр Кондратьевич подверг краткому анализу книгу М. Я. Ковальзона и В. Ж. Келле «Теория и история». Ценность этого труда П. К. Гречко видит прежде всего в том, что он дает свободу для творческих интерпретаций. Если обратиться к этому тексту, то в нем можно обнаружить те идеи, которые и сейчас являются актуальными. Это обнаружение становится возможным в том случае, если читатель способен

применить к тексту метод деконструкции, предложенный Ж. Деррида. В этом случае тексты обретают «второе рождение», наполняются новыми смыслами. Однако деконструкцию можно применять лишь к тем текстам, в которых присутствует конструкция, очевидная в тексте М. Я. Ковальзона. Более того, данная конструкция обладает тем преимуществом, что она заставляет читателя задумываться, буквально, над каждой фразой, осознать глубину той или иной проблемы и самому пытаться найти подходящее для нее решение. Петр Кондратьевич призвал присутствующих поменьше обращать внимание на идеологическую серьезность этого текста, продиктованную ситуацией того времени. Такая серьезность не просто скучна. Она закрепощает мышление, сковывает его, заставляя принять на веру готовый «штамп». Но ныне методики чтения и интерпретации другие. По мнению Петра Кондратьевича, применяя эти методики, можно в этом тексте найти очень много интересного материала, который заставляет будить воображение и работать на современность. Таким образом, докладчик допускает мысль о том, что подобные тексты можно и нужно читать в современном духе. Они довольно богаты, у них много разных пластов, недоговорок, «тупиковых ходов» и непонятных образов. Из этого кладезя можно много и долго черпать, по-разному интерпретируя данный материал. П. К. Гречко особо подчеркнул, что все интерпретации должны быть равноправны. Только в этом случае человечество сумеет избавиться от серьезности и, быть может, подтвердит мысль о закате больших нарративов, о завершении идеологической эры. Мы живем в эпоху здорового прагматизма, когда, по образному выражению докладчика, «интереснее рыба и как ее приготовить, а не место хордовых в эволюции жизни на Земле». Петр Кондратьевич завершил свой доклад остроумной переделкой известного стоического афоризма: «современность понимающих ведет, а непонимающих тащит», еще раз подчеркнув, таким образом, ключевую мысль своего выступления, заключающуюся в том, что нельзя цепляться за старое, отжившее и ушедшее в прошлое, а следует быть современными в современную эпоху, соответствовать своему времени.

Выступление П. К. Гречко вызвало оживленную дискуссию. Так, А. В. Соколов задал докладчику вопрос о перспективах развития исторического материализма, его судьбе в на-

стоящее время. По мнению П. К. Гречко, можно говорить о перспективах лишь в том случае, если исторический материализм будет подвергнут существенной переработке. В частности, необходимо пересмотреть такое понятие исторического материализма, как закон. С точки зрения Петра Кондратьевича, ни в природе, ни в истории не существует жестких догматических законов. В связи с этим докладчик предложил заменить понятие закона понятием паттерна, которое более применимо к исторической ситуации, ибо оно допускает больше свободы и тем самым нивелирует детерминизм, свойственный марксистскому пониманию истории. В качестве примера подобной замены П. К. Гречко привел концепцию цикличности исторического развития А. Тойнби. На первый взгляд кажется, что Тойнби говорит о конце западной цивилизации. Но на самом деле он рассуждает о другой перспективе, которая не предполагает никакой обреченности.

Е. Н. Яблокова предложила внести ясность в терминологию. В частности, она поинтересовалась, насколько применим постмодернистский термин «текст» к трудам философов-марксистов и не правильнее ли назвать эти труды произведениями. По мнению П. К. Гречко, основная разница между текстом и произведением заключается в вопросе об авторстве. Произведение — это письменна, которые мы читаем, имея в виду автора. В тексте же автор не нужен. И это, по мнению Петра Кондратьевича, высочайшее достижение для автора, так как читатель воспринимает не только то, что хотел сказать автор, а то, что говорит сам текст. Таким образом, текст дает больше возможностей для интерпретации, что, с точки зрения докладчика, является наиболее значимым моментом для гуманитарного познания. Текстами же с большой буквы П. К. Гречко назвал труды М. Я. Ковальзона.

Затем к присутствующим обратилась профессор кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М. В. Ломоносова, доктор философских наук **Анна Петровна Серцова**. Во-первых, она выступила с предложением переиздания книги «Теория и история» с дополнениями и комментариями соавтора М. Я. Ковальзона В. Ж. Келле. Это мероприятие необходимо предпринять с целью приобщения молодого поколения к идеям исторического материализма.

Но основную часть своего выступления Анна Петровна посвятила воспоминаниям о Матвее Яковлевиче. Их связывало многолетнее знакомство, начавшееся еще в довоенные годы, когда М. Я. Ковальзон был аспирантом, а А. П. Серцова студенткой. Характеризуя М. Я. Ковальзона как мыслителя, А. П. Серцова назвала его «прекрасным мечтателем». Для него мечтать о человечестве — это значило проявить к человечеству гуманные отношения. И Матвей Яковлевич, по словам Анны Петровны, был великим гуманистом нашего времени. Его гуманизм заключался в том, чтобы освободить мир от войн. Война характеризовалась им как самое негуманное, самое убийственное состояние человечества. Но самый главный порок войны заключается в том, по его мнению, что она делает человека несвободным, отчуждая его сущность. Он верил, что человечество в состоянии обрести полную свободу в том случае, если на какой-то ступени развития оно соединит экологические (естественные) и общественные законы. Данное единство следует использовать не в целях управления природой и друг другом, а в целях налаживания отношений сотрудничества между индивидом, природой и обществом.

Потом слово было предоставлено доценту той же кафедры, кандидату философских наук **Алексею Васильевичу Соколову**. Год назад Алексей Васильевич выступил с инициативой организации Ковальзоновских чтений, он же взял на себя всю подготовительную работу к ним. В связи с этим А. В. Соколов в начале своего выступления рассказал присутствующим коллегам о целях, которые преследовались в ходе подготовки к конференции. Первая цель была вспомнить значительного ученого, работавшего на нашей кафедре. Вторая цель, органично совпадавшая с первой, была вспомнить ту проблематику, которая когда-то и на нашей кафедре, и в нашей стране была актуальна, и отнестись к ней с высоты нашего времени.

Основной вопрос, который докладчик поставил перед коллегами, был вопрос о причинах «гибели» исторического материализма. Одна из возможных причин, которая напрашивается сразу, это то, что исторический материализм был опровергнут. С точки зрения А. В. Соколова, это не так. Напротив, ситуация, возникшая после крушения социалистического строя, когда догматизм остался в прошлом, а творческий по-



тенциал теории не был исчерпан до конца, создала дополнительный стимул для дальнейшего развития исторического материализма. Другая гипотеза «гибели» теории заключается в том, что она была не опровергнута, а просто вытеснена другими теориями общественного развития, которыми наша социальная философия не могла заниматься в советские времена. Но и эта гипотеза, с точки зрения Алексея Васильевича, терпит крах. Когда мы получили возможность непредвзято познакомиться с теориями индустриального, нового индустриального и постиндустриального общества, то сразу стала очевидной их теоретическая слабость. Хотя эти теории относятся к одному теоретическому полю (это линейно-стадиальные теории развития, как и марксизм), но, будучи недоработаны концептуально, они едва ли в состоянии конкурировать с марксизмом. Другая группа конкурирующих теорий — это теории плюрално-циклического развития, породившие в рамках социальной философии так называемый цивилизационный подход. А. В. Соколов сообщил, что еще не видел ни одной работы, в которой был бы предложен альтернативный вариант философско-исторической теории на базе плюрално-циклических. В конечном счете докладчик отметил, что цивилизационный подход превратился в эклектику, что породило соединение несоединимого. Тем самым он тоже оказался непригодным в качестве замены исторического материализма. Таким образом, резюмировал А. В. Соколов, исторический материализм ушел в прошлое не потому, что его опровергли, или потому, что он был вытеснен другими теориями. Стремясь отыскать действительные причины данного события, докладчик сообщил о двух механизмах, под действием которых данная философская теория ушла в прошлое. Это механизмы дискредитации и дезактуализации. Последний термин заимствован из психиатрии, но, по мнению А. В. Соколова, он метафорически точно передает то, что произошло с историческим материализмом. Дискредитация же исторического материализма заключается в том, что в результате крушения социализма, когда вся секретная до тех пор информация о жертвах сталинизма и ГУЛАГа вышла на поверхность, все тут же перестали интересоваться содержанием работ, тесно связанных с социалистической идеологией. Их просто «задвинули» в сторону, над ними перестали всерь-

ез размышлять, а вместе с ними пострадала и вся та проблематика, которая там разрабатывалась. Но ситуация, когда старые ценности отбрасываются, а новые еще не найдены, должна пройти. И тогда, возможно, будут востребованы те идеи, которые ранее были забыты. Алексей Васильевич подчеркнул, что в истории ничто не умирает до конца, и то, что дезактуализировалось, может со временем актуализироваться. В качестве примера докладчик привел ситуацию в Германии конца XIX века, когда неокантианцы провозгласили девиз «назад к Канту». А. В. Соколов выразил надежду на то, что в недалеком будущем возможно появление лозунга «назад к Ковальзону».

Затем выступила доцент той же кафедры, кандидат экономических наук **Антонина Васильевна Ермакова**. Она поделилась своими наблюдениями по поводу состояния сознания современной учащейся молодежи. Как ни странно, к М. Я. Ковальзону это имеет прямое отношение. И не только потому, что он занимался проблемами изучения сознания, но и в несколько другом, скорее личностном отношении. А. В. Ермакова согласилась с характеристикой М. Я. Ковальзона как педагога и как ученого, сделанной П. К. Гречко. Докладчица отметила, что как ученый, Матвей Яковлевич писал замечательные книги. А педагогом он был уникальным. Но Антонина Васильевна выделила еще и третье измерение, помимо педагога и ученого. Оно называется учитель. Именно учитель, в восточном понимании этого слова. Это не тот, кто учит, а тот, у кого учатся. Учатся далеко не у каждого педагога, это своего рода избранничество: ученик сам выбирает своего учителя, который является не просто профессионалом, а Личностью с большой буквы. И М. Я. Ковальзон был такой Личностью. Своих учеников он учил воспитывать в себе человеческое достоинство и сам в себе не переставал его совершенствовать.

Затем слово было предоставлено профессору той же кафедры, доктору философских наук **Виктору Федоровичу Шаповалову**. Он уточнил цель данного мероприятия. Она состоит, с его точки зрения, не только в том, чтобы вспомнить яркого мыслителя и выдающегося педагога, но и в том, чтобы подчеркнуть отношение преемственности между поколениями. Несмотря на разнообразие в оценках марксизма,

следует быть едиными в том мнении, что философия и культура немислимы вне времени, и мы не должны позволить произойти тому, что называется «социальной амнезией». Исходя из таких высоких мотивов, мы должны сохранить и передать память об историческом материализме и его творцах, М. Я. Ковальзоне и В. Ж. Келле, новому поколению.

Второй момент, рассмотренный Виктором Федоровичем, заключался в оценке книги М. Я. Ковальзона и В. Ж. Келле «Теория и история». В этом отношении В. Ф. Шаповалов не согласился с мнением, высказанным П. К. Гречко, о том, что этот труд является текстом без автора. С точки зрения докладчика, в этом произведении как раз очень ярко представлена авторская позиция, что и отличает его от всех других учебников по историческому материализму, которые были «причесаны» под один стандарт. В этом же тексте буквально просвечивает живой темперамент его авторов, в частности Матвея Яковлевича, который всегда был очень активным человеком, горячо и искренне выступал с трибуны.

Наконец, третий момент, отмеченный докладчиком, состоял во вкладе, внесенном М. Я. Ковальзоном в разработку проблемы коммуникаций. В то время был особенно популярным деятельностный подход к этой проблеме, предполагающий активное отношение субъекта к пассивному объекту. Для Матвея же Яковлевича, отметил Виктор Федорович, отношение к другому было всегда взаимоотношением субъектов между собой. С точки зрения В. Ф. Шаповалова для ряда общественных явлений только такой подход и применим.

Затем слово вновь взял **Владислав Жанович Келле**. Он выступил с замечанием по поводу соотношения цивилизации и формации. В частности, В. Ж. Келле не согласился с мнением А. В. Соколова о том, что цивилизационный подход был создан в качестве замены формационному. Такая точка зрения распространена потому, что эти подходы смотрят на историю с разных позиций: цивилизационный ухватывает разнообразие цивилизаций, сосредотачиваясь на частностях, формационный же предлагает видеть нечто универсальное, присущее всем цивилизациям. Но эти взгляды, с точки зрения В. Ж. Келле, не являются взаимоисключающими. Ведь можно, например, выявить существование феодальной формации и в то же время предположить наличие в ее рамках многих

различных цивилизаций. Поэтому Владислав Жанович выступил не за противопоставление этих двух подходов, а за дополнение одного другим.

Доктор философских наук **Любовь Евгеньевна Яковлева** напомнила слушателям о педагогическом мастерстве М. Я. Ковальзона. Последним выступил сын Матвея Яковлевича, доктор биологических наук **Владимир Матвеевич Ковальзон**. Он выразил благодарность организаторам Ковальзоновских чтений от своего имени, а также от имени матери и сестры. При этом он отметил, что обычно подобные мероприятия проводятся лишь в первые годы после кончины, и ему было очень приятно узнать, что память об отце жива по сей день, уже по истечении пятнадцати лет.

Итог Ковальзоновским чтениям подвел заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов, профессор, доктор философских наук **Александр Петрович Алексеев**. Он отметил достойный уровень их проведения и в связи с этим заявил, что эти чтения задали высокую планку для всех будущих подобных мероприятий. В заключение А. П. Алексеев поблагодарил всех докладчиков за их интересные сообщения, а также всех присутствующих за внимание.

*Н. В. Гоноцкая,*  
кандидат философских наук

*А. Г. Ляпустин,*  
кандидат философских наук

# Познание: метод, дискурс, интерпретация

А. П. АЛЕКСЕЕВ,  
*доктор философских наук*

## СТАТУС ТЕКСТА В ФИЛОСОФИИ<sup>1</sup>

**Ф**ИЛОСОФСКИЕ идеи и концепции излагаются в текстах. Их изначальное восприятие невозможно без прочтения текста и во многом определяется его качествами. Но, как правило, философский текст, выполнив функцию посредника между «учением» и читателем, отступает на второй план, а то и вовсе исчезает из виду. Предметом оценки становятся идеи, положения, выдвинутые автором и их аргументация, наконец, концепция или система (если автор претендует на создание таковой). А что же текст? Если до него и доходит очередь, то эта очередь последняя. В культуру «внедряются» идеи философа, а не текст философского произведения.

Внимание к тексту, проявляемое представителями герменевтических и постмодернистских направлений, мало что меняет в существе дела. Первые разрабатывают инструментарий, помогающий понять текст читателю, стремящемуся выявить в произведении изначальный смысл, заложенный автором, — то есть прийти через текст к подлинно авторским идеям и концепциям. Вторые дают образцы «развенчания» автора, представляя текст собранием цитат, не имеющих ни авторского смысла, ни общего концептуального каркаса. Феномен текста трактуется постмодернистами настолько широко и вольно, что в любой реальности видится текст, а в любом тексте — бесконечное смыслопорождение без цели и основ-

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ. Проект № 06-03-00245а.

ной идеи. При этом из текста философского произведения «исчезает» то, что собственно и делает его философским, — в первую очередь рациональное объяснение и логическая мотивация.

Если философия понимается как состоящая из концептуальных построений, то исследователь, рассматривающий феномен *литературного текста*, склонен сопоставлять его скорее с философской *концепцией*, чем с текстом философского произведения. Показательно в этом отношении описание Л. В. Карасевым процесса «глубокого вхождения» литературного текста в культуру, когда «схематизация и уплотнение» текста приводят к замещению последнего «эмблемой». Указывая на аналогичность этого процесса тому, что происходит с гуманитарными теориями, исследователь не останавливается на том факте, что теория также представлена в некотором тексте: его внимание естественным образом перемещается с феномена текста в одной области на феномен теории в другой. Упоминания эмблемы, как отмечает Л. В. Карасев, оказывается достаточно для того, чтобы включить в поле обсуждения хрестоматийное литературное произведение, не излагая заново сюжет и не перечисляя персонажей, поскольку и то, и другое уже известно. «Нечто похожее, — пишет он, — происходит и с научными теориями. Они довольно быстро начинают схематизироваться, уплотняться; место трактатов занимают дайджесты, отдельные цитаты или формулировки, и, наконец, эмблемы, напоминающие нам о содержании, о главном в нем. Образ виноградной лозы становится эмблемой натуральной эстетики Ипполита Тэна, а бильярдный шар, отскакивающий от стенок стола, представляет концепцию К. Леви-Стросса; возможны и концептуальные эмблемы: “Эго” и “либидо” З. Фрейда или “архетип” К. Г. Юнга»<sup>2</sup>. Очевидно, что при таком подходе собственно тексты Фрейда, Юнга, Леви-Стросса, Тэна и других остаются за рамками рассмотрения. И дело здесь не в произволе читателя, а в мощной традиции, в соответствии с которой текст философского произведения воспринимается всего лишь как средство доступа к концепции.

---

<sup>2</sup> Карасев Л. В. *Онтология и поэтика // Вопросы философии.* — 1996. — № 7. — С. 63.

Е. Н. Шульга, развивая идею логической герменевтики (а это предполагает совсем иную методологию, чем та, что используется Л. В. Карасевым), также сопоставляет литературный текст с философской концепцией, «системой», а не с философским текстом. При этом подчеркивается, что правила интерпретации философских *систем* должны отличаться от правил интерпретации литературных *текстов*, поскольку «...в отличие от литературного произведения, философская система, как правило, претендует на истину»<sup>3</sup>. Е. Н. Шульга вслед за Б. Вольневичем видит задачу логической герменевтики в выявлении логической структуры философской системы, представленной конкретным текстом. Интерпретация текста в этом плане предполагает производство нового текста, в котором смысл предыдущего текста выражается более ясно, но при этом остается неизменным.

Между тем, существует целый ряд причин, не позволяющих сводить значение философского текста лишь к представлению концепции или «системы». В. В. Миронов, например, справедливо отмечает, что именно текст, являясь непосредственным результатом философской рефлексии, представляет собственную, личностную интерпретацию проблем его автором и с этим связана многозначность философского понимания одной и той же проблемы. Наряду с информационно-смысловыми В. В. Миронов выделяет в философском тексте ценностно-эмоциональные и эстетические аспекты. «Философским текстом, — пишет он, — можно восхищаться как продуктом высокохудожественного творчества, можно быть удивленным или даже оскорбленным, встречая слишком обыденную терминологию, и почти всегда испытывать трудности, связанные с пониманием философского языка»<sup>4</sup>.

Оценивая статус текста в философии, следует иметь в виду, что статус этот явно иной, чем в естествознании и также очевидно иной, чем в художественной литературе. Текст научной статьи, трактата или учебника есть не что иное, как средство представления знаний. Знание «извлекается» из одного текста и «переносится» в другой, включается в новые контексты и выражается в новых формах, соответствующих

<sup>3</sup> Шульга Е. Н. Когнитивная герменевтика. — М., 2002. — С. 194.

<sup>4</sup> Миронов В. В. Философия и метаморфозы культуры. — М., 2005. — С. 265.

новым задачам изложения и исследования, стилю мышления и духу эпохи. Для того чтобы знать законы Ньютона сегодня, нет нужды читать «Математические начала натуральной философии», — современный учебник физики служит более эффективным средством доступа к соответствующим знаниям. Мысли, передаваемые текстом художественного произведения, как правило, не претендуют на статус научного знания (что ничуть не мешает им служить эффективными формами представления опыта, — в частности, распространяясь в культуре в виде афоризмов). Автор литературного текста — художник слова. Создаваемые им образы обретают ту или иную судьбу в культуре, живут в читательском воображении и вдохновляют других писателей. Нити, связывающие их с произведением, весьма прочны, даже если порой становятся малозаметными. «Извлечение» образа с целью «передачи» его читателю через произведение другого автора — дело, противоречащее природе художественной литературы, хотя и получившее в XX веке серьезные импульсы в связи с формированием информационной индустрии, с позиций которой текст рассматривается главным образом в качестве информационного продукта.

Изучить философию, не читая текстов ее создателей, невозможно. И все же тексты философские осваиваются далеко не в том объеме, в каком осваиваются тексты литературные. Представление о концепции, полученное по пересказу, страдает неполноценностью, и все же оно менее ущербно, чем полученное по пересказу представление о романе. Философия содержит в себе аналоги литературы и литературоведения одновременно. «Литературоведческая» часть философии, тщательно исследуя идеи и аргументацию, учения, концепции и их социокультурный контекст, биографии авторов, трудности перевода и проблемы аутентичности текстов, мало интересуется вопросами построения текста, манерой изложения мысли, образной тканью философского произведения. Факторы успеха того или иного философа связываются главным образом с интеллектуальной ситуацией эпохи, иногда — с убедительностью аргументации и очень редко — с авторским мастерством. Эстетические достоинства или недостатки философского текста не считаются предметом серьезного обсуждения. Имея «внутри себя» эстетику как раздел фило-



софского знания, философия мало интересуется эстетикой собственных произведений.

Сегодня «большая философия», отстаивая свои законные права в системе культуры, не должна игнорировать следствий, вытекающих из обретения текстом статуса информационного продукта. В этих условиях актуальным становится вопрос о том, насколько зависит успех той или иной идеи, концепции, той или иной «философии» от способа ее представления в тексте. Делается очевидной правомерность постановки проблем конкурентоспособности и «успешности» философского текста, его адресованности, правильного определения автором «целевой группы», согласования конъюнктурных соображений с миссией служения вечному.

Проблема текста теснейшим образом связана с проблемой языка философии, а последний во многом определяет «имидж» философии в обществе. Характерная черта современной философии — разнообразие языков, соответствующих различным направлениям и стилям. Как правило, выбирая один из них, философ замыкается в соответствующем коммуникативном пространстве, и его общение с носителями других языков затрудняется или становится невозможным. «Можно легко понять постороннего наблюдателя, первым впечатлением которого при взгляде на арену современной философии было бы то, что говорящие не слушают друг друга, — пишет Я. Хинтиikka. — Философы, принадлежащие к различным аналитическим традициям, кажутся непроизводительно расходующими свою изобретательность и способность к точным формулировкам на незначительные технические проблемы... в то время как мыслители герменевтического и деконструктивистского направлений часто представляют манипулирующими общими понятиями, выраженными на помпезном жаргоне, предназначенном, скорее, затемнить, чем прояснить идеи»<sup>5</sup>. Может быть, для современной российской философии задача выработки метаязыка, который содержал бы средства, необходимые для анализа произведений, принадлежащих к различным направлениям и традициям, является одной из наиболее важных. Преподавание общих курсов

---

<sup>5</sup> Хинтиikka Я. Проблема истины в современной философии // Вопросы философии. — 1996. — № 9. — С. 46.

по философским дисциплинам и философии как общеобразовательного («непрофильного») предмета не позволяет философу замкнуться в рамках «своего» направления и стиля, заняв позу «неслышания» представителей других стилей философствования, использующих иные языковые средства и способы построения текста. Напротив, преподаватель в этих условиях вынужден овладевать языками различных направлений, в идеале становясь «полиглотом».

Объединение разных объектных языков при отсутствии в должной мере отрефлексированных метаязыковых средств способно породить феномен, остроумно названный Н. С. Автономовой «языком Куна и Деррида». «Мыслящие студенты и даже аспиранты (нефилософы), — замечает она, — нередко жалуются на свое “безъязычие”, на то, что им “нечем разговаривать”: в самом деле, на каком языке им писать свои первокурсные рефераты по философии хоть про Куна, хоть про Деррида — на языке Куна и Деррида?»<sup>6</sup> Следует согласиться с Н. С. Автономовой в том, что разработка метафилософского (по отношению к отдельным системам и концепциям) языка важна как для обеспечения эффективной внутрифилософской коммуникации, так и для эффективной коммуникации профессионального философа с людьми иных занятий.

Реализация идеи философского метаязыка, на котором можно было бы говорить о разных направлениях в философии и которым представители этих направлений могли бы пользоваться (если бы захотели) для общения друг с другом, исключительно сложна. Тем не менее, постановка этой задачи вполне правомерна и объяснима — прежде всего в контексте отечественной философии. Ведь в недалеком прошлом, при всем разнообразии направлений и стилей философствования в нашей стране, функции метаязыка выполнял язык диалектического материализма. Вопрос о том, насколько эффективно выполнялись эти функции, насколько затруднял данный метаязык развитие философии и насколько ему способствовал, здесь не обсуждается. Фактом является то, что с начала 90-х годов ушедшего столетия он такие функции выполнять не может. Но потребность в метаязыке есть, и не

<sup>6</sup> Автономова Н. С. Заметки о философском языке // Вопросы философии. — 1999. — № 11. — С. 16.

только в силу привычки. Он необходим и для решения педагогических задач, и для профессиональной оценки вновь поступающих в философский оборот текстов и концепций — зарубежных или отечественных. Подобный метаязык должен включать средства, позволяющие работать с самыми разными текстами, идентифицируя в них аргументационные и параргументационные составляющие, понимая и оценивая идеи и способы воздействия на читателя.

## 1. Аргументативная природа философского текста

УМЕНИЕ аргументировать с древности считалось необходимым для философа. В платоновском «Федоне» это умение органически связывается с собственно статусом философа — не мудреца, но человека, стремящегося к мудрости. Такой человек непременно должен быть способен и защищать свои построения, и указывать их слабые стороны: «Если... человек составил свои произведения, зная, в чем заключается истина, и может защитить их, когда кто-нибудь станет проверять, и если он сам способен устно указать слабые стороны того, что написал, то такого человека следует называть не по его сочинениям, а по той цели, к которой направлены его старания»<sup>7</sup>. Под целью, к которой направлены старания философа, понималась мудрость.

Несмотря на наличие тесной связи между идеями аргументированности и доказательности, идеи эти все же не тождественны. Последнее обстоятельство практически игнорировалось представителями философских направлений, ориентированных на стандарты точных наук. Не удивительно, что применение таких стандартов к философскому рассуждению давало почву для выводов о неполноценности философии.

Результат подхода к философии со строгими логическими мерками блестяще охарактеризовал Я. Лукасевич. «Когда с мерой строгости, созданной при помощи математиков, — писал он, — мы подходим к великим философским системам Платона или Аристотеля, Декарта и Спинозы, Канта или Гегеля, то эти системы распадаются в наших руках как карточные домики. Их основные понятия туманны, главнейшие утверждения не-

---

<sup>7</sup> Платон. Соч.: В 3 т. (4 кн.). — Т. 2. — М., 1970. — С. 221.

понятны, рассуждения и доказательства нестроги; логические же теории, лежащие так часто в глубине этих систем, почти все ложны»<sup>8</sup>.

Логическое несовершенство философских построений — серьезная проблема. Ее значение не уменьшается оттого, что философы не обращают на нее внимания или склонны рассматривать как псевдопроблему. Идеалы научной рациональности, менявшиеся с течением столетий, сохраняли, тем не менее, свою значимость для философии и вдохновляли создателей классических систем. И современные исследователи, всерьез относящиеся к научному «измерению» в философии, не могут считать несущественными проблемы логической «несостыкованности» в философских рассуждениях. Тем не менее, следует признать, что в философской «системе» и в философском тексте содержится нечто важное и ценное, побуждающее не только прощать несоответствие логическим стандартам, но и находить в этом несоответствии своеобразную привлекательность.

Глубоко прочувствованными словами выразил свой протест против идеалов «логического порядка» в философии Л. Шестов. Критикуя традицию, которая может быть названа «логоцентричной» (ориентированной на строгое познание, выработку законченных концепций, логичность и последовательность их изложения), он связывает эту традицию с неправомерной экспансией обыденности в сферу онтологии мышления. Причина этой экспансии — «практические выгоды, приносимые гипотезой закономерности, возможности предвидения и господства над природой». Однако для Шестова «единичное», «случайность», «хаос», «свобода», «воля» гораздо важнее «необходимости», «неизменной истинь», «порядка». Образ дома с прочными основаниями и надежной крышей, вдохновлявший Декарта и Канта, не кажется ему привлекательным. В «Апофеозе беспочвенности» философ пишет: «Для обыкновенной житейской практики законченность по-прежнему останется неизменным догматом. Дом без крыши точно никуда не годится... Но незаконченные, беспорядочные, хаотические, не ведущие к заранее поставленной

---

<sup>8</sup> Лукасевич Я. О детерминизме // Философия и логика Львовско-Варшавской школы. — М., 1999. — С. 181.

разумом цели, противоречивые, как сама жизнь, размышления — разве они не ближе нашей душе, нежели системы, хотя бы и великие системы, творцы которых не столько заботились о том, чтобы узнать действительность, сколько о том, чтобы “понять ее”?»<sup>9</sup>

Крайности логицизма и антилогицизма в наиболее отчетливой форме показывают различия в существующих тенденциях оценки той роли, которую играют последовательность рассуждений и аргументация в философии. Предпочтения философа, выбор им той или иной позиции в данном споре не зависят ни от уровня компетентности, ни от глубины познаний в истории философии. Показательна в этом отношении позиция авторов многотомного издания по истории философии Дж. Реале и Д. Антисери в трактовке особенностей античной философии. «Что касается метода, — пишут они, — то философия стремится к рациональному объяснению всеобщего как объекта. Для нее значим лишь разумный аргумент, логическая мотивация, логос... Именно в этом и заключается научный характер философии, в котором одновременно проясняется разница между философией, религией и искусством. Последние также имеют дело с реальностью как целым, но, если искусство описывает ее с помощью мифа и фантазии, религия — посредством веры, то философия ищет объяснений всего на уровне логоса»<sup>10</sup>.

Иная оценка роли логики в философии представлена Г. Г. Майоровым. Осмысливая роль мифа в философских построениях Платона, он приходит к выводу, что «любая настоящая философия вряд ли может обойтись без элементов символической мифологии. В диалогах “Софист” и “Парменид” Платон убедительно доказал нам, что выход ума философа на уровень последних оснований сущего сопровождается крушением законов привычной формальной логики и требует для уразумения этих оснований каких-то сверхлогических интуиций»<sup>11</sup>. Г. Г. Майоров выделяет три основных типа философствования, оформившихся уже в Древней Греции.

<sup>9</sup> Шестов Л. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1993. — С. 130.

<sup>10</sup> Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. I. Античность. — СПб., 1994. — С. 11—12.

<sup>11</sup> Майоров Г. Г. Философия как искание абсолюта: Опыты теоретические и исторические. — М., 2004. — С. 42.

Первый, ориентированный на мудрость, он называет «софийным»; второй, ориентированный на науку, — «эпистемическим»; третий, ориентированный на технику, мастерство, изобретательность мышления, — «технематическим». При этом в качестве подлинной философии рассматривается именно «софийная». Такого рода подразделением обусловлена оценка Г. Г. Майоровым философии Аристотеля. «Аристотель, по своей природе не столько философ, сколько ученый, — утверждает Г. Г. Майоров, — сделал попытку представить философию как одну из наук, хотя и высшую... Он же установил и главный закон эпистемы — принцип недопустимости противоречия, который лег в основу всякой “ученой философии”, в том числе схоластики и позитивизма. На самом деле, это — псевдофилософия, отступившая от того первоначального смысла, который придали философии Пифагор, Сократ и Платон и который состоит в экзистенциально-нравственной устремленности к истине...»<sup>12</sup>

Многообразие оценок логико-аргументативного фактора в философии связано не только с различиями в понимании этой сферы духа и задач философствования, но и с многоплановостью философского текста, по-разному воздействующего на разных читателей. Поскольку текст, «непосредственно соприкасающийся» с читателем, воспринимается главным образом как «мост» между ним и «системой», «концепцией», «идеями», не представляющий собственно философского интереса, способы и «секреты» воздействия его на читателя скорее обозначаются, чем внимательно изучаются.

## 2. Текст в коммуникативной ситуации

ТЕОРЕТИКО-аргументационный подход к философскому тексту не позволяет оставаться в рамках «чистой мысли» и «одинокого ума» автора. Этот подход предполагает коммуникативную ситуацию, когда недооценивать роль текста далее невозможно. Данное обстоятельство так или иначе принимают во внимание и логики, рассматривая феномен аргументации. Здесь обнаруживаются недостаточность математических стандартов, традиционно играющих важнейшую роль

<sup>12</sup> Там же. — С. 21.

в логических исследованиях, и необходимость привлечения ресурсов других наук, в частности лингвистики и теории литературы.

Рассматривая текст в структуре коммуникативного акта с использованием аргументации, Г. В. Гриненко вслед за Р. Якобсоном выделяет несколько возможных функций текста. В их числе — «референтативная» функция, состоящая в передаче адресату информации о реальных вещах и фактах культуры; «эмотивная» — выражающаяся в том, что текст вызывает некоторую эмоциональную реакцию; «повелительная» (текст побуждает адресата сделать что-либо); «фактическая» — подтверждающая сам факт участия в коммуникации; «металингвистическая» — передающая сообщение о другом сообщении («текст о тексте»); «эстетическая» — привлекающая внимание к форме сообщения<sup>13</sup>.

Аргументация, считает Г. В. Гриненко, прежде всего выполняет повелительную функцию, поскольку главная цель аргументации состоит в том, чтобы побудить «коммуниканта» (реципиента) изменить свою точку зрения, приняв главный тезис «коммуникатора» (аргументатора). Что касается выполнения «фактической» функции аргументационным текстом, то говорить о ней, с этой точки зрения, не имеет смысла, поскольку активное участие аргументатора в коммуникации является фактом, не нуждающимся в подтверждении. Что касается прочих из перечисленных функций, то они, по мнению Г. В. Гриненко, играют в аргументации подчиненную роль, при этом «удельный вес» каждой зависит от типа «убеждения» (аргументации): «Так, если коммуникатор стремится “заворожить” слушателей красотой своей речи, то он использует множество риторических приемов, при этом “цветы красноречия”, к которым целенаправленно привлекается внимание слушателей, отвлекают внимание коммуникантов от содержания текста аргументации и самого процесса аргументации, его последовательности и доказательности. Аналогично обстоит дело и в том случае, когда эмотивная функция делается доминирующей»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> См.: Гриненко Г. В. Аргументация в системе коммуникации // Мысль и искусство аргументации. — М., 2003. — С. 86.

<sup>14</sup> Там же. — С. 87—88.

Попытка определить, какие из перечисленных выше функций свойственны философскому тексту (в том числе философскому тексту, содержащему аргументацию) дает результаты, отличные от тех, к которым приходит Г. В. Гриненко, рассматривая процесс «аргументации вообще». На статус основной функции философского текста прежде всего претендует функция «референтативная». И ее притязания вполне законны. Любой сколь-нибудь значимый философский текст сообщает нечто о «действительности». При этом «действительность» философии не только отличается от «реальности» других наук (например, физики), но предполагает существование различных «действительностей», разных «возможных миров» в рамках самой философии. Вопрос о значении выражений языка философии — один из ключевых в анализе философского текста, и состоит он не в том, существуют ли такие значения, а в том, каковы именно эти значения.

«Повелительная» функция в том предельно широком смысле, в котором она трактуется выше (а эта трактовка не обязательно предполагает действия реципиента, но «готова довольствоваться» изменением в его взглядах) очевидно присуща философскому тексту. Это относится не только к текстам, содержащим значительные аргументационные фрагменты, и не только к текстам, авторы которых явно апеллируют к читателям, но также и к тем, авторы которых проявляют внешнее безразличие и к аудитории, и к аргументации, излагая свой текст в виде «протокола созерцания». Становясь «фактом сознания» реципиента, идеи, образы и аргументация, содержащиеся в философском тексте, выполняют функцию «влияния», даже если главный тезис коммуникации (да и другие положения) не принят реципиентом в той модальности, в которой был выдвинут автором. Для философского текста существенным оказывается все многообразие возможностей «принятия» аргументации и пара-аргументации. Кстати, выражение «функция влияния» больше подходит для философского текста, чем «повелительная функция».

Существенна для философского текста и «металингвистическая» функция. «Текст в тексте» — в виде цитаты из текста другого философа, пересказа его идей, ссылки — так или иначе присутствует в философском произведении. Философский текст создается в определенном смысле как ответ на



другой текст или тексты. Философ не может избежать того, чтобы определить свое отношение к взглядам других философов, а для этого он должен эти взгляды тем или иным образом изложить или хотя бы указать на них. Это очевидно в случаях прямой полемики, подкрепления собственных высказываний авторитетом предшественников, а также в работах, имеющих обзорные, доксографические составляющие.

Рассматривая вопрос об «эмотивной» функции философского текста, важно различать намерение автора вызвать в читателях те или иные чувства и реальное воздействие текста на эмоциональную сферу реципиента. По-видимому, о сознательной апелляции к чувствам аудитории можно говорить в тех случаях, когда философский текст выступает одновременно как художественное произведение или публицистическая работа. В некоторых разделах философского знания использование эмоционально нагруженного материала неизбежно в силу специфики рассматриваемых предметов. Прежде всего это относится к текстам, посвященным вопросам нравственности, проблемам эстетики или политической философии. Однако реально те или иные эмоции способны вызывать у читателя любые философские тексты, даже выдержанные в эмоционально нейтральном стиле и рассчитанные на сугубо рациональное восприятие. Подобные эмоции могут быть как положительными, так и отрицательными. Одобрение, восхищение или, напротив, раздражение могут вызывать идеи автора, подход, который он реализует в своей работе. О том, что роль текста в философии не сводится к трансляции идей и доводов, свидетельствуют примеры отрицательного восприятия способа изложения и образа автора при положительном в целом отношении к идеям и материалу. Речь в данном случае идет об образе автора, формируемом именно текстом. В тексте могут проявиться амбициозность автора, которую читатель сочтет несоответствующей реальным результатам, недостаточно уважительное отношение к собратьям по цеху. Характерная черта философских текстов, производимых сегодня в России, — стремление автора представить себя читателю в окружении именитых зарубежных философов, практически игнорируя соотечественников.

С «эмотивной» функцией текста тесно связана «эстетическая». Представления о красоте выражений как средстве,

скрывающем существо дела, малоприменимы к философскому тексту. Эстетическая сторона философского текста обсуждается редко, но не будет преувеличением утверждать, что тексты каждого крупного философа имеют эстетические достоинства, — даже в тех случаях, когда написаны сухим языком и в академичной манере. Кстати, эстетику философского текста определяет не только язык, но и своеобразная красота концептуальных построений.

Одна из редких публикаций, посвященных эстетике философского текста, — заметка В. С. Хазиева в журнале «Философские науки»<sup>15</sup>. Художественность философского текста этот исследователь связывает прежде всего с эффективным изложением философских идей, возбуждающим интеллектуальные потребности читателя, стимулирующим их. То, что философия оперирует абстракциями, вовсе не означает, по убеждению В. С. Хазиева, невозможности эмоционального, художественного изложения, призывающего на помощь чувственные образы. «Художественность философского текста, — пишет он, — отличается от художественности образов искусства тем, что философия не оперирует персонажами, взятыми во всей конкретности их единичных реалий. Художественность теоретической науки выражается в изяществе, пластике, в колоритности, в единстве ритма и аритмии, в использовании всех возможностей языка и речи, в неожиданности сочетаний понятий, конструкций предложений, в использовании синонимии, аналогий, в разнообразии терминов и т. д. Чем более художественен язык философского текста, тем больше он несет содержательной, лишь на первый взгляд не имеющей отношения к ходу основной мысли, информации, которая, сопровождая главную мысль, дополнительно через представления, чувственные образы поясняет эту мысль, анализирует ее, популяризирует, как бы поворачивает ее перед читателем разными сторонами»<sup>16</sup>.

Учет «фактической» функции философского текста, то есть подтверждения факта участия автора в коммуникации, имеет смысл, прежде всего, когда философия рассматривает-

<sup>15</sup> См.: Хазиев В. С. О языке философского текста // Философские науки. — 1990. — № 7.

<sup>16</sup> Там же. — С. 115.

ся в науковедческом ключе. Необходимость публикации как условия коммуникации определяет поведение философа-профессионала, который обязан порождать и публиковать тексты даже в тех случаях, когда потребность сказать что-либо читателю отсутствует. Философы, как и представители других областей знания, живут под лозунгом «Я публикуюсь, следовательно, я существую». Однако следование этому лозунгу само по себе недостаточно для включения в процесс эффективной коммуникации. Чтобы состоялось последнее, текст должен быть не только опубликован, но и прочитан, и «свидетельства прочитанности» должны быть также опубликованы. Сегодня в нашей стране, при огромном количестве публикаций, «свидетельств прочитанности» текстов российских философов своими же коллегами-соотечественниками значительно меньше, чем в недавнем советском прошлом. Философы, выступая в качестве реципиентов текстов других философов, явно отдают предпочтение импортной продукции перед отечественной.

### 3. Проблема эстетического фактора

ИСПОЛЬЗОВАНИЕ филологических средств и подходов в исследовании феномена философского текста позволяет по-новому взглянуть на этот, казалось бы, хорошо знакомый философу «предмет», являющийся источником, средством и результатом его работы. Л. А. Микешина, рассматривая проблему текста в более широком пространстве взаимодействия философии и филологии, отмечает: «Существует определенная аналогия в тенденциях, характеризующих развитие философской и литературоведческой методологии. В литературоведении — это движение от узко лингвистического подхода к дополнению его философско-эстетическими, мировоззренческими и культурно-историческими факторами. В теории познания также существует определенное стремление преодолеть предельную абстрактность субъекта и логико-гносеологического анализа, разработать понятийный аппарат для учета социокультурных, вообще ценностных предпосылок познания... В философских текстах, создаваемых по идеалам естествознания, часто упускается из виду, что создание абстракций возможно не только формально-логическими средств-

вами, но и с помощью различных используемых в гуманитарных науках средств: метафор, аналогий, повторов или умолчаний, аллегорий, символов, “возвышения” стиля, применение установки-стереотипа, создания эмоционального настроения с помощью самого построения текста, способа изложения и т. п.»<sup>17</sup>

Следует отметить, что использование метафорических средств возможно не только в построении философского текста, но и в рефлексии над ним. В последнем случае метафора как средство исследования «запечатлевается» в новом философском тексте, содержащем результаты такой рефлексии. В. В. Бибихин, размышляя о языке философии и философских текстах, широко использует метафору настроения — именно как метафору, смысл которой выходит далеко за рамки «настроения» в его психологическом понимании. Настроение, утверждает он, есть как раз то, что придает единство корпусу платоновских сочинений: «Текст, с которым мы работаем, имеет такой протяженный и сложный вид потому, что в жизни его создателя много раз повторялось одно и то же настроение, назовем его захваченностью. Без этого повторяющегося настроения, которое к тому же каждый раз опознает само себя, подтверждаясь и упрочиваясь, возникновение, например, платоновского корпуса, тела платоновских сочинений, было бы менее вероятным, чем для книги отзывов на выставке оказаться связным сочинением. Ее посетителям, объединенным общими впечатлениями, больше шансов попасть в общие точки и общую тему, чем для одного человека в его переменчивых состояниях»<sup>18</sup>. В книгах В. В. Бибихина «настроение» предстает как своеобразный вызов устной речи письменному тексту<sup>19</sup>, как вызов поэзии философии («заденет ли философская книга так, как задевает настроение? Или, может быть, философский текст всегда несет с собой настроение?»), как вызов текста автору («Присутствует ли в философском тексте человек в его настроении?»).

Метафорическое осмысление текста естественно противится рациональному анализу, предполагающему разделение,

<sup>17</sup> Микешина Л. А. Философия науки: Современная эпистемология. Научное знание в динамике культуры. Методология научного исследования: Учеб. пособие. — М., 2005. — С. 404—405.

<sup>18</sup> Бибихин В. В. Другое начало. — СПб., 2003. — С. 350.

<sup>19</sup> См.: Бибихин В. В. Язык философии. — М., 1993.

уточнение и упорядочение его компонентов. С этой точки зрения, вопрос о языке философии не может ставиться как особый вопрос в рамках философии, а поиски ответа на него ни в коем случае не должны привести к образованию некоей новой дисциплины. Искусственным образованием считается и «философия языка», поскольку язык и философия в принципе нераздельны<sup>20</sup>. Отвергая не только логико-технологический, но и эстетический анализ философского текста, В. В. Библихин утверждает: «...пока мы распространяемся о “поэтике” философского “текста”, мы всего лишь бродим по пустырям философских пригородов, глотаем пустоту. Кроме того, вычислять “правила построения философского текста” равносильно тому, как если бы нам подавали настойчивые знаки, а мы, наблюдая их, задумывались бы о возможностях пластики человеческого тела»<sup>21</sup>.

Объяснить и понять подобную позицию — еще не значит принять ее. Систематическое изучение эстетических качеств философского текста может рассматриваться как закономерный шаг, следующий за разрозненными (хотя порой достаточно меткими!) замечаниями по поводу этих качеств, встречающимися в работах самого разного характера. Не будет преувеличением сказать, что эстетическая ценность платоновских диалогов практически общепризнанна, — недаром некоторые из них заняли место не только в истории философии, но и в истории античной литературы. Однако и в трактатах Аристотеля, на первый взгляд далеких от литературной изысканности, внимательный читатель находит глубинную художественность. «Даже тот, кто читает аристотелевские сочинения в косноязычных и полуслепых, а зачастую и попросту ненаглядно темных переводах на новые языки, — пишет Т. В. Васильева, — не может не почувствовать присутствия Музы по той глубине мысли, раскрываемой до дна во всех своих поворотах и разветвлениях, которой мы никогда не подозревали и которую тем не менее сразу же узнаем как старую знакомую... Как в произведениях поэзии, в незнакомых людях мы узнаем знакомые черты, так в ученых трудах Аристотеля мы, наконец, узнаем, в каком значении мы ежедневно

<sup>20</sup> См. там же. — С. 4—5.

<sup>21</sup> Там же. — С. 106.

употребляем слова, не задумываясь об их смысле, почему верим одним утверждениям и не верим другим и как нужно строить свое рассуждение, чтобы нам всегда верили и чтобы оно было истинным...»<sup>22</sup>

Н. А. Бердяев, заявляющий в «Смысле творчества» о сродстве истории философии с историей литературы, создает в этой работе образы-понятия, обладающие рядом черт, характерных для образов художественного произведения. К числу особенностей художественного образа относят, например, такие, как способность воздействовать на мироощущение человека, нераздельность познания и оценки, экспрессивность, пафос<sup>23</sup>. Все это, несомненно, присутствует в бердяевских образах свободы, творчества, науки, философии и человека. В создании этих образов широко используются сравнения, метафоры и эпитеты, повторы и антонимические пары.

Данное произведение Бердяева — наглядное свидетельство того, что антонимы (слова, противоположные по своему значению) усиливают выразительность не только художественной речи, но и речи философской. *Новое — старое, рабство — свобода, послушание — свобода, необходимость — свобода, бессмыслица — смысл, нужда — избыток*, — эти и другие пары антонимов, употребляемые в тексте неоднократно в различных словосочетаниях, играют ключевую роль в создании образов философии, науки, творчества, человека. Антитеза (противоположение), демонстрируемая через антонимы, — основная риторическая фигура, к которой прибегает автор. «В науке есть горькая нужда человека; в философии — роскошь, избыток духовных сил... Философия — скорее расточительность, чем экономия мышления. В философии есть что-то праздничное и для утилитаристов будней столь же праздное, как и в искусстве», — утверждает он<sup>24</sup>. Примечательно, что члены антонимических пар, имеющие положительное значение (соответствующие ценностям автора), используются для создания образов философии, искусства, творчества, а имеющие отрицательное значение — для созда-

<sup>22</sup> Васильева Т. В. Афинская школа философии: Философский язык Платона и Аристотеля. — М., 1985. — С. 154.

<sup>23</sup> См., напр.: Фесенко Э. Я. Теория литературы: Учеб. пособие. — 2-е изд., испр. и доп. — М., 2005.

<sup>24</sup> Там же. — С. 269.

ния образов науки и научности. В первом случае — свобода, во втором — необходимость, послушание, рабство и т. д. Вместе с тем Бердяев подчеркивает, что серьезно сомневаться в ценности науки нельзя («наука — неоспоримый факт, нужный человеку»); неправомерна, по его мнению, лишь «научность» — «перенесение критериев науки на другие области духовной жизни, чуждые науки»<sup>25</sup>, а к «чуждым» областям он относит и философию. Пары антонимов, «разбиваемые» для характеристики философии как внутреннего познания мира через человека и науки как внешнего познания мира вне человека, употребляются нераздельными в характеристике самого человека. Человек изображается как существо *«двоящееся и двусмысленное»*, ему присущи *величие и ничтожество, мощь и слабость, царственная свобода и рабская зависимость*.

Из сказанного вовсе не следует, что образы, создаваемые в философском произведении, не отличаются в принципе от образов, которые мы находим в произведениях художественной литературы. «В образе гармонически сливаются объективное, существующее в действительности независимо от сознания автора, и субъективное — все то, что идет от авторской индивидуальности, проявляет ее, — пишет об образе художественном Э. Я. Фесенко. — При этом субъективный, личностный момент — “отношение содержания мысли к сознанию”, т. е. то, в чем обнаруживается личность субъекта, автора или персонажа, строй его мыслей и чувств, состояние духа, — в художественном тексте играет главенствующую роль»<sup>26</sup>. Очевидно, что в философском тексте соотношение субъективного и объективного иное. Автор «Смысла творчества» не скрывает собственных чувств, симпатий и антипатий, опасений и улований, однако речь ведет все же не о собственном восприятии философии, науки, творчества и человека, а о философии, науке, творчестве и человеке как таковых. Он говорит о свойствах того и другого, третьего и четвертого как о присущих им на самом деле и полемизирует с философами, которые приписывают данным предметам свойства противоположные. Очевидно также, что образы, созда-

<sup>25</sup> Там же. — С. 264.

<sup>26</sup> Там же. — С. 17.

ваемые Бердяевым, не соответствуют определению художественного образа как картины человеческой жизни, конкретной и в то же время обобщенной, созданной при помощи вымысла и имеющей эстетическое значение<sup>27</sup>. Философ рисует не картины жизни людей, а картины сфер духа и духовных феноменов, создает не индивидуализированный образ человека, а образ человека вообще.

Вопрос о продуктивности изучения изобразительно-выразительных средств, используемых философом, может предметно обсуждаться только в том случае, когда мы имеем дело не с рассуждениями о тексте вообще, а с анализом конкретных философских произведений.

---

<sup>27</sup> См. там же. — С. 10.



---

Ю. Д. АРТАМОНОВА,  
кандидат философских наук

## СТРУКТУРЫ ЯЗЫКА И ЯЗЫКОМ ГОВОРИМОЕ (ВАРИАЦИИ НА ТЕМЫ Х. Г. ГАДАМЕРА)

**В** НОВОЕ время окончательно оформляется дихотомия понимания и объяснения, а мотив понимания исчезает из сферы вещей. До этого во всей предшествующей традиции человеческое существо определялось через присутствие — душа изначально причастна смыслам мира. Человек может усмотреть суть вещи (то, что делает эту вещь именно такой), именно проявив в душе этот предпосланный смысл, поняв ее. В Новое время ранее единая и неделимая суть вещи (например, «лошадность») стала теперь представимой через совокупность качеств (та же «лошадь» будет теперь вещью, обладающей протяженностью, плотностью, цветом и т. д.). Вещь, таким образом, может быть исчерпана в человеческом представлении этой вещи, то есть достаточно описания через набор признаков, вопрос о том, что заставляет набор ее признаков быть именно таким, становится излишним<sup>1</sup>. Она требует не столько схватывания ее сути, понимания ее, сколько правильной «организации» человеческого представления вообще — точного метода.

Познание мира теперь представляется иначе. В предшествующей традиции предполагалось, что схватывание сути вещи предполагает дальнейшие умозрительные операции. В Новое же время проблематичным становится само схватывание сути, или ансамбля качеств вещи. «Раньше считали, что доста-

---

<sup>1</sup> Подробнее о формировании подобного подхода к вещи см. в моей статье «Ум в интерпретации Аристотеля и Декарта и некоторые особенности новозвропейской логики» (Вестник Моск. ун-та. — Серия 7. Философия. — 1993. — № 6).

точно черпать воду из колодца чтобы напиться, а надо извлечь из винограда сок», — заметит по этому поводу Ф. Бэкон. И разъяснит: «Необходимо разделение и разложение тел, конечно, не огнем, но посредством размышления и истинной индукции с помощью опытов, а также посредством сравнения с другими телами и сведения к простым природам и их формам, сходящимся и слагающимся в сложном»<sup>2</sup>. А это сложное и есть сама вещь!

Уяснение себе, что есть эта вещь, есть уяснение ансамбля ее качеств. От неправильного членения (анализа) никто не застрахован. Но если раньше вопрос стоял просто — увидена суть вещи или нет, то теперь постановка вопроса изменяется — насколько правильно увидена суть. Поэтому появляется в общем-то новая тема — устранение искажений видения мира — уже у Бэкона мы найдем учение об идолах, а Декарт будет тщательно разрабатывать правила для руководства ума. Место понимания вещей занимает их объяснение — разъяснение, разложение на составляющие признаки, то есть замещение вещи ее человеческим представлением, показ взаимодействия этих составляющих, а также места этого представления в единой структуре представлений (структурное, причинное и т. д. объяснения). Если понимание — вхождение в круг, интуитивное схватывание целостности, то объяснение — разложение на составляющие, предполагающее отдаленность наблюдателя от наблюдаемого. «Наука считает познаваемым только то, что может сконструировать и воспроизвести; вопрос экспериментальной науки понимается математически и направляется на абстракцией изолированное от всего другого — мир становится предметом методического исследования»<sup>3</sup>.

Огромное ускорение темпов познания было первым следствием этого нового представления вещи. Раньше универсум был универсумом совершенных в себе творений, каждое из которых замкнуто в себе. Открытие относится именно к этой вещи и на другие не распространяется. Между открытием линз и идеей, что можно поставить две линзы в ряд, чтобы создать телескоп или микроскоп, прошло три века. Исследо-

<sup>2</sup> Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1978. — С. 86.

<sup>3</sup> Gadamer H. G. Die griechische Philosophie und das moderne Denken // Die Moderne und die Grenzen der Vergegenständlichung, — München, 1996. — S. 47.

ватели Нового времени полагают, что один и тот же признак может «входить» в сущность разных вещей. Следовательно, если мы знаем нечто о нем, то мы вправе судить о всех вещах, обладающих этим признаком. И не случаен пафос открытий Нового времени — ВСЕ твердые тела при нагревании расширяются!

Новая интерпретация понятия закона была первым следствием данного воззрения. *Lex naturae* раньше обозначал божественное предназначение вещи, которому данная вещь следует (такую классическую формулировку дает этому понятию, в частности, Фома Аквинский). Теперь вещь представляема через взаимосвязь качеств, — и именно эта взаимосвязь и определяет ее «поведение». И в XIX веке понятие «закон» определяют уже как «устойчивая, необходимая и существенная связь предметов и явлений». Зная связь признаков, мы можем описать любую вещь. Все в мире подчиняется одним и тем же законам, причем неважно, что это — травинка, животное, дом, мост, Вселенная в целом. Достаточно познать закон, и мы можем предсказать все, что будет, и даже изменить все, что хочется изменить.

За ускорение темпов познания была заплачена огромная цена. Во-первых, была утрачена соединенность качеств в вещи, или сама эта уникальная единичная вещь. Как иронично отмечал Г. Коген, существование законов, которым подчиняется травинка, открывать и обосновать можно. Но нет того, кто смог бы объяснить, почему существует именно травинка.

Вторая потеря — это потеря целостного человеческого существа. Задача человека — познание законов. Это необходимо и достаточно для отношений с миром (да и с самим собой) — ведь построение общей сетки качеств и есть универсальный доступ к миру. Именно рациональное конструирование мира (или открытие его законов) и становится центральной характеристикой субъекта, в котором теперь «течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума» (В. Дильтей).

Объяснение относили к области наук о природе, тогда как понимание — к области наук о духе. Задача гуманитарных наук — понимание «психофизического существа». Ведь открывать законы дано не всем, обычно видение людьми мира неясно и неотчетливо. Необходимо анализировать реальный процесс познания, все разнообразные вариации, искажения,

которые вносятся человеком в «правильное видение мира». Искажения же вносятся постольку, поскольку не каждый способен видеть вещи «правильно».

Правда, это не гадамеровская версия. Он же полагает, что гуманитарные науки в конце XVIII — начале XIX века еще находятся в русле старой традиции, один из центральных моментов которой — герменевтический круг, или требование понимать часть из целого и уточнять понимание целого через лучшее понимание частей. Гадамер ссылается, в частности, на Дж. Вико, жившего в «нетронутой традиции классического образования» и утверждавшего, что человеческий дух узнает себя в других и поэтому в истории духовное познание не приближается к божественным формам, как в природе, но познает свои формы. Поэтому оно снова и снова обращается к себе самому, уточняя и проясняя себе себя. В результате триумфов естественных наук и сложившегося в них стиля мышления от гуманитарных наук, от опыта истории начинают требовать «естественности». Это сводится к тому, что «то, что видят одинаково, понимается за счет этой одинаковости, а то, что видят по-разному, понимается исторически»<sup>4</sup>. И круговое движение от текста к жизненным обстоятельствам даст ключ к искажениям. Именно в XVIII веке рождается знаменитая историческая критика (прежде всего Библии), основной тезис которой — связь авторов с их временем. Аберрации в общий всем смысл вносятся особенностями видения мира данным конкретным человеком (его уникальность и обоснует романтическая метафизика индивидуальности).

Можно возразить, что неологизм «точка зрения», возникший в Лейбницевоу школе и использовавшийся и Х. Вольфом, и И. М. Хладениусом и другими, вначале вовсе не подразумевал исследование особенностей человеческого духа вообще и тем более сравнительно-исторических исследований. Не предполагал он и обязательного герменевтического круга. Он лишь обозначал те искажения, которые неизбежны при любом человеческом взгляде на мир. Не случайно и отец эстетики Баумгартен начнет свою знаменитую книгу с обсуждения того, какие искажения могут вноситься в правильное

---

<sup>4</sup> Gadamer H. G. Wahrheit und Methode // Gadamer H. G. Gesammcltes Werk, — Bd. 2. — S. 185.

видение вещей. Хладениус же четко обозначит место проблематики «неправильного видения» — «сразу после учения о душе» — и даст строгое определение этого нового понятия: «Точка зрения — внешнее и внутреннее состояние зрителя в той степени, в какой оно является определенным видом восприятия и рассмотрения имеющих место вещей»<sup>5</sup>.

Заметим, что здесь словосочетание «точка зрения» еще не означает произвольного комбинирования, и в этом сказывается влияние Лейбница. С новой постановкой вопроса — вещь представима через совокупность качеств — Лейбниц не спорит, но, в отличие от других адептов науки Нового времени, не видит оснований для разрыва со «старыми философами». Он спокойно заметит — «понадобилась бы книга величиной с земной шар, чтобы объяснить, какое отношение может иметь какое-либо воспринимаемое тело к элементам, даже если бы они существовали на самом деле и были бы познаны»<sup>6</sup>. Поэтому мы приходим не к простейшим элементам, или качествам; мы работаем с простейшими при данном способе разложения, или анализа. Но чтобы не ошибиться в анализе, надо сначала прояснить себе суть анализируемой вещи, — а это-то возможно только в силу изначальной сопричастности всего — в силу мировой гармонии. Знаменитые пассажи о монаде как зеркале Вселенной будут перетолкованы учениками в определении точки зрения — именно степенью причастности души к сути мира и диктуется видение его. Понятие «точка зрения» еще связана с философией логоса. Кант же придумает для фиксации этих искажений специальный термин — «мировоззрение».

Итак, гуманитарные науки зачарованы успехами естествознания, но первое, с чем они имеют дело, — это «точки зрения». Пафос Просвещения — поиск «правильных» точек зрения и «настройка» по ним своего видения. Именно в этом видят свою задачу Дидро и Даламбер, берясь за создание «Энциклопедии» — свода правильных (и, кстати, единственно возможных — ведь они представляют мир так, как он есть) точек зрения. В каком порядке их приводить — неваж-

<sup>5</sup> См.: *Chladenius I. M. Allgemeine Geschichtswissenschaft.* — Leipzig, 1752. — Kap. 5, par. 12.

<sup>6</sup> *Лейбниц Г. В. Соч.* — Т. 3. — М., 1985. — С. 312.

но, можно и в алфавитном. И их странная уверенность, что знание исцелит моральные недуги, понятна — ведь настройка на это правильное видение есть попадание в изначальную суть мира.

Возникает «теоретико-познавательная постановка вопроса» (и сам термин «теория познания», кстати) — какие законы комбинирования идей определяют наше видение мира и каков их корень. Человеческий дух впервые может быть отделен от логоса, с которым он был связан во всей предшествующей европейской традиции, начиная с греков. Правила комбинирования, представления вещи в мышлении становятся центральной проблемой; вопрос об источнике этих правил вторичен. Гадамер заметит, что даже гегелевская спекулятивная философия — «неудачный компромисс с научностью Нового времени».

Если задача естественных наук — представить «правильное» видение вещи, то задача гуманитарных — показать, какие искажения и почему вносятся различными «психофизическими» существами. Мир становится предметом, в том числе предметом языка. Есть общая для всех реальность сама по себе, которую каждый конструирует, точнее, реконструирует в своем воззрении на мир. Но и сам язык тоже представляется предметом! Ведь исходным моментом анализа является «фиксация» этих искажений, мировоззрение. Оно тоже есть предмет. Получается, что смысл нужно искать непосредственно в структурах языка!

На рубеже XIX—XX веков складывается стройная система методов в гуманитарных науках. Текст понимается как закрепленное в языке мировоззрение. Представление текста как мировоззрения предполагает расшифровку текста, то есть идею, что ключ к тексту — не в нем самом, а «за ним». Если текст отождествляется с мировоззрением, то есть, по формулировке Ипполита Тэна, текст есть «снимок с окружающего и признак известного состояния умов», то он должен быть понят, с одной стороны, через особенности конструирования мира человеком. С другой стороны, текст может быть представлен через те реалии, которые он описывает; Г. Шлиман с его идеей воспользоваться текстом Гомера как источником географических сведений был возможен только в XIX веке, только тогда. Когда текст стал пониматься как мировоззре-

ние. Критика источников, натурализм и историзм — следствие этого отождествления текста с мировоззрением.

Кроме того, понимание текста как мировоззрения позволяет распространить его на всю культуру. Не только речь или письменные источники, но и картины, музыкальные произведения и другие творения человеческого духа начинают пониматься как видение мира человеком, как «сетка», наброшенная на мир — то есть как определенная знаковая система, несущая информацию.

Ситуация в гуманитарных науках на рубеже XIX—XX веков в чем-то была похожа на ситуацию в физике. Основные открытия сделаны, и задача ученых — развить их с тем, чтобы достроить универсальную и всеохватывающую науку о мире. Фундаментом служила идея текста как мировоззрения; исследования же процесса творчества, с одной стороны, и социальных реалий — с другой, были теми универсальными ключиками, которыми открываются все дверцы в сложном здании человеческой культуры. Заметим, что идея текста как мировоззрения является следствием идеи «системы природы», той универсальной сетки признаков, которая дает доступ к каждой вещи. Психологизм, историзм, отнесение к реальности и факту — это методы гуманитарных наук, вырастающие из идеи «картины мира», или той самой универсальной сетки качеств, посредством которой может быть представлена любая вещь.

Увлекавшийся литературой Гадамер вследствие этого выбирает не филологический, а философский факультет — ведь на филологическом речь шла о структурах языка, а его интересовало языком говоримое.

Свое отношение к языку Гадамер пытается выразить теоретически.

Трактовка текста как зафиксированного в языке мировоззрения породила ряд серьезных проблем. Если исходить из предпосылки, что текст надо расшифровать, искать за ним автора и реконструировать реалии, отражением которых он является, то невозможно объяснить, зачем большинство людей обращаются к текстам, — ведь научные интересы историка или психолога могут не руководить ими вовсе. Мы наслаждаемся Гомером, не зная ни о реалиях жизни Греции того времени, ни о спорах о фигуре Гомера (вопрос — один автор, три автора или школа гомеридов творила эти тексты, —

вовсе не обязательно ставится каждым читателем этих произведений). «Текст говорит что-то важное для меня», — эта простая формулировка улавливает принципиальный момент — именно диалог о жизненно значимом и для автора, и для читателя, слушателя заставляет обращаться к тексту.

Идея же диалога оказалась внутренне противоречивой. Модель понимания текста — это «встреча» двух мировоззрений. Насколько и как они совпадут? Тезисы погружения в автора и отказа от собственных посылок, равно как и идея превосходства последующих поколений над предыдущими и почти автоматического «считывания» ими принципиальных смыслов догматически предполагают в качестве своих посылок, во-первых, единое смысловое поле культуры, не проблематизируя его. Во-вторых, предпосылается «совпадение» в бытийных смыслах разных людей. По сути дела исключаемые идеей текста как мировоззрения посылки неявным образом учитываются, а это говорит о недостаточности понимания текста просто как закрепленного в языке мировоззрения.

Если же ставить вопрос именно об этом жизненно значимом, о тех бытийных смыслах, которые и обуславливают «жизнь» текста, возможность и обращения к нему, и понимания его другими людьми, то вопрос выводится на философский уровень, а категории — понимание, интерпретация, герменевтический круг и другие — становятся философскими категориями. Текст предстает уже не сеткой смыслов, которые надо расшифровать путем обращения к внетекстовым реалиям, а моментом, фазой свершения понимания. В строгом смысле слова «текст не есть, а текст думает» (Х. Г. Гадамер).

Что же такое текст в таком случае? Традиционно понятие «текст» подразумевало некоторую связность (вспомним этимологию данного слова), обладающую устойчивым смыслом. Причем если первоначально речь шла о связности на уровне фразы, то затем требование целостности начинается применяться ко всему произведению (родившееся в XV веке и сформулированное Матиусом Флациусом правило «сначала прочти текст от начала до конца»), затем — к корпусу произведений одного автора (Ф. Аст, Ф. Шлейермахер), а впоследствии — и к культурной эпохе, и к культуре в целом (В. Дильтей, М. Бахтин и др.). Смысл же первоначально занимал своеобразное место — связность текста помогает не



промахнуться мимо смысла, как бы наводит нас на него. Смысл не вплетен в текст подобно тому, как вплетены в него слова, но и не свободен от текста и открывается только благодаря ему. Достаточно вспомнить метафорику этой связи «смысл вырастает из текста», «рождается при чтении текста», «связность текста отсылает нас к чему-то другому», «понимание текста есть созвучие в смыслах» и т. д. Однако всегда существовал «пробный камень» смысла — либо мировая гармония, либо божественное откровение, либо, наконец, объективная реальность. Заметим, что идея текста как мировоззрения заставила считать именно языковые структуры непосредственными «представителями» смысла, практически искать его непосредственно в них.

Теперь же смысл сохранил свое особое положение, (он, напомним, «вырастает», «формируется» и т. д. при чтении текста), но потерял устойчивую основу, с которой можно было согласовываться при его постижении. А связность текста диктовалась единством смысла. Теперь мы наблюдаем проблематизацию презумпции доверия к связности текста.

Можно считать вполне доказанным положение, что связность на уровне фразы установить нельзя (достаточно вспомнить пример со знаменитыми «пустыми бочками из-под бензина», подтолкнувшими к созданию гипотезы лингвистической относительности), — связность на уровне фразы отсылает к иному уровню организации текста.

Связность произведения возможна, если мы вводим особую фигуру — фигуру автора; ее введение ничем, кроме сложившейся организации культуры, не обосновано. Понятие «автор» и понятие «текст» — две стороны одной медали. Они появляются вместе в аппарате гуманитарных наук в эпоху Ренессанса и обозначают по сути один и тот же феномен: приобретение текстом замкнутости, цельности, которых до этого не было. Ведь у текста появляется «источник» — индивид, который чувствителен к единым всем идеям особым образом. Поэтому необходимо понять его замысел, чтобы понять текст. Постепенно этот ретранслятор общих всем идей уточняется до «точки зрения», а затем и до индивидуальности XIX века — замкнутой и отличной от других. Текст — ее воззрение на мир, тоже уникальное, хотя и имеющее общее основу — ту самую единую для всех реальность.

Но вправе ли мы в современных условиях говорить о лишь по-разному отражаемой реальности и общем и особом в принципах ее конструирования? Тот самый автор, который создает свою картину мира, которая, будучи закреплена в языке, и является текстом, оказался сначала социальным существом — то есть видящим мир не «чисто» и «свободно», а через навязанные социализацией социальные практики. Кроме того, он оказался не совсем рациональным существом (новации австрийского психиатра З. Фрейда были первой ласточкой). Сначала обнаружилась сфера бессознательного, то есть непосредственно не представленных в сознании субъекта психических процессов (причем речь шла не только об индивидуальном, но и о коллективном бессознательном). Параллельно обнаружилась и новая сфера анализа — телесность как особый способ организации мира человека, преодолевающая дихотомию материального и духовного, некая исторически определенная «матрица» разворачивания мысли.

Кроме того, граница условного и реального в XX веке становится слишком зыбкой. Прежде всего, мы имеем дело с постепенной унификацией режима, образа жизни, обихода и культуры потребления и — что более существенно — с планетарным масштабом, который будет задан данной культуре в качестве меры — все происходящее на всей планете понимается по аналогии с собственным опытом — и не остается уголка на земле, где наши механизмы понимания давали бы сбой. Мы можем объяснить и понять все. Раньше в европейской культуре понимание все-таки предполагало внимание к особенностям и отсутствие единой рационализируемой мерки, по которой можно мерить мир. Когда лермонтовский Максим Максимыч говорит про Казбича: «Конечно, поихнему, он был совершенно прав», он не перестает считать Казбича бандитом; представить же в его устах риторику общечеловеческих ценностей — и либо призыв признать право на свободу черкесов, либо наоборот, призыв к уничтожению всех бандитов определенной национальности — все-таки невозможно. Двадцатый век как раз грешит такими универсально-понимающими мерками — особостей нет, все может быть рационализировано и по этому рационализованному стандарту оценено.

Однако такое универсальное понимание чревато серьезными проблемами. Теперь их узловой пункт все чаще обозначают термином «квазиреальность».

Представители европейского постмодерна (прежде всего Ж. Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, У. Эко) ставят тему квазиреальности в центр обсуждения. Понятно, что всегда существует некоторая условность образов, в которых и эпоха, и отдельные люди выражают себя. И «каждая эпоха имеет свой постмодерн» — то есть состояние, когда условность образов осознается и должна быть показана. Модерн бунтует против сложившихся образов, но оказывается столь же тоталитарен, как и образный строй, против которого он бунтует, — потому что претендует на выражение единственной истины. Постмодерн скромнее — он не дает ускользнуть истине, ибо, порождая образы, он одновременно подчеркивает их условность.

Однако квазиреальность последнего столетия оказывается не столь уж легко преодолимой. Оперативность и скорость коммуникации не дают запаса времени на прочтение и осмысление сообщений, к тому же толкая к обезличенности информации. Информационное сообщение тяготеет к краткости и претендует на полную объективность. Однако что это за реалии, которые стоят за текстом? Слушая сообщение о боевых действиях на другом континенте, мы, с одной стороны, просто доверяем им, не имея возможности их проверить. С другой — это сообщение, затрагивая нас, является скорее «условно-событийным» — мы не видим эту боль и кровь и не всегда ее домысливаем. Нередко сообщение просто «принимается к сведению».

Однако это безобидное на первый взгляд явление имеет серьезные последствия — в статус условно-событийного может попасть что угодно. Спеша на работу и увидев издали автомобильную аварию, мы фиксируем это краешком сознания, и далеко не всегда появляется мысль о том, что там, может быть, нужна наша помощь. Событие аварии в данном случае переводится в ранг «условного события», аналогичного тому, которое мы видим на экране телевизора, компьютера или о котором читаем в газете. Граница реального и «условного» становится все более зыбкой. Нашумевшие откровения американского летчика, сравнивавшего свою бомбардировку (вполне реальную) с компьютерной игрой-стрелялкой и ста-

вившего выше красоту взрывов своей бомбардировки, а не компьютерной — яркая иллюстрация этой «утраты социальности». Речь, однако, не идет о полностью виртуальном мире — ведь так или иначе «доступ к реальности» есть у каждого — мы в состоянии отличить, допустим, реальное дерево от его любых имитаций и уж тем более живого человека от робота. О полной подмене реальности речи нет — вопрос стоит иначе: в определенной общности существуют «каналы восприятия» реальности, из-за движения по которым далеко не все, что происходит, будет увидено и осмыслено человеком. Реальность не будет одной и той же.

Похоже, что при анализе современного текста мы просто не имеем права апеллировать к единой для всех реальности. Значит, совпадения — либо совпадения в дискурсивной практике, либо чудесные созвучия. Текст в таком случае представляется как одновременно глобальный и локальный, этакий всемирный разговор в ожидании Годо. Он отсылает ко всему корпусу культуры и в определенной мере созвучен с ним, но организует смыслы в рамках своего дискурса, причем не только в соответствии с общими практиками, но и своим, особым образом.

Поэтому и автор становится, как это ни парадоксально, одновременно универсальным и локальным. Как методологическая фигура, он теряет замкнутость и согласованность, свойственную индивидуальному миру, и отсылка к замыслу автора кажется не совсем правомерной. Но он по-прежнему вливается в общий хор по-своему. Специфика дискурса должна быть учтена.

Что же касается следующего уровня текста — уровня единства культуры, то оно может быть представлено традиционно — как единство смысла, показывающегося нам разными гранями; однако другая модель — гипертекстовая, представимая как ризома, когда предполагается отсутствие стержневого смысла и возможная взаимоперекличка любых смыслов культуры, имеет не меньше оснований, если мы не держимся за старую идею единой для всех реальности и одинакового доступа к ней (о ее пересмотре см. выше).

Поэтому жажда всевозможных вариаций и экспериментов является характерной чертой именно XX века — речь идет о поиске «места» смысла. Это к тому же время манифестов

о смерти или убиении (начиная со сбрасывания Пушкина с парохода современности и отправки академического искусства на пенсию до недавней смерти автора, а вслед за ним и человека). Размывание законов текста и жанра и даже поиска а-стилевого единства — тоже важная характерная черта.

Нарочитое отсутствие последовательности в изложении, претензии произведения быть просто регистрацией жизненного опыта и понимания жизни конкретным человеком, похоже, стали стилевой особенностью текстов XX века. Сближение литературы и философии становится неизбежным, так как речь идет не о построении целостной системы мира, а о попытке «поймать» это рождение смысла как основной задаче.

Но если связность текста диктуется как раз «местом» смысла, то где оно? Ведь даже популярность слова «дискурс» прямо указывает на центральность вопроса о связи текста и смысла. Вот одно из возможных определений: дискурс — «жест бессмертия без субстанции»; высказывание — не фраза, не пропозиция и не речевой акт, а «функция существования, принадлежащая собственным знакам, исходя из которой... можно решить, порождают ли они смысл, согласно какому правилу располагаются в данной последовательности..., знаками чего являются и что осуществляется в процессе их формирования»<sup>7</sup>.

Мы встречаемся с двумя экстремальными попытками, — с одной стороны, отделить смысл от текста совсем — концептуальное искусство, предполагающее обязательное дополнительное объяснение смысла произведения (само по себе оно не все может сказать!) является ярким тому примером.

С другой — делаются попытки эту связность не принимать на веру и практиковать (просто понимая тексты), а найти опосредующие звенья, которые ее бы позволили объяснить (от генеративной грамматики через всевозможные коммуникативные прагматики к идее ситуации как ключа к пониманию смысла). Результатом будет простой показ (шоу) конкретной ситуации понимания, образцов чему в современной культуре много (бартовский «Сарразин»).

Можно констатировать, что понятие «текст» оспорить не удастся. Оправдание его методологической применимости, —

<sup>7</sup> Фуко М. Археология знания. — Киев, 1996. — С. 88.

во-первых, сама пока существующая возможность коммуникации в культуре (хотя бы в разговорах о погоде) — она требует признания хотя бы одного текста — культуры в целом. Во-вторых, существование в культуре «высоких текстов», что показывает существование внутренней неоднородности этого единого текста культуры и особые связи текста и смысла.

С последним и связаны методологические новации ХХ века — это проблема порождения смысла, его процессуальности (в том числе и при понимании текста). Речь идет о проблематизации метафорически описанной и, строго говоря, пока не проясненной связи текста и смысла.

Но почему возможны совпадения в «думании», эти созвучия? Гадамера, да и всю школу феноменологической герменевтики часто обвиняют в «оптимизме смыслов». Имеется в виду следующее — благодаря наследию феноменологии, феноменолого-герменевтическая школа полагается на существование смыслов, «которым вверяемся», и в результате вопрошания мы попадаем в их поле, «запаздывая с нашим желанием узнать, чему же мы должны верить» (формулировки Х. Г. Гадамера). Грубо говоря, достаточно подлинно мыслить — и мы попадаем в общее для всех поле смыслов, и совпадение в этих смыслах (взаимопонимание) перестает быть проблемой. Причем на коварный вопрос — где критерии «попадания» в этот смысл — герменевтики отвечают апелляцией к очевидности. «К примеру, когда мне с пристрастием перед моим подъемом к вершинам задают вопрос: “А какими критериями вы руководствуетесь, интерпретируя стихотворение?”, я отвечаю: “А, для этого нужен критерий? А я полагал, что нужен человек”. Речь идет о том, что в стихотворении, которому человек внимает, ему что-то нравится, что-то совпадает в них», — так комментирует свою позицию по этому вопросу Х. Г. Гадамер<sup>8</sup>.

Вслед за апелляцией к очевидности делается и второй шаг, афористически выраженный в переделке философами названия классической книги «Истина и метод». Коллеги в шутку, оппоненты серьезно называют ее «Истина, но не метод». Так ли я ищу, где регулятивы вопрошания о смысле? —

---

<sup>8</sup> Я — человек диалога (интервью с Х. Г. Гадамером) // Вестник Моск. ун-та. — Серия 7. Философия. — 1998. — № 5.

эти вопросы вообще бессмысленны — искомый бытийственный смысл диктует движение в своем поле, которое не поддается представлению в качестве процедуры. Гадамер писал в автобиографии, что одним из непосредственных стимулов к поиску своего пути было впечатление скуки от диссертаций по гуманитарным дисциплинам, Открывая диссертацию, видишь блестящую методическую проработку проблемы, которая, однако, оказывается никчемной, потому что знаешь, как будет исследоваться эта новая область, и диссертация оказывается приложением известной методики к пока не исследованному кругу проблем, по сути только добавляя информации и не помогая понять что-либо. А как раз последнее хотелось бы считать гуманитарным знанием. Ведь именно напряжение движения в поле смысла, тот самой смысл-со-мыслие и «держит» повествование.

Аргумент Э. Тugendхата<sup>9</sup> о том, что М. Хайдеггер отождествляет несокрытость бытия с изначальной сущностью истины, а оснований для этого нет, заставляет Хайдеггера внести корректуру — просвет бытия не есть еще истина, но есть условие истинных и ложных предложений. Однако зависимость эта односторонняя — именно причастность сути дает возможность истинных предложений. Сама структура предложений и правила дискурса вторичны и не могут направлять это бытийственное просветление. Оно же имеет свою судьбу — отсюда вновь темы о судьбе бытия у позднего Хайдеггера. Гадамер же не апеллирует к судьбе бытия, но полагает неразрывной традицию, просто не воспринимая вопросы о возможности ее прерывания. Общее поле смыслов диктует единство традиции, ведь традиция буквально (вслушайтесь в звучание слова!) — передача сказанного о сути, и уже это объясняет ее единство. И «плох тот герменевтик, который полагает, что за ним останется последнее слово».

Аналитические корректуры к хайдеггеровско-гадамеровской постановке вопроса о смыслах бытия, делаемые следующим поколением этой школы — представителями «философии дискурса» в Германии (прежде всего К. О. Апелем и Ю. Хабермасом), сводятся к попытке сделать зависимость

---

<sup>9</sup> См.: *Tugendhat E. Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger.* — Berlin: de Gruyter, 1970

просвета бытия и суждений двусторонней, признать существование неких правил коммуникации (дискурсивной или нравственной — здесь стратегии критиков разнятся) социума, делающих возможным причастность к сути в рамках коммуникативного взаимодействия по этим правилам. Гадамера в построениях Апеля и Хабермаса смущали прежде всего две вещи — идея равного доступа к языку («утопия», — коротко парировал Гадамер), а также тезис о том, что идущая в истории человечества выработка правил коммуникации позволит облегчить доступ к смыслу (но ведь овладение правилами возможно в рамках уже состоявшейся коммуникации, уже свершившегося понимания — иначе речь идет не о языке и не о коммуникации; в таком случае мы не вправе рассматривать язык в отрыве от субъекта, осознанно или неосознанно предпосылать своему анализу тезис о том, что субъект благодаря следованию правилам коммуникации очистит, «улучшит» свое видение мира, — ведь, коммуницируя, он понимает, изменяясь, и, изменяясь, понимает, — а игнорирование этого момента приводит нас опять к тем самым объективным структурам языка и тому самому независимому от них рациональному субъекту, которые создал XIX век).

К аргументам аналитической философии языка добавляется философское озорство постструктурализма (М. Фуко, Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деррида<sup>10</sup> и др.), — а что если то, что вы ищете, вообще не находимо? Постструктуралистские ходы должны быть услышаны хотя бы потому, что апеллируют к такого же рода очевидностям и к культурной истории, что и феноменолого-герменевтическая школа. На идее схватывания принципиального, основного, «держашего» в означивании основаны допущения и о границах текста, и об авторе как инстанции, диктующей единство текста. И если ставить это «схватывание» под сомнение, то границы текста приобретают условность, а вместе с ними — и границы интерпретации, критерии ее адекватности. В этом случае текст предстает как не имеющий жестких границ и оси организации (для выражения этого и вводятся понятия гипертекста и ризомы), и любая стратегия его воспроизводства будет приемлема. Конечно, не

---

<sup>10</sup> Публичная полемика состоялась в 1981 году. См. об этом: *Text und Interpretation* / Hrg. Von Ph. Forget. — München, 1984.



весь постструктурализм столь радикален — о сохранении фигуры автора говорит, в частности, М. Фуко, аргументируя это, во-первых, невозможностью в европейской культуре иначе ввести разнородность дискурсов; во-вторых, уже наличием в самом строе европейских дискурсов субъекта, — например, любое европейское литературное произведение предполагает возможность характеристики персонажа через знаки, им подаваемые (фразы, особенности одежды, стиля поведения), и других способов характеристики героев европейская литературная традиция пока не выработала<sup>11</sup>. Даже «подвешивая» знаковость этих фраз (разговоры в ожидании Годо), она не может избавиться от того, что кто-то их производит и что-то они обозначают.

Однако даже менее радикальный Фуко является оппонентом герменевтики, апеллирующей к традиции и тем самым стремящейся остаться, с его точки зрения, в рамках историко-трансцендентной традиции XIX века, в рамках «истории идей», которая ориентируется на значение, единство, оригинальность, творчество. Историки искали неисчерпаемый кладезь значений, являющийся ядром культуры (так как она мыслится единой) и реализующийся в разных эпохах и у разных авторов (так как имеют место творчество и оригинальность)<sup>12</sup>.

В единственной публичной полемике Ж. Деррида и Х. Г. Гадамера, состоявшейся в 1981 году, последний пытается отстоять то самое поле смыслов, которому мы вверяемся. Его аргументы можно представить следующим образом.

И постструктуралисты, и представители феноменолого-герменевтической школы едины в несогласии с идеей текста как мировоззрения. Появившаяся в Новое время метафора «книга Природы» (текст природы, язык природы и т. д.) подчеркивала существование текстуры, или сетки смыслов, определяющей природу, которую и предстоит постичь исследователю — независимому, отделенному от мира наблюдателю. Эта сетка становится единственным посредником человека и мира. Текст понимается как закрепленное в знаках мировоззрение.

<sup>11</sup> См.: Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине. — СПб., 1999.

<sup>12</sup> См.: Фуко М. Археология знания.

Такое допущение предполагает именно расшифровку текста, то есть подход, предполагающий, что ключ к тексту находится не столько в нем самом, сколько «за» ним. Если текст отождествляется с мировоззрением, то он должен быть понят, с одной стороны, через особенности его конструирования именно этим человеком, — отсюда психологизм как основной метод исследования произведений в XIX веке. Если же предполагать за текстом то самое индивидуальное бытийственное вопрошание, то «слушающий направлен тем, что сообщает ему речь, и здесь... ход самой действительности освобождается от выговаривания»<sup>13</sup>. Здесь мы встречаемся с той ситуацией, когда есть как бы свечение смыслов — не видно слов, не видно, как текст сделан, — зато ясно, что он говорит. И еще блестящее определение Гадамера: «Интерпретация классического текста — опознавание структуры временности, которая есть в каждой речи. Говорят о присутствии — его нельзя понимать метафизически — современность наличного или объективирование... Текст не есть — текст думает, и свершающееся есть только в появившемся слове»<sup>14</sup>.

Таким образом, речь не идет о вечных смыслах, говоримых и недоговариваемых (и до конца не проговариваемых в принципе) — а именно о вовлеченности в создание, и о причастности смыслам, имеющей место только через эту вовлеченность в создание, в рождение слова здесь и сейчас. Это не чуемая врожденная соотнесенность со смыслами — и не метафизическое предшествование их. Не старческой сентиментальностью Гадамера объясняется цитирование Гете: «Нет более высокого и чистого наслаждения, чем позволить себе — нет, не декламировать Шекспира, — а родиться в себе и в своем голосе его цитатам».

Итак, именно сотворчество как единственная возможность сопричастности смыслам. И ценность «не привешивается, а создается». Поэтому «истолкователь, знающий о своем деле, исчезает, и говорит текст»<sup>15</sup>. Смыслы — то, что понято и выражено. Но как многое остается несказанным! Языковость —

<sup>13</sup> *Gadamer H. G. Text und Interpretation // Gadamer H. G. Gesammelte Werke. — Bd. 2 — S. 352.*

<sup>14</sup> *Ibid. — S. 356.*

<sup>15</sup> *Ibid. — S. 360.*

способность к мечтам, — не раз повторял Гадамер вслед за П. Валери.

Подходы к анализу текста в XX—XXI веках роднит идея процессуальности смысла и невозможности предпослать общие «основания» этому смыслу (в предшествующие века роль таких оснований выполняли мировая гармония, Бог или объективная реальность). Структурирование же текста определяется его смыслом, поэтому текст потерял и жесткие границы, и единую логику анализа. Пересмотр традиционных методологических фигур, связанных с тезисом о существовании общих оснований текста (например, таких, как границы текста, автор, замысел или идейное содержание), и полифоничность заменяющих их стратегий, конечно, не случайны.

Конечно, такие рассуждения не могли не спровоцировать Деррида на ответную реплику — убежденность в наличии этих смыслов приводит к идее привилегированного доступа к смыслу и ранжированию дискурсов по степени правильности, которое имеет нехороший душок — есть «самый правильный» дискурс. А это уже — добрая, хорошая воля к власти.

Постструктуралисты сосредотачиваются не на умолкающем интерпретаторе и говорящем тексте, а на множестве коммуникационных кодов. Мы имеем дело с образами, но нет той основы, к которой было бы позволительно отнести этот образ, если рассуждать корректно. Поэтому отнесение к образу — это навязывание одного кода, одной интерпретационной модели. Мнимый реализм этих образов и эпизодов может не иметь ничего общего с сутью мира. Реальность есть консенсус (соглашение) относительно познаний и обязательств партнеров. И индивид становится «фрагментированным» — исчезновение события ведет к утере границы реального и условного.

Герменевтика действительно оказывается нечувствительной к проблематике фантазмов, ложных сознаний и т. д. Либо смысл есть — тогда есть понимание благодаря сопричастности смыслам и сотворчеству. «Не загадочное родство душ, а причастность общему смыслу», — часто встречаем мы на страницах «Истины и метода». А если смысла нет, вести речь о чем-либо бессмысленно.

И еще одна проблема герменевтики, связанная с ее «оптимизмом смыслов», — проблема другого. «Человек понимает

иначе, если понимает»<sup>16</sup>, — к обоснованию этого тезиса приходится возвращаться вновь и вновь. В «Бытии и времени» Хайдеггер начал эту тему — своими тезисами о заброшенности и т. д. Однако обоснование, данное впоследствии, после знаменитого поворота — обоснование через введение своего мира и т. д., большинство единомышленников Хайдеггера склонны назвать мифологичным. Гадамер пытается говорить о «наглядной силе языка» и языке как разговоре. «Разговор с преданием — действительно разговор, ... ибо язык истолкования — не язык текста, смысловые подразумевания которого надо раскрыть истолковывающему»<sup>17</sup>. Поэтому-то интерпретация текста — это опознавание структуры временности, которая есть в каждой речи. Итак, именно сотворчество — ключевой момент обоснования инаковости другого (а неразрывность традиции и своеобразный трансцендентализм школы Гадамера, конечно, оспариваются другими направлениями современной герменевтики).

Но ведь действительно есть то, что делает человека человеком. Все попытки выразить это ограничены по определению. И только стихия понимания есть явность этой человечности. Гадамеру, кажется, действительно удалось дать нам это понятие.

<sup>16</sup> Gadamer H. G. *Gesammelte Werke*. — Bd. I. — S. 321.

<sup>17</sup> Gadamer in *Gespraech*. — Heidelberg, 1993. — S. 30.

---

А. А. КОСТИКОВА,  
*кандидат философских наук*

## АНОНИМНОСТЬ: ЦЕННОСТЬ И ЦЕНА

**П**ОСТМОДЕРНИЗМ пониматься может по-разному и предлагаемый взгляд не претендует ни на полноту, ни на к ч ь с ь, с у. В п с . . р з с выглядит таким образом — даже оценка самого постмодернизма. В этом смысле термин «постмодернизм» вызывает неоднозначную трактовку и отношение. Это не четкое определение, «-изм» — фиксация какого-то также четко очерченного философского явления, связанного с определенными именами и определенными произведениями, а скорее попытка передать дух, атмосферу новейшего философствования, некий императив времени. В этой атмосфере растворились многие проблемы философии и привычные темы зазвучали по-новому.

Проблема автора, даже в концепциях, которые не артикулировали ее, существовала всегда и, как правило, оказывалась частным случаем подхода к таким глобальным философским вопросам, как соотношение объективного и субъективного, общего и единичного. В зависимости от решения этих вопросов автор рассматривался в оппозиции то к предмету, то к читателю, то к другим авторам. Вся история западноевропейской философии демонстрирует существование этого противопоставления в самом понимании проблемы. Автор понимается прежде всего как реализовавшая себя в творчестве личность, уникальная, неповторимая, самоценная. Хотя мы говорим только о европейской традиции и, если хотите, европейском культе Автора. В философских школах, появляющихся практически одновременно в Древней Индии и Древнем Китае, представлены принципиально иные взгляды на значимость индивида и на природу творчества: самое схематичное их изложение демонстрирует смысл личного или в реализации типического, высшего, общественного, как в древне-

китайских концепциях, или в растворении в безличном, как в древнеиндийских концепциях. Восточная философия первой дает пример негативного решения вопроса авторства, решая апофатически целый ряд философских проблем, с ним связанных: проблему субъекта и роли личности в истории, проблему индивидуального характера интеллектуальной, творческой, политической деятельности, наконец, проблему имени. Именно здесь мы впервые знакомимся со значимостью анонимата, значимостью отсутствия, в самом первом смысле, значимостью отсутствия имени, отсутствия слова для четкого, однозначного — индивидуализирующего определения. Философия, не отдавая вполне себе отчета, формулирует проблему наименования как проблему собственно философскую<sup>1</sup>. Анонимность, то есть отсутствие имени, не означает бессмысленности, а, наоборот, указывает — апофатически, то есть через перечисление отсутствующих признаков и характеристик, — на высший смысл и высший закон. Таков Брахман, согласно Упанишатам, таково Дао, согласно идеям Лао-цзы. «Благородный муж» конфуцианства, «наилучший правитель» даосизма, «просветленный» буддизма не имеют имени собственного, своеобразный, различный, согласно различным школам, отказ от него — первый этап самосовершенствования, но они — основа мудрого порядка, в этом контексте не важно, идеального или реального.

Западноевропейская философская традиция не сразу пришла к формулировке проблем самосовершенствования, и, тем более, к их решению в таком нетрадиционном для себя антииндивидуалистическом ключе. Разумеется, можно по-разному интерпретировать историко-философский материал, но, европейская философская наука со времен «пифагоровых штанов», древнегреческой мифологии судьбы, «просто Диогена» и суда над Сократом была персонализирована. Даже в своих радикально-релятивистских вариантах античная философия прибегала к «революционной» абсолютизации индивидуального, как, например, протагоровская «мера всех вещей».

<sup>1</sup> Исключением можно считать идеи Конфуция о «переименовании», то есть возвращении на практике, в поведении людей к первоначальному смыслу имён-функций: именоваться правителем означает одновременно быть мудрым и справедливым, именоваться женой означает быть верной и нежной и так далее.

Субъект — то устойчивое, пусть и множественное, на что могла опереться философия в своих поисках Истины. В христианской философии, в отдельных источниках, чаще мистических, появляются иные модели мировосприятия — растворения индивидуального в Абсолюте, слияния с Единым, отречения от индивидуализирующего рассудка. Это отдельная, очень интересная тема для изучения, но не она, разумеется, является центральной для самой средневековой философии. Философия сердца и философия ума, религиозная или светская, в рамках европейской традиции, дополняя друг друга, формировали философию субъекта. Но, как это ни парадоксально, именно противостояние веры и знания, в более широком смысле, софии и эпистемы, приводит философию XIX века к так называемому субъективизму и одновременно к осознанию проблематичности традиционного понимания субъекта.

Проблема анонимности, являясь прежде всего зеркальным, а точнее, специфически апофатическим определением, развитием проблемы субъекта, оказывается достаточно иллюстративной. Некоторая отстраненность философов от своих собственных философских концепций существовала всегда: еще Гераклит считал, что его устами вещает Логос. Истина Объективного как бы использует свое Иное. Философы рассматривают изложение своих взглядов как нечто существующее совершенно самостоятельно, независимо от личности, судьбы, имени автора. Первоначально это было связано с объективной природой предмета философии, что означало и объективную природу Истины: в одних концепциях это была природная стихия, в других — природа «согласно разуму», в третьих — Божественный Абсолют. Но развитие науки в Новое время, эпохи гениев-одиночек, авторских открытий и изобретений, политические катаклизмы, связанные с историческими гениями, привели к философскому культу личности и, как реакции, целому ряду антисубъективистских философских концепций XIX века. В философии истории это марксизм, в философии науки это позитивизм — важна представленная информация, а не ее автор, важен прогресс науки в целом, а не личные заслуги и авторство. Идея возможностей человеческого разума в тот момент не связывалась с конкретным его носителем — достижения в той или иной области были интересны прежде всего как достижения всего человечества.

Переосмысление роли субъекта в истории и культуре оказывается одной из насущных задач современной культуры в целом и философии в частности. XX век с его политическими катаклизмами изменил положение отдельного человека, не важно, творца или потребителя, а активно ауторефлексирующая новейшая культура, соответственно, сосредоточила свое внимание на соотношении общего и частного во всех его проявлениях, считая, лишь отчасти справедливо, своей заслугой постановку вопроса о смысле творческого созидания и восприятия. Концептуально это означало прежде всего отказ от классического субъект-объектной схемы как таковой.

Постмодернизм предполагает принципиально новый, не приемлющий статичности и однозначных определений взгляд на мир. Меняется и статус философии: постмодернистская «парадигма» философии парадоксально оказывается началом разрушения парадигмального способа мышления.

Наиболее наглядно это представлено искусством постмодерна, которое одновременно оказалось новым этапом развития искусства и его новой концепцией. Термин «постмодернизм» появился первоначально в теории новейшего, прежде всего неоавангардистского, искусства и культуры. Считается, что первым его употребил — как уничижительную характеристику человека декаданса — Р. Панвиц в работе «Кризис европейской культуры» (1917). В современном значении — как обозначение специфики культуры периода после Второй мировой войны — он появляется в работе Ч. Дженкса «Язык архитектуры постмодернизма» (1975) для определения всеядности архитектурного стиля, появившегося в конце 60-х — начале 70-х годов. Затем термин распространяется на изобразительное искусство как легитимация эксперимента с цветом, формой и даже жанром, на литературу как констатация появления «нового романа» и его влияния на стилистику художественного текста. При всем различии конкретных явлений, относящихся к постмодерну, их сближает негативная характеристика: отсутствие единого метода, преодоление традиционной схемы «мир — художник — зритель (или читатель)».

Постмодернистская культура оказалась наиболее радикально настроена в отношении всех традиционных представлений о самом процессе творчества и роли личности в нем, экстраполировав затем этот пересмотр на всю человеческую



деятельность в целом и участие в нем отдельной личности. С появлением работы Ж.-Ф. Лиотара «Ситуация постмодерна» (1979)<sup>2</sup> термин распространяется и на состояние и перспективы философии как констатация некоего рубежа, уже достигнутого прежде всего французской постструктуралистской философией. Если использовать ставшее символическим выражение представителей Франкфуртской школы «философствовать после Освенцима», то проблема всей новейшей философии оказывалась связана с возможностью теоретизировать о правах и ценности отдельной личности. Но чтобы соединить общее и единичное, нужна новая семантика. Ключом к такой экстраполяции стала философия языка.

Философия в постмодерне понимается как семиотика, одновременно скептически относящаяся к самой себе. Язык оказывается ключом к пониманию мира, но одновременно постмодернисты исходят из того, что язык сам по себе, по выражению одного из теоретиков постмодерна И. Хассана, лжив и неоднозначен. Это пытается показать и Ж.-Ф. Лиотар в полемике с Ю. Хабермасом, считавшим преступления XX века следствием неправильной реализации просветительского проекта построения единого мира и видевшим задачу культуры в восстановлении ценностей модернизма. В интерпретации Ж.-Ф. Лиотара Освенцим — результат самого способа мыслить, свойственного Просвещению и закрепленного в существующих языковых структурах. Только кардинальное изменение восприятия мира может изменить существующее положение дел: переход от иерархии, устанавливаемой метадискурсом «больших нарративов» к принятию множественности самостоятельных и равноправных элементов, существующих в виде полиморфичных и диверсивных языковых игр. Ж.-Ф. Лиотар использует литературоведческий термин, обозначающий повествовательный уровень, то есть определенную — в данном случае иерархическую — организацию текста и закрепленной в нем речевой деятельности. Ж.-Ф. Лиотар имеет в виду отказ от традиционного концепта знака, изложенного прежде всего в работах Ж. Деррида. Пересмотр понятия знака, основанного на оппозиции означающего и озна-

---

<sup>2</sup> Лиотар Ж.-Ф. Ответ на вопрос: что такое постмодерн? // Ad Marginum. — М., 1994.

чаемого, приводит к трансформации многие другие концепты, «поворачивает их против их же предпосылок»<sup>3</sup>. Как не может быть единственно верного варианта интерпретации, так и не должно быть однозначных, а значит, иерархических отношений. Общество, культура «децентрируются». И в этом смысле постмодернистская концепция плюрализации, или, терминами Ж. Деррида, «колониализации», культуры должен обеспечить право каждого на различие, на индивидуальность.

Таким образом, проблема личности оказывается прежде всего проблемой теории повествования и оказывается связана с Текстом. Здесь стоит выделить, не претендуя на полноту, ряд аспектов этой взаимосвязи. Во-первых, условно назовем, «процессуальный» аспект, аспект участия личности в творческом акте, то, что связано с установлением авторства. Во-вторых, «функциональный» аспект: насколько существование текста связано с автором и его замыслом. В-третьих, «авторский» аспект: насколько Текст может быть в принципе творением Автора, насколько в тексте может быть выражен субъект, насколько личность может реализоваться в творчестве. В-четвертых, «читательский» аспект: имеем ли мы дело при чтении текста с Текстом, его Автором или с самим собой.

Несомненно, заслуга постмодернизма, несмотря на все оговорки, связанные с этим термином, заключается в переформулировке проблемы личности именно таким образом. Множество новейших концепций рассматривает проблемы экономики, политики, культуры в этом постмодернистском (что часто не осознается) духе, предполагающем многовариантность и сотворчество человеческой деятельности.

Важнейший аспект «снятия» традиционных противопоставлений объекта и субъекта в рамках философии Текста — концепция безличного Текста и образ «смерти автора», ставший визитной карточкой постмодернизма. Считается, что впервые эта проблема была сформулирована в первом же достаточно репрезентативном сборнике работ французских постструктуралистов 1968 года «Теория ансамбля». Ее поднял в своей статье «Письмо, фикция, идеология» Жан-Луи Бодри: письмо не связано с творчеством отдельной личности, это результат функционирования всеобщего Текста. Но авто-

<sup>3</sup> Деррида Ж. *Позиции*. — Киев, 1996.

ром термина «смерть автора», стоит оценить игру слов, считают Р. Барта, он назвал так статью 1968 года, посвященную объяснению литературного произведения<sup>4</sup>. Насколько тождественны произведение и его автор? Р. Барт считает, что «в письме как раз и уничтожается всякое понятие... об источнике... — та область неопределенности, неоднородности, уклончивости, где теряются следы нашей субъективности...» Автор, по мысли Р. Барта, — фигура имеющая свои исторические рамки, обусловленные идеалами Просвещения, и должен уйти, чтобы «восстановить в правах читателя». Но речь не идет, как прежде о расшифровке текста как сообщении «Автора-Бога». Как писал М. Фуко, «автор — идеологическая фигура, с помощью которой маркируется способ распространения смысла...»<sup>6</sup> Письмо многомерно: «все приходится распутывать, но расшифровывать нечего». Символическая деятельность, то, что Р. Барт называет письмом, существует вне автора и лучше всего это выражено в первобытной культуре шаманов-сказителей: смысл порождается постоянно. К этому пришла литература: в качестве примера Р. Барт приводит Малларме, Валери, Пруста, Бальзака. Усложняются отношения автора с персонажами, иногда они встраиваются в произведение, персонажи оказываются гораздо «богаче» на детали жизни, чем прототипы, меняется временная перспектива. Всякий текст пишется «здесь и теперь», и нет генетической связи между замыслом и смыслом.

Стоит сразу оговориться, что такой пересмотр оказался продолжением, своеобразным, разумеется, многих идей, сформулированных в XIX веке. Смерть Бога, провозглашенная Ф. Ницше, совершенно закономерно оказалась смертью Автора того СуперТекста, в котором мы все находимся, — это и было констатировано постмодернизмом XX века. Когда не может быть Личности, сотворившей Все, Абсолютного Субъекта с однозначной идентичностью, как можно предполагать таковую в отдельном человеческом индивиду? Картина, предстающая перед нами в этом принципиально ново

<sup>4</sup> См.: *Барт Р. Смерть автора // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика.* — М., Прогресс, 1989. — С. 384—391.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> *Textual Strategies.* — London, 1980.

свете, одновременно шокирует, пугает, но и предлагает бесконечную, действительно, множественную возможность фантазии, творчества, творческого видения, фантазийной интерпретации.

Но тогда вставала иная проблема — проблема читателя, проблема индивидуального чтения-творения Текста. Не все постструктуралисты одинаково интерпретировали проблему субъекта. М. Фуко пишет, что «абсолютного субъекта не существует» и речь должна идти о технологиях субъективации, как о деятельности субъекта, которая, как это описывается в поздних работах, и делает человека уникальным. А у Ж. Делёза, например, субъективация рассматривается как «порождение модусов существования», и нет личности в субъекте. Надо отметить, что именно этот вопрос претерпевает существенные изменения в ходе философской эволюции взглядов того или иного автора, особенно в последнее десятилетие. Например, для Ю. Кристевой, и, может быть, для всего французского постмодернистского феминизма, характерно сохранение понимания субъекта как некоей целостности, внутри которой можно найти то, что противостоит репродуцирующим властным отношениям структурам языка — бессознательное, телесное, семиотическое, женское письмо, вагинальный символизм и т. д. По мнению исследователей, прежде всего И. Ильина, это связано с политической ангажированностью и соответственно с необходимостью поиска позитивного решения теоретической проблемы.

Но с уверенностью можно сказать, что ницшеанская идея нового философа оказалась для всего постмодерна значимой и в той или иной степени — для разных концепций — ведущей. Наиболее наглядно это демонстрируют «маргинальные», как это ни парадоксально звучит в рамках разговора о постмодернизме, не классические постмодернистские концепции, как, например, французская «новая философия», предложившая в конце 80-х годов целую программу «интеллектуала нового типа». Этот интеллектуал окажется тем, кто способен сохранить Истину, не претендуя на ее общее принятие. Он будет тем, кто оставит после себя Имя, не претендуя на то, чтобы быть Автором.

Анонимность в постмодернизме понимается специфически: дело не в сокрытии авторства, как это случалось в исто-

рии идей, не мистическое утаивание имени, как это было принято в архаичной культуре. Анонимность оказывается принципиальной позицией отказа от раз и навсегда установленного имени, от фиксированности личностного начала, у многих авторов, от культурной, а значит, социальной, политической, иерархической зависимости субъекта. Но в то же время имя — тот момент констатация своего Желания, своего Я, в котором видится сиюминутный смысл существования субъекта. Имя — то, что создает целый мир, уникальный, неповторимый и, может быть, исчезающий в следующий момент времени. Лучшей иллюстрацией оказывается роман теоретика постмодернистской литературы У. Эко «Имя Розы»<sup>7</sup>. Модные сегодня рассуждения о мифологичности сознания основываются не на его явной утопичности, а на конструктивной способности сознания создавать собственную семантику. В связи с этим творческий процесс присвоения имени оказывается процессом самоформирования субъекта, а точнее, в терминах постмодернизма, «самоидентификации». Миф дает имя, а не реконструирует объект: нет изначального Я, которое можно адекватным образом выразить в имени, имя оказывается моментом, этапом существования, самопостижения этого Я.

Согласно постмодернизму субъект «наименовывает себя» в процессе языкового общения. Но со времен Вавилона нет единого языка, нет единого способа выразить себя. Самоидентификация — процесс одновременного формирования самого себя и осознания себя — предполагает совершенно новый язык восприятия и экспрессии, язык принципиально неоднозначный и вариативный, поскольку субъект не статичен, его нельзя свести к стратификационному статусу: по полу, национально-расовой принадлежности, возрасту и классу. Как писал Р. Барт, «число языков равно числу желаний»<sup>8</sup>.

Насколько реален такой проект — не вопрос для постмодернизма. Предлагаемое им является прежде всего провокацией, попыткой изменить существующее положение дел, посмеяться над собой. Постмодернизм с самого начала характеризовался самоиронией, пародируя своей деятельностью лю-

<sup>7</sup> См.: Эко У. Имя Розы. — М., 1989.

<sup>8</sup> Барт Р. Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы.

бую деятельность как таковую. В литературе постмодерна этот стиль, иронично относящийся к самому себе, получил название «пластиш». Самоирония постмодерна действительно оказывается негативной, поэтому неслучайны упреки в адрес большинства постмодернистских философских школ в «анти-философии». Это проявляется во всем, в связи с проблемой трансляции собственных идей можно вспомнить о том, что именно постмодернисты много писали об иллюзионизме и манипуляционном характере средств массовой информации, но они же — в числе тех современных философов, кто активно использует эти каналы для распространения своих собственных идей.

Уязвимость постмодернистского сознания проявляется прежде всего по отношению к проблеме коммуникации. Коммуникация должна начинаться и заканчиваться непониманием, различием, поскольку главное в ней то, что в традиционных концепциях было необходимым основанием диалога — самоидентификация субъекта. Это «выведение в дискурс», словами М. Фуко, должно стать предметом философского внимания<sup>9</sup>. Но тогда привлекательная черта философа-постмодерниста, не претендующего на истину в последней инстанции и даже не рассчитывающего на однозначное восприятие слушателями, оборачивается, с традиционной точки зрения, болезнью: принципиальный философский аутизм, замкнутое самое на себя философское мышление. Насколько в принципе можно соотнести семантические контексты, насколько в принципе возможно понимание? И возникает, пожалуй, главный вопрос — о реальной применимости новых принципов философствования. Должны измениться оценка человеком самого себя, критерии внутренней психологической гармонии. Ведь, согласно постмодернистской философии, во-первых, нет неизменного субъекта, любой субъект изменяется, изменяя свои желания, способы их выражения и удовлетворения, — это флуктуационный субъект, а во-вторых, даже если бы было возможно статическое описание индивидуального опыта, то он не мог бы быть воспринят однозначным образом. С постмодернизмом вы оказываетесь как

---

<sup>9</sup> См.: Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. — М., 1996.

бы в мире детской семантики — с правом творить собственные значения, не совпадающие с общепринятыми «взрослыми», с вниманием к сиюминутным «хочу». Это счастливое состояние, но всегда есть потребность, желание поделиться своим миром с другими. Чтобы стал возможным диалог, надо принять семантику «взрослого» мира. Балансировать на грани того и другого — чрезвычайно сложная, но достойная задача, поскольку, с точки зрения постмодернизма, полное совпадение невозможно, а главное — не нужно, противоположано современной культуре, весь смысл которой состоит в уважении к Имени как непредсказуемому творческому началу различий и смерти Автора как узурпатора единственно правильной семантики.

---

М. А. ШЕСТАКОВА,  
кандидат философских наук

## ДЕМОКРАТИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП РАВЕНСТВА И ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ КРИТИКА МЕТАРАССКАЗА.

**П**ОСТМОДЕРНИСТСКАЯ философия является неотъемлемой частью современной западной культуры, которая с ч ре ь нер зры н с яз н с р зв тием демократии. При всем разнообразии типов демократического устройства общества очевидно, что демократия предполагает ориентацию на определенные политико-правовые и культурные ценности и нормы, главной из которых выступает принцип равенства. Демократические нормы прежде всего являются ориентиром для формирования социально-экономических отношений. Вместе с тем деятельность человека в области науки, искусства, литературы, философии во многих случаях также явно или неявно ориентируется на демократические ценности.

К. Манхейм одним из первых предложил рассматривать демократические тенденции вне сферы политики. Одна из задач его социологии культуры заключалась в том, чтобы показать, что «политическая демократия — лишь одно из проявлений всепронизывающего принципа культуры»<sup>1</sup>, что демократию «можно исследовать в узкой сфере политики в той же мере, как и в широком контексте культурного процесса в целом»<sup>2</sup>. Подход К. Манхейма, связывающий политические и неполитические сферы демократического общества едиными принципами культуры, является актуальным и сегодня, несмотря на то, что современная демократия существенно отличается от той, которую исследовал сам К. Манхейм.

---

<sup>1</sup> Манхейм К. Избранное. Социология культуры. — М., 2000. — С. 170.

<sup>2</sup> Там же. — С. 170.



Применяя этот подход, можно рассмотреть некоторые черты постмодернистского мышления как выражение общего состояния культуры, ориентированной на демократические ценности. В частности, постмодернистская критика метарассказа может быть представлена как специфическое воплощение демократического принципа равенства.

В своей социологии культуры К. Манхейм правомерно употреблял термин «демократическое мышление», фактически понимая его как специфический тип рациональности, который воплощается не только в политических, но и в педагогических, эпистемологических, эстетических и иных феноменах культуры. Демократическое мышление опирается на три взаимосвязанных принципа, или три нормативных установки. Первой из них является признание принципиального равенства всех людей. Второй — признание автономии индивидов, самости, присущей каждой личности как атому общества. Третьей — наличие элит, которые формируются и контролируются специфическими «демократическими» способами. Ориентируясь на подход К. Манхейма, рассмотрим каждую из установок демократического мышления в контексте философского постмодернизма.

Одна из главных книг постмодернизма получила в русском переводе удачное название «Состояние постмодерна». Ее автор Ж.-Ф. Лиотар действительно рассматривает постмодерн как духовное состояние эпохи, дающее о себе знать и в науке, и в философии, и в искусстве. Состояние постмодерна, с точки зрения Ж.-Ф. Лиотара, характеризует постиндустриальное общество, переход к которому в Европе начался с конца пятидесятих годов. Очевидно, что в этот период формируется специфическая модель демократии, и состояние постмодерна вполне может рассматриваться как ментальное выражение демократических ценностей постиндустриального общества. Как подчеркивает Ж.-Ф. Лиотар, в этот период изменяется статус знания в наиболее развитых современных обществах. Главным образом меняется способ легитимации знания. В эпоху модерна знание приобретало «законный» статус путем апелляции к метауровню: к общезначимым смыслам, к понятиям истины, закона, детерминации и другим традиционным метафизическим категориям. В противоположность этому отличительной чертой знания постмодернист-

ской эпохи является отсутствие легитимации знания через обращение к метадискурсу. «Упрощая до крайности, — пишет Ж.-Ф. Лиотар, — мы считаем “постмодерном” недоверие в отношении метарассказов. Оно является, конечно, результатом прогресса науки; но и прогресс в свою очередь предполагает это недоверие»<sup>3</sup>.

Можно согласиться с Ж.-Ф. Лиотаром в том, что до наступления состояния постмодерна предполагалось существование принципиальной разницы между типами языковых конструкций, между рассказом и метарассказом. Так, например, философия, начиная с античности, развивалась во многом благодаря открытию принципиальной разницы между физикой и метафизикой. Физика, которую действительно можно рассматривать как дискурсивную практику, рассказ, сообщение на определенную тему, не только не совпадала с метафизикой — метарассказом, изложенным на языке метафизических категорий, — но и ориентировалась на этот метарассказ, находя в нем свою опору, или легитимацию. Постмодернистское недоверие к метарассказам означает прежде всего недоверие к традиционной метафизике, поэтому рефлексия постмодернистской критики метарассказа является важной задачей современной философии, возможно даже одним из способов ее выживания.

Недоверие к метарассказам, которое Ж.-Ф. Лиотар постулирует как главную черту состояния постмодерна, означает равноправность всех типов сообщений, дискурсов, языковых игр. Один рассказ не может быть лучше или правильнее другого. Ни один из рассказов не имеет права рассматриваться в качестве метарассказа, на который ориентируются все остальные дискурсы. Поэтому нет необходимости одному рассказу опираться на другой, искать в другом фундамент своего существования. С этой точки зрения, различные виды знания, включая философское и научное, приобретают смысл различных дискурсивных практик, языковых игр, имеющих свои внутренние правила. В этой ситуации свои позиции главным образом теряет метафизика. Философская концепция перестает быть метарассказом и становится одной из многочисленных языковых игр. Традиционный предмет философской

<sup>3</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — М., 1998. — С. 10.

деятельности — поиск универсальных смыслов, ценностей и норм — теряет свою значимость.

Постмодернистское отрицание метарассказа имеет как теоретические, так и практические причины. По теоретическим соображениям постмодернизм отказывается от метарассказа, потому что последний не имеет своего собственного теоретического обоснования. Вполне правомерно постмодернизм ставит вопрос об отсутствии теоретических критериев, по которым можно было бы отличить «правильный» метадискурс от «неправильного». В этом отношении явно прослеживается противостояние постмодернизма модернистскому фундаментализму. Модернистское соотношение рассказа и метарассказа аналогично соотношению научного знания и находящегося за его пределами «фундамента», на котором это знание «основано». С этой точки зрения постмодернизм противостоит модернизму и является антифундаменталистской установкой: если нельзя обосновать сам фундамент, необходимо отказаться от его поисков. Поскольку метарассказ не имеет теоретического обоснования, его возвышение над остальным знанием, с точки зрения постмодернизма, скорее, всего, диктуется прагматическими причинами. Один из нескольких метарассказов благодаря социальной поддержке получает преимущество и тем самым приобретает статус нормы, образца, эталона. В этом контексте постмодернистское отрицание метадискурса является противостоянием тоталитаризму идеологии: равенство всех языковых игр противопоставляется необоснованному идеологическому господству одной из них. Позитивный смысл критики метарассказа заключается в ее антитоталитарной направленности, в стремлении к независимости от необоснованного идеологического господства, что в целом соответствует демократическому идеалу свободы.

В постмодернистском недоверии к метарассказам просматриваются все три установки демократического мышления, выделенные К. Манхеймом, и прежде всего принцип равенства. Принципиальное равенство всех людей, будучи общей установкой демократического мышления, трансформируется в принцип равнозначности интеллектуальных позиций, языковых игр и дискурсов. При этом сохраняется внутренняя противоречивость самого принципа равенства. При ближай-

шем рассмотрении обнаруживается, что понятие равенства включает в себя как минимум два разных понятия: равенство положительное и отрицательное. Проявляя недоверие к метадискурсу, постмодернизм фактически стоит на позициях отрицательного равенства. В отсутствие метарассказа разнообразные дискурсы уравниваются в том отношении, что ни один из них не может претендовать на выражение истины, эталона, образца. Отрицательным такое равенство становится в связи с тем, что оно устанавливается не по наличию признака, а по его отсутствию. Отрицательное равенство фактически означает равенство в бесправии.

Наиболее отчетливо отрицательное равенство обнаруживает себя в религиозном мировосприятии, в рамках которого все люди равны между собой в своей ничтожности перед Богом. К. Манхейм прямо связывает происхождение демократического принципа равенства с христианством. «Без этой концепции, — пишет он, — наше общество никогда не смогло бы создать политический строй, предоставляющий всем равный статус»<sup>4</sup>. Несмотря на генетическое родство демократического принципа равенства с христианским принципом равенства всех людей перед Богом, демократическое мышление порывает с христианским менталитетом. В частности, сознательный разрыв со стилем христианского мышления обнаруживается в постмодернистском философствовании.

Постмодернизм продолжил и завершил начатую постструктурализмом работу по «десакрализации» мышления. Уже Р. Барт и М. Фуко, находящиеся в ряду тех, кто непосредственно предшествовал появлению постмодернизма, пытались очистить философствование от атавизмов религиозного мышления. Занимаясь проблемой автора текста, точнее отсутствием такового, они сформулировали задачу окончательного освобождения от христианского мировоззрения. Корни традиции связывания процедуры интерпретации текста с фигурой автора Р. Барт усматривает в христианском мышлении. По его мнению, интерпретировать текст, заранее предполагая в нем наличие смысла, вложенного автором, означает ограничение интерпретации приписыванием тексту единственного, окончательного смысла. Привычка связывать

<sup>4</sup> Манхейм К. Избранное. Социология культуры. — С. 171.

смысл текста с авторским, согласно Р. Барту, является трансформацией религиозной традиции, в рамках которой религиозному тексту придается единственный сакральный смысл, вложенный в него Автором-Богом. В постструктуралистской концепции смерти автора Р. Барт видит революционную деятельность отвергающую «самого бога и все его ипостаси — рациональный порядок, науку и закон»<sup>5</sup>. Примечательно, что М. Фуко критиковал Р. Барта за недостаточно последовательное и радикальное проведение принципа десакрализации. М. Фуко ставит своей целью окончательную десакрализацию текста, в связи с чем он разрабатывает понимание автора как функции. Подлинной десакрализацией становится превращение автора в функцию<sup>6</sup>.

Постмодернизм довел до логического конца работу по очищению мысли от религиозных принципов, перенеся рассмотрение проблемы в более широкий контекст. Теперь устраняется не только автор, выполняющий по отношению к тексту роль метадискурса, но и любой другой общий норматив, правило, ценность, порядок — именно то, что постмодернисты считают метарассказом. Постмодернистскую критику метарассказа вполне можно рассматривать как завершение процесса десакрализации мышления, начатого постструктуралистами. Христианское отрицательное равенство всех перед Богом как абсолютом, пройдя через горнило постструктуралистской «смерти автора», превращается в постмодернистское равенство дискурсов в отсутствие абсолюта и какого-либо иного образца. Все языковые игры равны в том отношении, что ни одна из них не выделяется в качестве эталона.

Неявно апеллируя к принципу отрицательного равенства, постмодернистская критика метарассказа связана и с идеей равенства положительного, то есть равенства, устанавливаемого по наличию, а не по отсутствию признака. В данном случае положительное равенство означает признание всех дискурсов в качестве автономных, незаменимых, равноценных типов рассуждений.

<sup>5</sup> *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1989. — С. 390.

<sup>6</sup> См.: *Фуко М.* Что такое автор? // *Фуко М.* Воля к истине. — М., 1996. — С. 7—46.

В классификации К. Манхейма, выделяющей три принципа демократического мышления, на втором месте стоит признание автономии индивидов, самости, присущей каждой личности как атому общества. Если отойти от социально-политической терминологии и сформулировать этот принцип в общем виде, он получит вид автономности, самоценности, равной значимости индивидуального, частного, отдельного. Постмодернистское устранение метарассказа придает различным дискурсам характер языковых игр, каждая из которых обладает своим собственным смыслом и не может быть заменена на другую.

В этом отношении постмодернизм разрабатывает установки, близкие к концепции децентрации Ж. Деррида. Идея децентрации вырастает из критики понятия структуры. Понятие структуры, как показал Ж. Деррида, предполагает наличие центра, который организует игру элементов внутри целостной формы. Полагая, что западная метафизика и наука традиционно представляли собой структуру, Ж. Деррида рассматривает историю метафизики и науки как замену одного центра другим. Так, например, в качестве центра, организующего вокруг себя элементы метафизического знания, могли выступать такие понятия, как архе, телос, субстанция, субъект, Бог. Центр сохранялся, но получал различные имена. Ж. Деррида рассматривает центрирование как насилие, поэтому, необходимо отказаться от научного и философского дискурса, от той эпистемы, абсолютное требование которой — в восхождении к истоку, к центру, к основанию, к принципу.

Говоря о современности, Ж. Деррида обращает внимание на процесс разрушения центра. В истории понятия структуры произошло важное событие, выяснилось, что центра нет. Произошла фактическая децентрация. В отсутствие центра или начала все становится дискурсом. «..Мы будем понимать под этим словом систему, в которой центральное, изначальное или трансцендентальное означаемое никогда полностью не присутствует вне некоторой системы различий. Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности»<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. — М., 2000. — С. 448.

Позитивный смысл освобождения дискурсов от довлеющего над ними центра Ж. Деррида видит в открывающейся при этом самодостаточности и самоценности каждого из отдельных дискурсов. Одним из ярких примеров положительных последствий децентрации для Ж. Деррида выступает этнология К. Леви-Стросса. С точки зрения Ж. Деррида, она является эталоном современных «гуманитарных наук», поскольку она децентрирована. Возникновение этнологии Ж. Деррида связывает с разрушением европоцентризма, на обломках которого возникает изучение этносов. Различные этносы становятся самоценными, равными в своей значимости в той мере, в какой устраняется выделенное положение Европы.

В своей критике метарасказа Ж.-Ф. Лиотар фактически проводит принцип децентрации, в частности обращаясь к проблеме кризиса современного университета. Традиционно университет, будучи порождением средневековой культуры, строился по иерархическому принципу, согласно которому выделялись «высшие» и «низшие» факультеты, а университетское сообщество подразделялось на профессоров и студентов. Состояние постмодерна, характеризующееся изменением статуса знания, не нуждается в подобном иерархически организованном образовательном учреждении. Знание эпохи постмодерна превращается в информацию, а информация — в товар. Это означает, что знание отделяется от субъекта, при этом уравниваются между собой все носители информации. «Можно ожидать сильной экстерииоризации знания относительно “знающего”, на какой бы ступени познания он ни находился. Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования разума и даже от самой личности устареет и будет выходить из употребления»<sup>8</sup>. В этой ситуации меняется традиционный статус студента и профессора университета. Студент перестал быть выходцем из «либеральных элит», готовящимся к решению великих задач социального прогресса. «Демократический университет», в котором практически нет предварительного отбора, ориентирован на массовую подготовку «профессионалов», большая часть которых останется невостребованной. Конечно, среди

<sup>8</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — С. 18.

студентов можно выделить «профессиональную интеллигенцию» и «техническую интеллигенцию», однако основная масса учащихся университетов представляет собой «по большей части неучтенных статистикой безработных»<sup>9</sup>. Ж.-Ф. Лиотар определяет статус студента эпохи постмодерна как «получателя передаваемого знания». Превращение знания в информацию изменяет и положение профессора университета. Фигура профессора как личности, как человека, получившего определенное образование и передающего свои знания и опыт студентам, перестает быть востребованной. Профессор, традиционно являвшийся центром образовательного процесса, оказывается даже не первым среди равных, а просто равным носителем информации, «он уже не компетентнее, чем сеть запоминающих устройств в деле передачи установленного знания или чем междисциплинарная группа в деле разработки новых технических приемов или новых игр»<sup>10</sup>. Профессор перестает быть тем, кто определяет, что нужно знать. В традиционном университете такое право закреплялось за ним, поскольку неявно предполагалось, что именно профессор в определенной степени является носителем метадискурса. В условиях недоверия к метадискурсу, которое Ж.-Ф. Лиотар определяет как главную черту состояния постмодерна, традиционные носители метадискурса перестают быть значимыми фигурами.

Таким образом, и студент, и профессор — главные действующие лица традиционного университета — в эпоху постмодерна, отрицающую метадискурс, становятся равноправными участниками процесса обмена информацией. В этом процессе главным мерилom информации является ее стоимость, качества же субъекта, воспринимающего или передающего информацию, перестают быть значимыми.

Постмодернистская критика метарассказа была рассмотрена как реализация двух принципов демократического мышления: равенства и автономии индивидуального. Третьим принципом К. Манхейм называет наличие элит, формируемых специфическими «демократическими» способами. В каком отношении находится разрушение метадискурса к третьему

<sup>9</sup> Там же. — С. 120

<sup>10</sup> Там же. — С. 129.



принципу демократического мышления? Чтобы ответить на этот вопрос, прежде всего необходимо сформулировать этот принцип не в узком социально-политическом, а в более широком культурологическом смысле.

Исследование демократических принципов организации культуры в целом, как правило, опирается на противопоставление двух типов культур — «демократической» и «аристократической». Последняя чаще всего мыслится как иерархически организованная культура. Как минимум, в ней различаются низшее и высшее — элитарное и массовое. В этом ключе рассматривал демократию Ф. Ницше, придавая всему демократическому негативный смысл не иерархически устроенного, плоского, массового, не элитарного. Полемизируя с позицией Ф. Ницше, К. Манхейм показывает, что определенная иерархичность, наличие элитарного не чужды демократическому мышлению в целом. Стоит лишь вопрос о специфических, демократических способах формирования элит. Третий принцип К. Манхейма характеризует демократическое мышление как в определенной степени иерархическое, не сводящееся к плоскому уравниванию. В этом отношении третий принцип, так же как и второй, может рассматриваться как углубление и уточнение основного норматива демократического мышления — принципа равенства: равенство, не предполагающее прямолинейного уравнивания.

Постмодернизм во многом наследует идеи Ф. Ницше. Однако ницшеанское восхищение иерархическим и аристократическим в явном виде не прослеживается в постмодернистской мысли. Напротив, постмодернистское мышление явно противостоит иерархическому. Так, например, Ж. Делёз основную задачу современной, то есть постмодернистской, философии видит в низвержении платонизма<sup>11</sup>. Общеизвестно, что философия Платона является одним из наиболее ярких примеров иерархического мышления. Устраняя платоновское противопоставление образца и копии, высшего и низшего, Ж. Делёз создает на месте разрушенной иерархии гомогенное царство симулякров. Определяя постмодернизм как недоверие к метарассказу, Ж.-Ф. Лиотар, подобно Ж. Делёзу, вместо разрушенной иерархии «наука — метарассказ» рисует

<sup>11</sup> Делёз Ж. *Логика смысла*. — Екатеринбург, 1998. — С. 330—331.

картину сосуществования однородных дискурсов. Любопытно в этом отношении обращение Ж.-Ф. Лиотара к проблеме взаимосвязей между современными науками. В эпоху модерна, как показывает Ж.-Ф. Лиотар, наличие метадискурса придавало совокупности наук вид иерархической взаимосвязи. Напротив, разрушение метанарратива приводит к изменению взаимоотношений между науками, к созданию горизонтальных связей между ними, что, в свою очередь, приводит к расширению области междисциплинарных исследований. Интересно, что это изменение взаимосвязей между науками Ж.-Ф. Лиотар описывает в категориях противопоставления иерархии. «Спекулятивная иерархия познаний дает место имманентной и, если так можно выразиться, “плоской” сети исследований, границы которых постоянно перемещаются»<sup>12</sup>.

Создается впечатление, что Ж.-Ф. Лиотар сознательно не допускает примеси иерархичности в постмодернистском мышлении, поскольку усматривает в иерархически организованных структурах возможность подавления низшего высшим. С этой точки зрения, в постмодернистском недоверии к метарассказу, к иерархическим взаимосвязям в целом, скрывается опасение того, что главенство метарассказа, даже если он говорит об истине и справедливости, легко оборачивается террором.

Рассмотрев постмодернистское недоверие к метадискурсу с точки зрения принципов демократического мышления, можно сделать вывод о том, что постмодернистский стиль мышления воплощает в себе демократические нормативы, и прежде всего принцип равенства и связанный с ним принцип автономии индивидуального. Что же касается третьего принципа — признание иерархии в определенном, «демократическом» смысле, — то с ним в постмодернистском мышлении дело обстоит сложнее. Похоже, что постмодернизм настаивает на плоскостном видении реальности, в которой отсутствуют иерархические взаимодействия, их место занимают многообразные горизонтальные связи. Вместе с тем сама постмодернистская философия представляет собой элитарное, эстетизированное мышление. Постмодернист — не просветитель, обращающийся к любому разумному существу,

<sup>12</sup> Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. — С. 96.

это эстет, чьи тексты понятны далеко не каждому. Внешний призыв к уравниванию всех дискурсов держится на внутреннем ощущении аристократического превосходства над массой.

Очевидно, что Ж.-Ф. Лиотар, развивая идею постмодернистского недоверия к метарассказу, прежде всего имел в виду недоверие к метафизике и ее возможностям в области взаимодействия с конкретным научным знанием. Поэтому постмодернистское отрицание метадискурса является одним из вариантов разрушения философии. На паралогизм данной ситуации обратил внимание Ж. Деррида, показывая, что деструкция метафизики схватывается в терминах самой метафизики. В связи с этим обращает на себя внимание его вывод: «Выход за пределы философии заключается не в том, чтобы перевернуть последнюю страницу философии (что чаще всего оборачивается просто дурным философствованием), а в том, чтобы некоторым определенным образом продолжить читать философов»<sup>13</sup>. Постмодернистское недоверие к метарассказу действительно схватывается в терминах метафизики, и в этом заключается внутренняя противоречивость самой постмодернистской мысли.

---

<sup>13</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. — С. 459.

---

Л. И ЯКОВЛЕВА,  
кандидат философских наук

## МЕСТО И РОЛЬ ДИСКУРСА В МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКОМ СЛОЕ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ И СОЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ

**В** ГУМАНИТАРНОМ познании за последние десятилетия наиболее популярным стал, пожалуй, термин «дискурс». «Мешок» тем и проблем, который им помечается как знаком высшего отличия, воображается чем-то вроде золотоносной жилы или дароносительницы, припадание к коей сулит гуманитарной сфере новую жизнь, новые подходы и перспективы исследования. Однако в результате активного освоения термин оказался наполненным, в зависимости от контекстов, разнообразнейшими и разнороднейшими содержаниями, так что соединить их в некую общую «теорию дискурса» невозможно.

Дискурс в первую очередь правомерно перевести и представить эквивалентным русскому рассуждению, размышлению о чем-то, в другом контексте его сопрягают с понятием жанра (например, говорят о диалогическом дискурсе или монологическом, о дискурсе романа или эссе, или о дискурсе коммуникации в чатах Интернета и т. п.), он может пониматься в качестве синонима речи вообще, существуют также другие варианты.

Как всегда, ситуация усугубляется культурно-филологической проблемой. Во-первых, в английском и французском языках, — где он родной по своим латинским корням, — данное слово «покрывает» разброс значений, которые на русский язык можно перевести по-разному. У переводчика есть свобода выбора: передать значение слова, подобрав русский аналог, исходя из собственного понимания смысла высказывания, или оставить оригинал, изменив начертание с латиницы на кириллицу. В последнее время, как правило, перевод-

чики не утруждают себя и избирают второй путь. Кроме того, философские школы и направления различаются не только ценностными установками, излюбленным набором тем и сюжетов, но также степенью схоластичности: степенью различности предметных областей, их наполненности, понятийной и методической оснащенности.

Так, читая постмодернистов, особенно тех, кому приписывают «раскрутку» дискурса, придание ему эпистемологического статуса (это прежде всего М. Фуко и Ж. Деррида, которых также можно отнести к постструктуралистам), замечаешь, что других — смежных, коннотативных, сходных, альтернативных — понятий в их текстах в общем-то нет: все, что связано с мыслительным процессом, познавательными процедурами и способами их речевой артикуляции, — все «дискурс». Однако отличается ли постмодернистский дискурс от научного метода, от свободного рассуждения, от типа рациональности<sup>1</sup>, в конце концов от мышления вообще?

Отечественная философская мысль в последние полвека приложила значительные усилия к исследованию разных аспектов научного познания, и по богатству найденных компонентов, играющих важные методологические и эвристические функции в познавательном процессе, может сравниться с плодovitым в этом отношении постпозитивизмом. В последние десятилетия предприняты определенные шаги по сведению таких понятий, как «стиль мышления», «картина мира», «тип рациональности», и некоторых других в единую систему, непротиворечиво описывающую метатеоретический уровень научного познания. Много внимания уделялось описанию соотношения и взаимодействия трех уровней познания: метатеоретического, теоретического и эмпирического. Существуют варианты сравнительного анализа сформулированных в отечественной философии понятий и постпозитивистских, представляющихся в чем-то аналогичными<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> К примеру, М. Фуко считает, что каждая наука обладает собственным дискурсом, в отечественной философии в данном случае пишут или о спецификациях, или, что реже, о стилях мышления.

<sup>2</sup> Назову два источника, где метатеоретический уровень полно представлен, прослежена его связь с другими уровнями научного познания, а также дано сравнение с западными аналогами: *Алексеев П. В., Панин А. В.* Теория познания и диалектика. — М., 1991. — Гл. XII; *Михешина Л. А.* Философия науки. — М., 2005. — Гл. 9, 10.

Нетрудно заметить, что подобная науковедческая работа во многом стимулирована дидактическими задачами преподавания философии науки. Что, впрочем, не только не умаляет значимости полученных результатов, но демонстрирует закономерность развития институализированного познания. Мыслители, особенно философы, хотят найти оригинальный поворот мысли, открыть еще никем не изъезженную тему, ввести в интеллектуальный оборот броское понятие, стремясь при этом расширить его объем до целой Вселенной, тем самым, как опытные шоумены, они стараются сделать свое творчество ярким и неординарным, а произведения выбивающимися из общего ряда. Миссия педагогики иная: все собрать и представить в удобном, понятном и ясном виде; описать языком, доступным неопитам. Одни разбрасывают камни, другие их собирают.

Итак, постмодернистский дискурс (беру его в качестве примера, поскольку чаще всего именно на него «кивают») предстает понятием с неопределенным наполнением, втягивающим в себя содержания, которые в нашей философии науки уже отдифференцированы. Но представляется неслучайным тот факт, что термин «дискурс» обкатывается (вариативно используется, опробывается) представителями многих дисциплин — и филологами, и политологами, и социологами, и философами. Видимо, чувствуется дефицитность инструментария, позволяющего полно анализировать ментальные структуры, угадывается существование скрытых, еще не отрафлексированных резервов интеллектуального процесса, которые следует вытащить на свет и подвергнуть процедурам рационализации. Поэтому интересно посмотреть на интеллектуальный процесс через призму дискурса в надежде докопаться (а может быть, прозреть) до нового его слоя. Вполне возможно, что он мог быть уже некогда найден, однако описан в терминах, не прижившихся в профессиональной среде (и не попавших в учебники), в результате чего оказался погребенным под пылью культурных пластов. Сегодня полезно включить дискурс в систему утвердившихся методологических понятий.

Чтобы закончить сведение счетов с постмодернизмом и благодаря этому обозначить «сверхценность», регулирующую мой дискурс, отмечу, что совершается он в противобор-

постмодернистскому, обусловленному «сверхзадачей» борьбы с западной культурой, которую заклеямили как мелкобуржуазную, замешанную на просветительских идеалах и идеях. Отсюда продолжение ницшианской борьбы за «переоценку всех ценностей», выражением чего стал деконструктивизм Ж. Деррида; отсюда нелюбовь к классическому рационализму, восходящему в понимании сути научного (эпистемного) познания к Аристотелю и опирающемуся на принцип общего, типического, закономерного.

М. Фуко, ставя перед собой задачу по анализу дискурсов, программирует себя не на поиск регулярностей, не на обнаружение порядка последовательностей, а на установление систем рассеивания. В «Археологии знания», работе которую он считает свободной от ошибок, характерных для предыдущих работ, обусловленных, по его заявлению, недостаточной освобожденностью от старых философских традиций, — Фуко так сформулировал собственное исследовательское кредо: «Мы не в состоянии установить их (групп высказываний, понятий. — Л. Я.) регулярность, порядок их последовательного появления, соответствия в их одновременности, установленные позиции в общем пространстве, взаимное функционирование, обусловленные и иерархические трансформации. Такого рода анализ не задается целью изолировать островки связи, чтобы описать их внутреннюю структуру, он не пытается прозреть и выставить на всеобщее обозрение скрытые конфликты, — напротив, его более всего интересуют форма распределения. И еще: вместо того, чтобы восстановить *цепь заключений* (как это часто случается с историей науки или философии), вместо того, чтобы установить *таблицу различий* (как это делают лингвисты), наш анализ описывает *систему рассеиваний*»<sup>3</sup>.

Следует отметить, — справедливости ради не только по отношению к процитированному постмодернисту, но в первую очередь в отношении дела своего служения, — что М. Фуко все равно приходится анализировать некие «единства», «дискурсивные совокупности», которые составляют «плоть» и «плотность» различных дискурсов. К его чести, он сам четко это сознает: «Необходимо задаться вопросом, ка-

<sup>3</sup> Фуко М. Археология знания. — Кисв, 1996. — С. 39.

кую службу сослужит... отстранение всех допущенных единств, если в целом возникает необходимость заново обнаружить именно те единства, относительно которых мы делаем вид, будто не собираемся их исследовать?»<sup>4</sup>

В данном случае мне важно подчеркнуть: мышление, направленное не только на исследование объектов, но и на сообщение другим людям о его результатах, причем так, чтобы они восприняли их однозначным образом (в пределах допустимого размаха интерпретаций), могли их повторить близко к первоисточнику (хотя бы для того, чтобы имя первооткрывателя не кануло в Лету), а еще лучше, могли воспроизвести сам ход мышления, отдавая должное его компетентности, — такое мышление всегда будет выискивать в объектах нечто устойчивое, что возникает всякий раз, когда на них смотрят при заранее оговоренных условиях, такое мышление и в самом себе будет стремиться закрепить устойчивые последовательности ходов, обеспечивающие возможность коммуникации и совместной практики. Собственно, такое мышление и называется рациональным. Собственно, его ядро — это принцип воспроизводимости. Именно так рациональность вводилась в круг древнегреческой мысли, поделившей знание на устойчивую, воспроизводимую эпистему и меняющуюся от человека к человеку доксу. Именно так она воссоздавалась в Новое время для того, чтобы жестко оппонировать возрожденческому эотеризму, представленному герметизмом, героическим энтузиазмом, теургией и пр.

И как бы мы ни пытались вывернуться из-под гнета «классической» рациональности, которая и есть она сама, коль скоро наше сообщение происходит в институализированном сообществе, оно неминуемо должно состояться из неких «единств», устойчивых «комплексов» и «порядка последовательностей». Исследовательская задача в том и заключается, чтобы выявить — в зависимости от типа рассуждения, от уровня его функционирования, от культурных и институциональных условий его протекания — характер этих «единств» и «комплексов», способы их взаимодействия с другими, составляющими иные линии и уровни рассуждений.

<sup>4</sup> Там же. — С. 30.



На «классическую» рациональность необходимо повесить табличку «охраняется человечеством». Она является ценностью не только западной цивилизации, но и всех, втянутых в ее орбиту; всех, мечтающих о развитой экономике, эффективной технике, сытой жизни, гармонии между обществом и государством, человеческих отношениях между людьми.

Постмодернисты, начавшие свое движение в 60-е годы XX века, могли позволить себе куражиться над западной культурой, потому что под ней, на более глубоком уровне, лежит надежный и устойчивый фундамент западной цивилизации, созданный именно благодаря просветительским идеалам и идеям. Вторая мировая война со всей очевидностью показала, что происходит, когда они попираются. Франция во времена генерала де Голля, вместе с потрясенным человечеством, со всем республиканским рвением восстановила в правах «проект Посвящения», воплотив его идеалы в социальные институты, правовые документы, системы социальных отношений. Созданные социально-экономические условия «новым левым» начали казаться чем-то вроде природной данности, кою интеллектуально одаренная часть человечества должна преодолеть, преобразовать под себя и подчинить.

Что ж, западная культура диалектична: ее маятник раскачивается по континуальной траектории, расположившейся между крайними позициями «новации и традиции», «элитарности и эгалитарности», «универсальности и уникальности», «индивидуальности и коллективности», «эгоизма и альтруизма», «свободы и подчиненности», «творчества и рутины» и даже «рационализма и иррационализма». Да, постмодернисты могли позволить себе качнуть маятник в сторону «свободы», «творчества», «уникальности», «случайности», «бессубъектности» во времена, когда устои западной цивилизации, плодами которой они пользовались в полной мере, были прочны и незыблемы, когда у пускового механизма маятника стояли парижские студенты. Когда же взбунтовались арабские пригороды Парижа, французы позвали полицейского-голлиста. Самое важное: он пришел. Постмодернизм как претензия на новый универсальный проект западной культуры «умер» 11 сентября 2001 года, оставив любопытные наблюдения, броские понятия, новые темы, яркие тексты.

Итак, рациональность как таковая в своем изначальном виде представляет сверхценность. Она путеводная звезда и организующей принцип жизни всего разумного человечества, заинтересованного в простом человеке и допускающего его ко всем передовым политическим, социальным и культурным технологиям. Для России рациональность архиважна, она условие ее выживания. Дискурс в таком дискурсивном контексте есть один из компонентов рационального подхода в познании. Анализ дискурса — это еще одна попытка рационализировать интеллектуальные усилия, остающиеся до сих пор вне контроля разума.

Тема дискурса сопряжена с темой понимания, которая в одном отношении несправедливо узурпирована методологией гуманитарных дисциплин, в другом — справедливо. Проблема понимания существует не только для гуманитарных наук (даже в ее специфически методологическом аспекте), но она по сути гуманитарна. Решать ее следует в понятийном и смысловом поле гуманитаристики, ее средствами. Ученые для организации коммуникации и понимания вынуждены выходить за границы научного языка и пользоваться не только понятиями, суждениями и формулами, выработанными в науке и оберегаемыми ею в их чистоте и недеформированности, но также дополнительными приемами и лексикой, требующими научной рефлексии. Таким образом, эпистемология сама оказывается гуманитарной дисциплиной, в функции которой входит необходимость исследования не только методического арсенала познавательной деятельности, но и коммуникативных инструментов, обеспечивающих жизнедеятельность науки как социального института и как профессионального сообщества, делающего науку совместными усилиями.

Сегодня привычно связывать науку как особый род познания с методами; научное знание получает свой статус, если оно получено благодаря организованному по определенным правилам и нормам действию. Начало формирования привычки положила работа Р. Декарта, название которой в оригинале звучит как «Discourse de la methode». Традиционно заглавие переводится как «Рассуждение о методе» но допустим перевод «Дискурс о методе». Обратим внимание на следующий момент: введение в культурный оборот европей-

цев идеи о необходимости осуществления научного познания с помощью методов, только благодаря которым его можно назвать таковым, требует некоторого рассуждения или дискурса. И здесь следует задаться вопросом: какого рассуждения? Простого, пусть даже как-то аргументированного, соблюдающего правила логики, или совершенно особого, так что для фиксации своей особенности оно нуждается в специфическом (непривычным именно для нас) термине? Дискурс и рассуждение — это одно и то же, или не любое рассуждение можно назвать дискурсивным?

В первой части «Рассуждения» Декарт высказал ряд «соображений, касающихся наук», которые, по его замыслу, должны убедить читателя в необходимости и возможности методического познания, в его эффективности. Современному неискушенному читателю, плохо знакомому с ментальной историей западной цивилизации, его соображения могут показаться необязательными, случайными или даже простоватыми и легковесными. Не входя в детальный анализ текста, укажу на некоторые фундаментальные предпосылки Декартова дискурса. Во-первых, он исходит из христианского верования с его идеей равенства людей перед Всевышним, еще более эксплицированной в XVI веке протестантизмом. Поэтому самые первые строчки первого соображения Декарта гласят об интеллектуальном равенстве людей: «Здравомыслие есть вещь, распределенная справедливее всего...»<sup>5</sup> Во-вторых, он основан также на протестантской идее необходимости подключить всех людей (даже с посредственным умом, к такому Декарт причислял и себя) к познанию. Таким образом, соображения Декарта полностью укладывались в «матрицу» вообще христианства, но особенно они корреспондировали с духовными и идейными манифестациями набирающего силу протестантизма, в борьбе с которым католицизм пытался выжить. Можно предположить, что «добрый католик» Декарт, руководимый и поддерживаемый иезуитами, искал рациональные способы примирения католицизма и протестантизма в общехристианских ценностях, идеалах, образах; с помощью разума и на его языке он формулировал такие принципы жиз-

---

<sup>5</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: В 2 т. — Т. 1. — М., 1989. — С. 250.

неустройства европейцев, с которыми могли бы согласиться все здравомыслящие люди.

Итак, дело не в том, что, если бы Декарт не опирался на религиозные основания, составляющие в те времена нерв и смысл культурного, политического и социального бытия европейцев, его рассуждения были бы менее последовательными и непротиворечивыми (хотя и это важно, поскольку должен быть контрапункт, ориентир); главное в том, что их обнаружение, указание на них позволяет ответить на следующие вопросы: почему поняли и приняли его учение (и это-то в XVII веке), почему нашлись его адепты, в конце концов почему оно победило. Ведь мы не можем, как школьники, твердить о «прогессе» человеческой мысли, будто бы совершающемся сам собой.

Благодаря протестантизму произошло возвышение третьего сословия, был реабилитирован простой человек, в конечном итоге были стерты сословные границы. Декарт оказался тем, кто воплотил дух протестантизма в познавательной сфере. Поэтому неудивительно, что именно ему принадлежит заслуга возрождения понятия здравого смысла, введение его вновь в философскую лексику. Метод, который он сформулировал в «Рассуждении» в четырех правилах можно назвать методом здравого смысла<sup>6</sup>. Дискурс, благодаря которому он разъяснял свою мысль, вероятно, будет правильно называть дискурсом здравого смысла. В данном типе дискурса совершенно оправдано использование образа карты, помогающей путешественнику сориентироваться в незнакомом городе и быстрее достичь цели, к которому Декарт прибег для пояснения мысли о преимуществе методического познания перед ненаправленным, хаотическим. Дискурс здравого смысла обращается к простому человеку, поэтому ориентируется на его земные интересы, черпает образы и примеры из обыденного опыта. Но сам дискурс такого типа получает свою легитимацию в слое демократических ценностей западной цивилиза-

<sup>6</sup> Подробнее о понятии и методе здравого смысла, а также о месте Декарта в «философии здравого смысла» см.: Яковлева Л. И. Здравый смысл: уроки Декарта и практика словоупотребления в России // Здравый смысл: Материалы международной конференции гуманистов. — М., 1998; Яковлева Л. И. Социальные и гносеологические корни здравого смысла // Философия и социально-гуманитарное познание. — М., 2003.

ции; они же ведут, в свою очередь, свои истоки из христианской традиции.

Итак, что же такое дискурс в «дискурсивном пространстве», понимаемом таким образом? Дискурс — это форма рассуждения; конкретность ее типа конституируется определенным паттерном (набором) мифологических и метафизических допущений, связанных с ними установок, посылов и интенций, который структурирует движение мысли, задает ее направление и последовательность этапов развертывания, обуславливает подбор аргументов, символов, образов, метафор, банальностей и клише, который допускает или отсекает определенную лексику и стилистику речи, риторические приемы и фигуры речи, вплоть до фигур умолчания.

Важно подчеркнуть несколько моментов. Во-первых, дискурс — это в первую очередь форма, в которую мысль вкладывается. И, как любая форма, он диктует определенные правила конструирования мысли, схемы сборки ее деталей. Тем самым дискурс вводится в традицию рационализма и оказывается одним из спецсредств рациональности. Здесь напрашивается прямая аналогия с Кантовым априоризмом, только прочитанным на современный лад: форма не является врожденной, а задается культурой. Но, как и в Кантовом случае, размышляющий не властен над дискурсом, его свобода простирается только на материал, коим он наполняет форму, или на собственные ошибки, в случае нечувствительности к форме. О глупости говорить не приходится, поскольку над ней мы также не властны. Дискурсом во вторую очередь можно назвать все рассуждение, коль скоро оно определено дискурсивной формой, то есть когда наличествует единство формы и содержания.

И второй момент: «формальные» основания дискурсивного мышления лежат в культуре, более конкретно — на самом ее доньшке, в религиозно-мифологическом слое, дающем жизнь всякой культуре и определяющем ее базовый ценности и смыслы. Именно мифологическая основа легитимизирует дискурс, в ней он черпает свою правдоподобность. Структура мифа определяет структуру рассуждения, следование логики мифа, его мировидческим и ценностным посылам, его смыслам и интуициям служит залогом обоснованности дискурса, тем самым залогом его понимания и приятия.

Мифологические и метафизические допущения в предельном случае одно и то же — вымысел. Только первые отсылают к некому сакральному миру, который санкционирует определенные действия и образ мысли. Выражены они образно-символически, литературно. Благодаря сакральности мифологемы для дискурсивного движения мысли оказываются чем-то вроде «первоначал» в Аристотелевом смысле, то есть теми исходными положениями, которые не требуют обоснования и доказательств, а воспринимаются как нечто само собой разумеющееся.

Метафизические допущения сформулированы на языке абстракции, они сопряжены друг с другом и выводимыми из них положениями по правилам научной рациональности: систематичности, непротиворечивости, логичности. Однако метафизические допущения в конечном итоге восходят к мифам или их интерпретациям. Так, западная философия «замешана» на иудео-христианской мифологии; античную философию, которая в свою очередь вышла из мифов орфизма и олимпизма, как Афродита из морской пены, она смогла ассимилировать, только предварительно прогнав ее через фильтры христианской теологии. В современном мире сфера мифологического расширилась: к сожалению, возродился языческий тип мифологии, сакрализирующий природу и биологические свойства человека; сформировалось неоязычество, возводящее в ранг священного отдельные социальные явления (сюда можно отнести и «мифологию от философии», и «мифологию от науки», когда к их процедурам и результатам относятся некритически, религиозно) или пограничные и даже аномальные психические феномены.

Ярким примером связи дискурса с религиозно-мифологическим сюжетом может служить его прогрессистский вариант, реализованный в многочисленных философских системах, например историософских — Кондорсе, Гегеля, Конта, Маркса, Ясперса, Белла, Тоффлера, — в разнообразных коммулятивных теориях истины. Первоисточниками прогрессистского дискурса являются философские идеи Платона, Аристотеля, неоплатонизма, но главное — их идеи оказались созвучными христианскому вероучению, так что стало возможным переинтерпретировать их на христианский манер.

Метафизические построения античных мыслителей также были укоренены в культуре. За представлениями о трансцендентном совершенном мире, во-первых, стояла критика антропоморфной сути религии олимпийских богов (было от чего отталкиваться); во-вторых, духовным манком, притягательной идеей, выступила орфическая религия (было к чему тянуться). Аристотель, решая одну из загадок учения Платона, четко сформулировал: коль скоро мир эйдосов или форм Благ, то зла не существует, а оно есть просто «лишенность блага». Точно такой же ход мысли повторили неоплатоники и Отцы Церкви. В частности, А. Августин, отвечая на проблему теодицеи, писал, что зла нет, оно не субстанционально, а представляет собой «умаление добра». Вся эта философско-религиозная традиция дала основание Г. Лейбницу в «Теодицеи» с оптимизмом утверждать: «все к лучшему в этом лучшем из миров». Бог благ, Он создал лучший из возможных миров, Его Провидение ведет человечество — пусть даже через тернии и даже пустыни — к «светлому будущему», ведь Он не может быть обманщиком и злодеем. Все происходит с Его ведома, поэтому все к лучшему. Но, кроме того, прогрессистская установка западной мысли зиждется еще на одной интерпретации библейского сказания, как она вышла из-под пера А. Августина в трактате «О Граде Божьем», — на линейной модели времени. Ее преломление в социальной сфере, помноженное на веру в Божественное Провидение, и есть культурно-мифологические истоки прогрессистского дискурса, они его соль.

Таким образом, ничего «естественного» в понимании судьбы человечества как истории похода вперед «по пути прогресса» к прекрасной цели нет. Само собой разумеющимся оно может казаться европейцам, воспитанным в духе иудео-христианской традиции, при определенных условиях к ним примкнуть могут представители других авраамистических религий. Народам, культура которых «вымешана» на мифах с циклической темпоральностью, рассуждения и надежды европейцев кажутся удивительными и ничем не обоснованным.

Другой славной иллюстрацией зависимости рассуждения, направленного на коммуникацию с массами и, более того, на суггестию своих воззрений, может служить марксистско-

большевистское учение о коммунизме, о возможности построения его на грешной земле, о путях и способах достижения заветной цели. Русские философы-эмигранты блестяще проанализировали структуры марксистского и большевистского дискурсов, их связь с иудео-христианской традицией и принципами организации христианских церквей как социальных институтов. Поэтому Н. Бердяев в широко известной работе «Истоки и смысл русского коммунизма», наиболее полно представившей анализ коммунистических дискурсов, с полным основанием воскликнул: «Только такой иудей, как Маркс, мог придумать коммунистическое учение!». Сама мысль о возможности реализации коммунистического проекта, возможности построения идеального общества, где все противоречия разрешены, где существует полная гармония между природой и обществом, между самими людьми, а в государстве как механизме регулирования отношений вообще нет никакой нужды, где от каждого человека берут «по способностям», а дают «по потребностям», — сама мысль о возможности достижения рая на Земле, могла получить свое оправдание только благодаря иудаизму, верящему, что «земля обетованная» будет дарована праведникам не после Страшного Суда, что она находится не в заоблачном горнем мире, а в этом дольном, и завоевать ее можно силами своего народа, стоит только постараться. Старшее поколение, проходившее историю КПСС, хорошо помнит, сколько «доставалось» интеллектуальных тумачков некоему Бернштейну от большевиков, как его клеймили ревизионистом и оппортунистом за невинное вроде бы утверждение о том, что «движение все, конечная цель — ничто». Нет, нет и нет: «мы придем к победе коммунизма», — твердили на каждом съезде партии, в каждом учебнике по научному коммунизму, на каждом экзамене по этому же «предмету», на городских плакатах и растяжках. Уверенность в своей большевистской правоте была сродни религиозной вере.

Есть точка не разрыва, но бифуркации рациональности, когда одна линия представлена методологическим типом, а другая — дискурсивным. Обе линии рациональности служат делу организации разных уровней коммуникации того или иного вида познания и практик, с ними связанных: экономики, политики, права, здравоохранения, природопользования и т. д.



Но методологическая линия рациональности, пронизывающая два других слоя познания, эмпирический и теоретический, построена (в идеале) по правилам, которые она сама себе предписывает, дабы постоянно подтверждать претензию на научный статус. Она — инкорпорированное образование, поскольку составляет скелет той или иной науки, обеспечивая единство ее познавательного пространства и как знания, и как деятельности, и как сообщества ученых, и как социального института.

И даже такое метатеоретическое образование, как «научная картина мира» (общая или специальная), которая служит объяснительно-разъяснительной схемой исследуемого «объекта», которая сформулирована естественным языком и содержит иллюстрации, взятые из повседневной жизни, дабы пояснить разного рода неопитам и профанам теоретические абстракции, — даже она, именно потому, что также призвана служить делу организации теоретических и эмпирических исследований, перенимает наукообразную форму мысли, способы выражения, так что ее трудно отличить от теории. Здесь обращает на себя внимание следующее обстоятельство. В отечественной философии, как говорилось выше, понятие «картина мира» было хорошо разработано, на данную тему опубликовано значительное количество литературы. Но почти не затрагивался вопрос о том, как собственно возникают «картины мира», не описан процесс их формулирования и первичного принятия какой-либо группой ученых. В западной философии Т. Кун в работе «Структура научных революций» объяснял переход учеными из одной парадигмы в другую по аналогии с переключением «гештальта» при восприятии. За эту аналогию он был обруган соратниками по постпозитивистскому направлению иррационалистом. Действительно, предложенное описание процесса принятия новой мировидческой программы не очень конкретно и малоинформативно. Возможно понятие дискурса сможет оказаться полезным и в прояснении данного вопроса.

Известно, что А. Эйнштейн отрицательно отнесся к нарождавшейся в 20—30-е годы XX века квантовой механике из-за нового, неклассического, понимания копенгагенской группой, признанным лидером которой был Н. Бор, детерминизма. Это понимание нашло отражение в принципе неопределенности

В. Гейзенберга: категорически невозможно одновременно знать все состояния элементарной частицы. Эйнштейн свое негативное отношение сформулировал в кредо: «Бог не играет в кости». Чтобы альтернативный ответ оказался адекватным, его необходимо было «поднять» с той же самой глубины культуры; эйнштейновский удар можно было нейтрализовать только противопоставив ему нечто равновеликое. Память соратников Бора, В. Гейзенберга и М. Борна, выдала следующую краткую и емкую формулу: «Не надо решать за Бога». К чему же апеллировали выдающиеся физики? Очевидно, не к самому Господу. Вероятно, за поддержкой своих воззрений на природу они обращались к тем дискурсам, тем возможным и допустимым формам мысли, знаком которых Он является.

В позднее Средневековье, начиная с X века, когда был поставлен сакраментальный вопрос: «может ли Бог сделать так, чтобы Рим не существовал», — положительный ответ, на который нарушает второй закон логики Аристотеля об исключении противоречия, возникла дискуссия по проблеме свободы Бога. Схоласты разделились на два оппозиционных лагеря — интеллектуалистов и волюнтаристов. Интеллектуалисты говорили о невозможности такого события. Бог может все до того момента, пока не создал мир. Но, создав мир и наделив его логическими и естественными законами, Он сам свои законы не нарушает (и другим не советует). Волюнтаристы, напротив, отстаивали идею, что Бог, будучи абсолютно свободен, может все; для Него нет никаких преград. Обе теологические доктрины равновелики, обе с переменным успехом побеждали во внутрикатолических интригах, обе сыграли выдающуюся роль в становлении и идеологической подпитке западной науки, наконец обе выполнили и продолжают выполнять смыслообразующие и структурообразующие функции, создавая идейные «силовые» линии западной культуры.

Далеко не всегда сам ученый может точно определить традицию, на которую стремится опереться, к которой прибегает и для того, чтобы набраться духовных сил, и для поиска некоего оберега, чтобы продемонстрировать своим оппонентам правомочность своих рассуждений. В ситуации становления квантовой механике копенгагенскую группу достаточно жестко «прессовали». Ее оппонентами был не только Эйнштейн, но в то время активно развивался неопозитивизм,

который тоже с религиозным пылом радел за «чистоту» научной мысли. В воспоминаниях Бора, возможно, не встретить точно такой же формулировки ответа Эйнштейну, как ее передают его ученики и соратники, с которыми он размышлял о философских проблемах квантовой механики. Вот пример воспоминания Бора о своих дискуссиях по проблемам познания в атомной физике: «Эйнштейн насмешливо спрашивали нас, неужели мы верили, что Божественные силы прибегают к игре в кости..., а я на это отвечал, что уже мыслители древности указывали на необходимость величайшей осторожности в присвоении Провидению атрибутов, выраженных в понятиях повседневной жизни»<sup>7</sup>. На самом деле такого рода дискуссий было множество, Бор мог что-то упустить, что-то запечатлеть. Да ведь это и неважно, как ему вспоминалась его аргументация. Важно то, как базовая идея дискурса оформляется в умах его адептов, в каком виде она функционирует в качестве их боевого клича, защищая и направляя. Гномический характер формулировок, как правило, вырабатывается коллективными усилиями, когда при передаче мысли, как морской водой, стачиваются углы, убирается все лишнее, приводящее, несущественное, остается сгусток мысли, обретший законченную форму. Существование такой совершенной ментальной формы свидетельствует о мощных интеллектуальных потоках, ее обкатавших, о витальной потребности в ней многих движений и людей. Представители копенгагенской школы, прибегая к своему решающему аргументу, хотели освободить себе место под физическим солнцем, хотели отвоевать интеллектуальное пространство, где можно было бы свободно развернуть собственное научное творчество, хотели освободить себя от пут классической физики. Их дискурс заключался в том, что мир не скроен по единым и очень простым шаблонам, данным ему классической физикой, описывающей обыденный опыт; Бог мог позволить Себе создать его разным, поэтому и в познании к нему надо подходить с разных сторон и применять многообразные интеллектуальные подходы и средства.

Рациональность, распределенная на две стороны, предстает чем-то вроде двуликого Януария: методологическая сторона

<sup>7</sup> Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. — М., 1961. — С. 70.

больше обращена к науке, дискурсивная — развернута в сторону культуры. Дискурс, в отличие от метода (и всех его производных), как его понимали еще Бэкон и Декарт, позволяет логические разрывы, заменяя упущенные логические и содержательные звенья образами, символами, допускаемыми логикой мифа, его смысловой структурой; позволяет внутреннюю противоречивость, если только она оправдана исходной противоречивостью мифа. Дискурс впитывает в себя мифологемы, образы, символы, чаяния, фикции, а также интерпретативные схемы, в том числе метафизические, которыми обрастает мифология.

Еще одной важной особенностью дискурсивного рассуждения является то, что ему позволительно не артикулировать все звенья своей цепи (более того, полное его воспроизведение может восприниматься как недостаток, как занудство), а манифестировать лишь те или иные фрагменты. Возможны варианты использования дискурсивной техники. К примеру, в качестве дискурсивного приема можно взять только один символ, сфокусировавший в себе центральную идею, или только один афоризм, концентрированно выражающий мысль, или можно «проскакать» по опорным точкам рассуждения. Таким образом, в дискурсе важны намеки, реминисценции (отсылки к культурной памяти), фигуры умолчания и то, что французы называют «жесты». Будучи определенной формой повествования, дискурс близок к риторике, как она была замислена еще в античности, что отмечал еще Р. Барт. Но все же дискурс не тождественен ей. Риторика апеллирует к эмоциям и чувствам человека, а дискурс обращается к разуму, связанному благодаря памяти с культурой. Риторика дискретна, она не следит за формой высказывания, задающей его логику, делающей его сопричастным культуре. Для дискурса же это обязательно.

Поскольку использование представляемой культурой или профессиональным сообществом дискурсивного инструмента зачастую бывает неосознанным, анализ дискурса в определенном смысле напоминает психоанализ (в неотрейдицистском истолковании), углубляющийся в недра бессознательного. Дискурс рационален, во-первых, благодаря форме, его определяющей; во-вторых, он рационален в том же смысле, что и индивидуальное бессознательное (впрочем, как и природа

вообще), поскольку поддается расшифровке и контролю со стороны разума.

Типы дискурсов можно ранжировать по степени приближенности к религиозно-мифологическим истокам. Дискурсы большого стиля восходят к ним напрямую. Частные дискурсы заимствуют идеи и вдохновение у «больших». Связи между дискурсами разной степени общности можно представить в виде русской матрешки: частные опираются в своих послылках на более общие.

Воспроизвести дискурс, понять его — значит реконструировать мифологическую и метафизическую подоплеку, восстановить его идейную и образную структуру, расшифровать дискурсивные коды, обнаружить привходящие побочные мифологические сюжеты или метафизические допущения, которые или комплементраны основной линии, или, наоборот, конкурируют с ней, вступая в противоречия и создавая тем самым диссонанс или приводя даже к нонсенсу; понять дискурс — это значит раскрыть опосредствующие культурные звенья, адаптирующие дискурс к нормам и вкусам воспринимающей публики. Аналогично тому, как Кант построил таблицу категорий, конституирующих естествознание в его Галилеево-Ньютоновом варианте, можно построить формальный схематизм того или иного дискурса, выделяя в нем что-то вроде «реперных точек», «ребер жесткости», «несущих конструкций» и т. п. Для точной реконструкции дискурса также важно понять, кто его автор. Однако автор интересен не как персона (личность) со своими индивидуальными психологическими особенностями и неповторимым жизненным путем, а как субъект, занимающий определенную общественную позицию. Он интересен как определенный социальный тип, желающий получить от мира что-то вполне конкретное, уже узнанное и кодифицированное культурой. Субъект не властен над дискурсом после того, как его выбрал. Однако все-таки не дискурс выбирает своего носителя, а субъект в зависимости от степени самосознания, от своего социального самочувствия подбирает под свои ценности, идеалы или под свои гонорары тот или иной вид дискурса.

Можно обнаружить некую повышательную тенденцию распределения методологических прерогатив между сторонами рациональности: как научная картина мира при отсутст-

вии сложившейся теории может выступать методологическим регулятивом и эвристикой для эмпирических исследований, выступая тем самым в инструменталистской функции, так и дискурс может принимать на себя функции компонентов метатеоретического слоя науки и даже теории, особенно при зарождении самой науки, ее предметности и методологии.

Но надо иметь в виду: дискурс — это подход к науке, он ее заявка на возможность и допустимость, как бы испрашивание разрешения у культуры. Так понимаемый дискурс ни в какой мере не является самой наукой во всей ее полноте, он — ее преддверие, он задает в силу своей предварительности самую общую ее форму, определяет направления движения мысли, ее ценностные и смысловые опорные точки, ее табу и перспективы.

Учение о дискурсе как форме, благодаря которой рационально организуются процессы коммуникации и понимания, важно также для анализа социальных процессов, имеющих место за пределами науки. Будучи рациональными формами, дискурсы выходят из стен науки. Такие социально значимые виды социальных практик, как экономика, политика, право, просвещение, здравоохранение и пр., пользуются разными дискурсами, выработанными теми или иными научными направлениями, но в конечном итоге развернутыми из диалектически сконструированной западной философии. Важно отметить, что для социального благополучия необходимо не только уметь анализировать различные дискурсы, но и научиться отличать дискурсы от простой болтовни или опасной демагогии.

Западное общество в период модернизации как во время античности, так и в Новое время, мечтало построить свою жизнь на разумных основаниях, одновременно стремясь избавиться от нерационализированных мифологем. Однако только мифам, отсылающим мысль к сакральному, — хотелось бы нам того или нет, — под силу объединить разрозненных индивидов в человеческое сообщество. Увы, не разуму: не следует путать мифы с иллюзиями. Разум раздвоен; он мечется между сомнением о своих креативных возможностях и скептическим самоуничтожением. При обращении на самого себя разум себя же и разъедает. И в то же время у него

есть витальная потребность творить картинки, модели, проекты будущего. Часто он создает их по лекалам мифологии, но выдает за продукцию научного предприятия. Здесь мы сталкиваемся еще с одной диалектической ловушкой: с одной стороны, общество не может существовать без мифопоэтического творчества, без мифологии, она обеспечивает его единство, представляя некое неразложимое под лучами скепсиса основание общественного миропонимания; с другой стороны, мифы, не подвергнутые рациональному контролю со стороны общества, оказываются грозным и подлым оружием в руках различного рода демагогов и негодяев, манипулирующих сознанием людей к своей выгоде. Религия действительно может быть «опиумом для народа». Задача дискурсивного анализа поставить духовные процессы под контроль разума. Мифологическое творчество невозможно, да и не нужно изводить «под корень», но его можно «рассказывать», тем самым в определенном смысле демифологизировать, поняв как он устроен, из чего состоит, к чему призывает, какие ценности и смыслы стоят за символами и образами. Можно надеется на успех дискурсивного анализа подобно тому, как положительный результат достигается в контролировании бессознательного психоаналитическими методами.

Либо проекты и образы нашей жизни будут продуцировать всякого рода жрецы, мистагоги, вожди, политтехнологи и прочие лжецы и негодяи, морочащие людям голову, «ловя рыбку в мутной воде», либо процесс творчества по созданию моделей желаемого будущего будет поставлен под рациональный контроль, допускающий к нему всех людей как создателей и критиков, понимающих что к чему.

## Общество: история, теория, методология

В. Ж. КЕЛЛЕ,  
*доктор философских наук*

### К ВОПРОСУ О МНОГОМЕРНОСТИ В МЕТОДОЛОГИИ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

**В** СТАТЬЕ пойдет речь о материалистическом понимании истории или историческом материализме<sup>1</sup> как методологии, ориентированной на *научный* подход к познанию социальной реальности. Так мы с Матвеем Яковлевичем Ковальзоном воспринимали его на протяжении многих лет нашего творческого содружества. Эта точка зрения представлена и в данном материале. Современные оценки исторического материализма как такового в статье не анализируются. Я постарался воспроизвести аргументы и логику рассуждений, связанные с разработкой идеи многомерной методологии в историческом материализме (ИМ).

#### Исторический материализм как научная методология

Судьбу ИМ можно назвать печальной уже в те времена, когда марксизм был в нашей стране основой официальной идеологии, и трагичной, когда его лишили этого статуса. Научный авторитет и популярность ИМ среди интеллигенции в течение XX столетия снижались и к концу века упали почти до нулевой отметки: в «Новой философской энциклопедии» для него вообще не нашлось места. Читатель может задать вполне

---

<sup>1</sup> Эти словосочетания в статье употребляются как синонимы.



законный вопрос: а стоит ли вообще заниматься темой, которая уводит в прошлое, устарелой, отринутой российским философским сообществом? На этот вопрос у меня нет ответа. Но проблема научной методологии социального познания отнюдь не снята с повестки дня. И в этой связи я хочу поделиться с читателем своими размышлениями о том, имеется ли у ИМ методологический потенциал, дающий ему право на существование наряду с другими концепциями и право на равных с ними конкурировать.

Следуя Александру Сергеевичу, начнем *ab ovo*. К. Маркс в предисловии к одному из своих экономических произведений изложил существо метода, который он сам разработал, которым пользовался в своих исследованиях и применение которого, по его мнению, дало хорошие результаты. Это был ИМ.

Ф. Энгельс подверг критике одностороннюю трактовку ИМ некоторыми последователями К. Маркса, превращавшими ИМ в экономический материализм, оценил ИМ как одно из великих открытий Маркса, позволивших превратить социализм из утопии в научную теорию.

На рубеже XIX—XX веков была опубликована фундаментальная работа Г. В. Плеханова «О развитии монистического взгляда на историю», целиком посвященная изложению, разъяснению и защите ИМ. В. И. Ленин советовал изучать философские труды Плеханова и сам высоко ценил ИМ,

Когда марксистская философия стала преподаваться в вузах СССР, излагаться в многочисленных учебниках и учебных пособиях, и особенно после выхода в свет работы И. В. Сталина «О диалектическом и историческом материализме», ИМ начал все более явно превращаться в простую и окостенелую догматическую систему, из которой был просто вытравлен сам дух научного исследования, чему по идее ИМ должен был служить. В конкретных общественных науках, в исторических штудиях он просто перестал «работать» как методология, указывающая направление научного поиска и открывающая возможность объяснения фактов. Из методологии научного познания социально-исторической реальности он превратился в примитивную схему, выполняющую чисто идеологические функции. Эта трансформация не случайна. Догматизация марксистской теории была общей тенденцией,

которая особенно отчетливо проявилась в тех ее разделах, которые были «близки» к политике. К ним относился и ИМ. Поэтому его преподавание сводилось к приведению и разъяснению готовых формул, истинность которых подтверждалась многочисленными примерами. Конечно, были хорошие лекторы, которые могли увлечь слушателей. Но хорошие лекторы, как и хорошие воспитатели, редкое явление, и не они делали погоду. Главным было то, что и в лекциях и в публикациях люфт, где допускалась свобода творчества, был мизерным. Давление политики проявлялось также в том, что выход за установленные рамки сразу вызывал не просто теоретическую, а политическую реакцию. А политические оценки были чреватые оргвыводами и пр. Все это сковывало мысль, а талантливые люди, увлеченные философией, старались обходить эту опасную и скучную сферу и шли туда, где могли себя как-то проявить и реализовать. Итог известен.

Наша первая совместная статья, опубликованная в журнале «Вопросы философии» в 1955 году, была посвящена категориям ИМ. В ней мы доказывали простую и, казалось бы, очевидную мысль — что нельзя категориям придавать онтологический статус. Всем ясно, что общества или производства «вообще» не существует, что это абстракции. Но в учебной литературе делался акцент не на методологическом значении категорий — как ими пользоваться в научном познании, а на том, *что* собой представляют производство, базис и надстройка и т. д. Фактически ИМ учил тому, что в своих выводах и принимаемых решениях люди должны исходить не из эмпирических данных, не из конкретной реальности, а из общих понятий. Это превращало научную методологию в собственную противоположность — в схему, навязываемую действительности. Для нас работа над статьей имела принципиальное значение. Она ориентировала на изложение ИМ именно как методологии познания социальной реальности. Эта задача в какой-то мере решалась в опубликованном издательством «Высшая школа» в 1962 году учебном пособии «Исторический материализм. Курс лекций».

Дальнейшие наши шаги были связаны с более углубленным анализом методологического потенциала самого ИМ. К этому нас подталкивала сама обстановка периода оттепели,

которая оказалась весьма продуктивной для философии. Публикация в 50-е годы ранних работ К. Маркса, и особенно его философско-экономических рукописей, открыла новую страницу в восприятии марксизма, вызвала его подлинный ренессанс. В марксистской философии произошло становление и утверждение так называемой деятельностной парадигмы. Вначале это не нашло никакого отклика в ИМ, ибо проблема деятельности в общем виде в нем не рассматривалась, ее заменяла классовая борьба. Но все-таки тему соотношения деятельности и общественных отношений обойти уже было невозможно. В 60-е годы приобрел права гражданства системный подход, Появились творческие работы в области теории культуры. Проблема личности, которую прежде сводили к отношению великой личности и народных масс, стала и в советской философской литературе предметом самостоятельных размышлений. Произошел подлинный взлет эмпирической социологии.

ИМ должен был отреагировать на эту проблематику, которая обогащала его, расширяла сферу применения. Но он уже настолько догматизировался, что и реакция оказалась чисто схоластической. Она выразилась в массовом «системосозидании». Вероятно, считалось, что если расположить категории ИМ в нужном порядке, все его проблемы будут решены. И предлагались самые разнообразные системы категорий. Многие увлеклись этим бесплодным занятием, которое отнюдь не увеличивало научный вес ИМ.

На этой основе не могло произойти и не произошло органической ассимиляции новой проблематики. В общий курс ИМ включались отдельные темы — личность, культура, — но все это рассматривалось в прежнем ключе: упор делался на определении личности, разъяснении того, что такое культура и т. п. Методология оставалась где-то на задворках, концептуальные подходы даже не просматривались

Но были и некоторые интересные попытки вырваться из замкнутого круга. Например, предлагалось Марксову модель развития товарного производства из первоначальной «клеточки» перенести в ИМ. Если это удастся, то получится стройная теоретическая концепция, открытая для новых идей. Такой клеточкой, то есть из которой вырастает весь социальный организм, предлагалось признать «опредмеченный ре-

зультат деятельности людей»<sup>2</sup>. Но поскольку именно деятельность утверждает «клеточку» в качестве «неделимой далее единицы социальной системы», то ИМ не просто включает в себя деятельность, а полностью строится на основе деятельностной парадигмы: «Категория деятельности, определение которой не связано с какими-либо другими категориями исторического материализма, и получает статус его исходной категории, становясь тем самым отправным пунктом теоретического воспроизведения исторического процесса»<sup>3</sup>.

Эта точка зрения была поддержана многими философами, психологами, историками, этнологами и т. д.

Мы с М. Я. Ковальзоном не согласились с этой концепцией. По нашему мнению, она являлась шагом не вперед, а назад, так как фактически дезавуировала основное достижение К. Маркса, благодаря которому он сумел создать ИМ, а именно — открытие в самом обществе материального, независимого от сознания объективного начала, лишь благодаря наличию которого вообще можно ставить вопрос о закономерностях общественного развития. Общество целиком и полностью есть продукт деятельности людей. Как сочетать это положение с тем, что в обществе существуют независимые от субъекта объективные социальные закономерности, то есть действуют силы не подвластные человеческой воле? Только Маркс смог разрешить этот парадокс. Но он разрешал его не на основе деятельностной парадигмы, а путем выяснения того, на чем основывается сама деятельность. Ведь задача научной методологии как раз и состоит в том, чтобы найти возможность объяснения того, почему люди делают историю так, а не иначе, то есть объяснить саму деятельность, понять, чем и как она определяется, от чего зависит. Деятельностная парадигма, положенная в основу трактовки исторического развития, если ее проводить последовательно, делает невозможным понимание общественного развития как объективно-естественноисторического процесса.

Деятельность не может стать основой объяснения истории, но она должна занять подобающее ей место в теории

<sup>2</sup> Марксистско-ленинская теория исторического процесса, — М., 1981. — С. 18

<sup>3</sup> Там же. — С. 19.

и методологии материалистического понимания истории. Эту задачу, по нашему мнению, можно было решить с позиций трактовки ИМ как многомерной методологии социального познания.

### **Важнейшие измерения в методологии исторического материализма**

САМИ термины «измерение», «многомерность» в их применении к социальным сюжетам не были новостью в нашей литературе. Еще в 60-е годы широкую известность получила книга Герберта Маркузе «Одномерный человек», где употреблялись словосочетания «одномерное общество», «многомерный универсум» и т. п. Но, конечно, концепция, которую мы развивали, не имела отношения к работе Г. Маркузе. Мы стремились определить направление, открывающее перспективу совершенствования марксистской методологии социального познания. Нас не удовлетворяло то, что монизм марксистской методологии трактовался в духе «плоскостного» подхода к реальности и ее «однолинейного» развития. Свою задачу мы видели не в том, чтобы добавить в ИМ какие-то новые положения, а в том, чтобы выявить, эксплицировать, реализовать уже имеющиеся в марксизме методологические потенции.

Такой подход к классическому наследию использовался не только нами. Как известно, общая теория систем и связанные с ней системные идеи и методы вошли в советскую философскую и научную литературу независимо от марксизма. Естественно, что отечественные догматики сразу встретили эти идеи в штыки, объявили, что они противоречат диалектике и начали переводить эту проблематику в идеологическую плоскость. Но нашлись среди марксистов и другие люди, которые поняли и оценили перспективность системного подхода и показали, что К. Маркс фактически использовал системную методологию в «Капитале» и других работах, что системная методология — «одна из граней марксистской методологии»<sup>4</sup>, хотя сам Маркс ее так не называл. Мы хотели про-

---

<sup>4</sup> Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. — 3-е изд. — М., 1986. — С. 15

вести аналогичную работу применительно к ИМ, как научной методологии.

Утверждение системного подхода в социальном познании имело для нас с М. Я. большое значение. Идея многомерности применительно к социальному знанию тесно сопрягалась с системным подходом. Уже в ходе обсуждения в литературе принципов системного подхода ощущалось признание «объемности» общества как того социального пространства, где живет и действует человек. Рассмотрение общества как сложной динамичной системы способствовало принятию и разработке идеи многомерной методологии.

Кроме этого, для нас была весьма существенной ориентация системной методологии на целостный подход к обществу и его истории. Разделение общественной жизни на сферы, конечно, является существенным моментом ее структурного анализа, но у этого подхода есть один существенный недостаток: теряется соотнесенность с целым. Между тем, при изучении частных этой соотнесенность должна присутствовать. Это тоже один из принципов марксистской методологии, о котором нельзя забывать. Многомерный подход, в котором по определению каждое измерение есть один из аспектов общества как целостности, отвечает этому принципу.

Мы выделили *три* методологических измерения или аспекта в изучении общества и его истории, которые для краткости были названы *естественноисторическим* (или *объективным*), *деятельностным* и *личностным* (или *гуманистическим*)<sup>5</sup>.

Эти три измерения являются основными координатами изучения социума. Почему именно три? Для нас это был принципиальный вопрос. Мы их не выдумывали. Они существуют в марксизме как итог и концентрированное выражение прогрессивных тенденций европейской культуры, как выражение того, что сейчас именуют культурой модерна. Поэтому можно сказать, что каждый принцип и все они в совокупности имеют глубокие корни в истории новоевропейской культуры, продуктом которой является современная наука в целом, включая марксизм с его материалистическим пониманием истории.

<sup>5</sup> См.: Келле В. Ж., Ковальзон М. Я. Теория и история. — М., 1981.

Действительно, идея объективного подхода к реальности, подчиненной естественным законам, лежит в основе науки как формы знания. Первоначально, уже в XVII—XVIII веках эту идею пытались распространить на общество путем включения человека, трактуемого как природное существо, в систему общественных связей. Этот натуралистический подход оказался несостоятельным, что показало последующее развитие философии. Но сама идея возможности объективного познания истории как процесса, в котором имеют место объективные связи, зависимости, закономерности была сохранена в марксизме и стала исходным принципом его понимания истории, и основополагающим аспектом ее познания.

Наши публикации на эту тему подверглись двоякой критике. У официоза (П. Н. Федосеев, Л. И. Ильичев) вызвала неудовольствие сама идея многомерности. Но наиболее острые не просто возражения, а даже обвинения последовали со стороны некоторых ярых «прогрессистов», представителей деятельностного подхода. Они обрушились на идею признания в ИМ в качестве основы деятельности и источника ее детерминации материальных отношений, складывающихся помимо воли и сознания действующего субъекта, на необходимость объективного подхода как исходного аспекта анализа социальной реальности. Нас обвиняли уже не в отходе от марксизма, а в отрицании деятельностного подхода, в догматизме, и даже оправдании тоталитаризма. Но мы не отрицали значения деятельности, а отстаивали принцип социального детерминизма, положение о том, что человеческая деятельность имеет объективные основания, будь это законы, или условия, или факторы, не зависящие от сознания людей. Неопровержимым доказательством присутствия в обществе такого рода сил является несовпадение общественных целей и результатов деятельности людей. Поэтому мы категорически возражали против исключения из истории объективных начал, лишь соответствие которым приводит к успеху, к достижению поставленных целей. Это элементарно.

Как *научная методология* ИМ указывает пути *объяснения* изучаемой реальности. Но в истории он выделяет общее, закономерное, типичное, выявляет тенденции и т. п. Представление общественного развития как естественнoисторического процесса — великое достижение общественной науки, обос-

нование единства исторического процесса и его закономерного характера. Но методологическое значение этого принципа раскрывается лишь тогда, когда он выступает как основа многообразия исторического процесса. Оторванный от этого многообразия, он превращает методологию в абстрактную схему. А выход в реальную жизнь общества открывается деятельностью людей. А она не только объективно обусловлена. Здесь появляются субъект с его относительной свободой воли, цели, смыслы и многое другое, имеющее к социальным закономерностям весьма отдаленное и косвенное отношение. Это обстоятельство используется для их отрицания. Но ИМ как методология исходит из того, что многие проблемы и трудности познания человеческой деятельности разрешаются, если она исследуется в неразрывной связи с общественными отношениями.

Идея К. Маркса, что общественная жизнь носит практический характер, что каждое новое поколение получает в наследство созданные ранее общественные отношения и само своей деятельностью их изменяет, что отношение человека к природе опосредствовано общественными отношениями людей друг к другу, ориентировала на установление связи отношений и деятельности.

Деятельностный аспект социальной методологии вытекает из трактовки человека как существа активного, деятельного. Это понимание человека также целиком принадлежит «прометеевской» европейской культуре, противостоящей созерцательному характеру культур Востока. Положение марксизма о созерцательном характере прежнего материализма относится не к человеку, его активности или пассивности, а к познанию *объекта*, который исключался из сферы активной преобразовательной деятельности. Эта особенность материализма также отражала состояние науки того времени. К. Маркс воспринимал культурную традицию как диалектик, с ориентацией на развитие, и доводил идею социальной активности до необходимости революционного изменения мира, что уже отражало особенности его эпохи.

Анализ деятельностного аспекта показывает, что в рамках этого измерения методологии социального познания возникает масса новых проблем и используются методы, в которых не было нужды при изучении объективных, то есть независи-



мых от субъекта начал и тенденций общественной жизни. В деятельности соединяются в неразрывное единство объективное и субъективное, отдельное и общее, социальное и индивидуальное. В деятельности создается культура, деятельность является формой самоосуществления личности. Здесь научная методология социального познания имеет дело со свободой творчества, с влиянием идеалов, норм, ценностей, иллюзий, мифов, интересов и т.д. — то есть с многообразием факторов «жизненного мира». Деятельность и носитель социального начала, ибо общественные отношения существуют только в деятельности людей. Поэтому нет ничего удивительного в том, что в сознании многих познание общества и познание деятельности сливаются в нечто единое. Это очень распространенная точка зрения, и я бы не взялся доказывать тем, кто придерживается подобных взглядов, что деятельностный подход следует рассматривать как один из аспектов изучения истории. Тем более, что в общественной жизни можно найти аргументы в пользу и той, и другой позиции. Деятельностная парадигма оправдывает себя именно в творчестве культуры. Здесь деятельность выходит на первое место.

Наконец, третий аспект — личностный. Европейская культура уже в эпоху Возрождения выработала идеал свободной индивидуальности, всесторонне развитой творческой личности. Идеи свободы, равенства, справедливости и т. п. также являются достоянием, идеалами этой культуры. К. Маркс — дитя европейской культуры. Он принял ее идеалы и ценности и создал научную теорию, которая должна была связать их осуществление с реальным ходом истории. У К. Маркса есть замечательное положение — что общественная история людей есть не что иное, как история их индивидуального развития. Речь идет о развитии человека, индивида в истории. Изучить и понять историю в этом ключе, безусловно, — особая задача, особый аспект исследования истории. Известно, что К. Маркс набросал и общую схему развития человека в истории путем освоения богатства общественных связей и отношений: человек в системе личных зависимостей, человек в системе вещных отношений товарного производства и человек как свободная индивидуальность в обществе, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

Сказанное не оставляет сомнения в том, что марксистская методология социально-исторического познания опирается на прочный базис истории европейской культуры. Выделение трех аспектов в материалистическом понимании истории позволило эксплицировать его мощные истоки, что, конечно, не умаляет заслуг Маркса в его создании.

Преобразовать тенденции культуры в составляющие научной методологии социального познания позволило К. Марксу открытие в историческом процессе, в самой деятельности людей объективного, независимого от субъекта начала в виде социальных закономерностей. Многомерный подход не противостоит другим методам социального познания. Он близок системному подходу, совместим с ним, но не идентичен ему.

Итак, центральной идеей нашего варианта многомерного подхода в ИМ является выделение трех фундаментальных измерений анализа общественной жизни и исторического процесса в целом, истоки которых заложены в европейской культуре Нового времени.

В последнее время эта идея получила неожиданное и своеобразное подтверждение. В. А. Ядов, анализируя тенденции развития мировой социологической мысли, выделил в ней три основных направления<sup>6</sup>, которые определил как

— объективистское, онтологическое, представленное именами О. Конта, К. Маркса, Э. Дюркгейма. Оно опирается на картину мира, созданную классической наукой, признает существование социальных законов и объективных начал в общественной жизни, на которые людям следует опираться в своих действиях;

— субъективистское, конструктивистское, исходит из субъекта, который и конструирует свой социальный мир, в его исследовании применяются не только общие, но и специфические для данного измерения методы и подходы. Главными фигурами этого направления являются один из создателей феноменологической социологии А Шюц, а также П. Бергер и Т. Лукман;

---

<sup>6</sup> См.: Ядов В. А. Социальная теория в поисках выхода из кризисного состояния // Общество и экономика. — 1998. — № 1.

— активистское, деятельностное. Оно как бы синтезирует два предыдущих. Относительно полная картина исследуемого объекта образуется в результате суммирования данных изучения объекта в рамках этих измерений. Его представители считают, что человек существует в определенных жизненных ситуациях и своими действиями изменяет их. К числу его лидеров относятся Э. Гидденс, П. Бурдьё, Дж. Александер.

Нельзя считать случайными именно эти три направления в социологии. Для меня важно то, что просматривается аналогия с выделенными нами измерениями социального познания. Представляется, что само наличие этих направлений в социологии свидетельствует о фундаментальности трех измерений (и аспектов анализа) социального пространства.

В целом, идея многомерности в качестве одного из принципов методологии социального познания означает, что:

— «объемность» общества становится предметом специального методологического анализа;

— признается возможность исследовать общество, ход истории в *различных измерениях*;

— выделение каждого измерения определяется позицией субъекта и свойствами объекта;

— каждое измерение — это определенный аспект познания со своим кругом проблем;

— в ИМ эти измерения не только разделены, но и объединены в единое целое.

В нашей литературе понятие многомерности не получило широкого распространения, но все-таки оно употребляется философами и историками. Здесь нет возможности рассматривать этот вопрос в деталях, поэтому ограничусь некоторыми иллюстрациями.

Известный специалист по методологии истории М. А. Барг использует понятие многомерности применительно к историческому знанию, признавая многомерность исторического процесса как нечто само собой разумеющееся<sup>7</sup>.

По мнению В. Н. Шевченко, можно ставить вопрос о существовании «трех взаимосвязанных и вытекающих один из другого аспектов анализа процесса развития любого объекта,

---

<sup>7</sup> См.: Барг М. А. Категории и методы исторической науки. — М., 1984. — С. 106, 107.

в том числе и общества»<sup>8</sup>. Этими всеобщими аспектами анализа реальности являются цикличность, равномерность и неравномерность.

Каждый из этих аспектов выступает как определенный структурный уровень теории. Если изучается общество, то в рамках первого оно рассматривается как целое и отличное от природы. Второй ориентирован на выявление логики всемирной истории на основе теории общественных формаций, и третий — «деятельностный» — аспект охватывает проблематику философского осмысления конкретной истории во всем ее многообразии. Хотя В. Н. Шевченко не использует термина «измерение», но фактически в его подходе проглядывает неудовлетворенность однолинейной методологией и он склоняется к идее многомерности.

В работах В. Е. Кемерова по проблемам социальной философии термин «многомерность» встречается, когда автор желает подчеркнуть сложность, «глубину» человеческого бытия. Так, он пишет, что ввиду далеко не всегда наблюдаемой взаимообусловленности человеческих действий, при их изучении «отдельный акт деятельности перестает казаться элементарным. Он обнаруживает свою многомерность...»<sup>9</sup> В другом месте говорится, что «экономическое, одномерное представление о человеческой деятельности» недостаточно для объяснения, например, творческих процессов. Здесь уже требуется «переработка этого представления, придания ему "глубины", выявления его конкретной многомерности»<sup>10</sup>.

Наконец еще одно свидетельство. Историка К. В. Хвостову интересуют влияние философии на изучение истории (теоретический уровень) и современные методы работы историка с конкретным материалом (прагматический уровень). Среди других проблем она касается и применения формальных методов в историческом познании. В этой связи автор пишет: «Благодаря применению методов многомерного количественного анализа можно получить общезначимые количественные характеристики, интерпретация которых позволяет

<sup>8</sup> Шевченко В. Н. Социально-философский анализ развития общества. — М., 1984. — С. 9.

<sup>9</sup> Кемеров В. Е. Введение в социальную философию. — М., 1996. — С. 79.

<sup>10</sup> Там же. — С. 92.

составить шкалу множественных оценок изучаемых явлений»<sup>11</sup> и тем самым избежать неопределенности и «бинарности» в оценках. В данном случае идея многомерности используется в контексте применения методов количественного анализа как одного из средств приближения к истине в историческом познании.

Таким образом, у нас имели место и попытки концептуальных построений многомерной методологии, и упоминания о многомерности преимущественно в том контексте, где подчеркиваются сложность, многообразие изучаемых явлений или необходимость исследования для понимания данного явления, его глубинных связей и отношений.

Имеются ли перспективы развития идеи многомерности в методологии социального познания, покажет будущее.

---

<sup>11</sup> *Хвостова К. В.* История: проблемы познания // Вопросы философии. — 1997. — № 4. — С. 68.

---

Ю. И. СЕМЕНОВ,  
*доктор исторических наук*

## МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТОРИИ: СТАРЫЕ И НОВЫЕ ПРОБЛЕМЫ — НОВЫЕ ПОДХОДЫ И РЕШЕНИЯ<sup>1</sup>

### I

**У**ЖЕ в ходе так называемой перестройки и особенно в последовавшее за ней постсоветское время большинство бывших советских историков, причем нередко в самой резкой и категорической форме, отказалось от материалистического понимания истории. Причин было немало. Одна из них заключается в том, что марксистская философия, включая материалистическое понимание истории, насильственно навязывалось всем советским ученым без исключения. Им не позволяли делать выбор, всех их обязывали быть марксистами. Это, само по себе взятое, вызывало у мыслящих людей невольный протест. Он нашел, например, самое отчетливое выражение в словах крупнейшего советского физика-теоретика академика А. Б. Мигдала: «У думающих людей преподавание философии в существующей форме вызывает такое же отвращение, как у детей насильственное кормление»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Все вопросы, которые затрагиваются в данной статье, более подробно рассматриваются в других моих работах, где даются и ссылки на литературу. Прежде всего см.: *Семенов Ю. И.* Как возникло человечество. — М., 1966; 2003; *Он же.* На заре человеческой истории. — М., 1989; *Он же.* Введение во всемирную историю. — Вып. 1—3. — М., 1997, 1999, 2001; *Философия истории: Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней.* — М., 2003

<sup>2</sup> *Мигдал А. Б.* Физика и философия // *Вопросы философии.* — 1990. — № 1. — С. 5.

Следующая причина состоит в том, что марксизм, став господствующей идеологией и средством оправдания существующих в нашей стране «социалистических» (в действительности же ничего общего с социализмом не имеющих) порядков, переродился: из стройной системы научных взглядов превратился в набор штампованных фраз, используемых в качестве заклинаний и лозунгов. Настоящий марксизм был замещен видимостью марксизма — псевдомарксизмом<sup>3</sup>. Это затронуло все составные части марксизма, не исключая философии, а тем самым и материалистического понимания истории. В результате даже те историки, которые искренне хотели овладеть материалистической теорией истории, лишь заучивали марксистские формулировки, толком не понимая их смысла

Произошло то, чего больше всего боялся Ф. Энгельс. «...Материалистический метод, — писал он, — превращается в свою противоположность, когда им пользуются не как руководящей нитью при историческом исследовании, а как готовым шаблоном, по которому кроют и перекраивают исторические факты»<sup>4</sup>. При этом не только превращались в мертвые схемы действительные положения материалистического понимания истории, но и выдавались за непреложные марксистские истины такие тезисы, которые не только не входили в систему идей материалистического понимания истории, но и вообще никак не вытекали из исторического материализма. Вполне понятно, что усвоенный таким образом исторический материализм вряд ли мог способствовать успеху научных исследований.

Иначе обстояло дело на Западе, где если ученый и обращался к материалистическому пониманию истории, то только добровольно и знакомился с ним не по нашим догматическим прописям, а по трудам его основоположников. С этим связана высокая его оценка в трудах целого ряда западных исследователей, в том числе тех, которые марксистами не являются. Вот, что, например, говорил в 1982 году известный

---

<sup>3</sup> Подробнее см.: Семенов Ю. И. Россия: Что с ней случилось в двадцатом веке // Российский этнограф. — Вып. 20. — М., 1993.

<sup>4</sup> Энгельс Ф. Письмо П. Эрнсту, 5 июня 1890 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 37. — С. 351.

американский историк Бернард Бейлин в своем обращении в качестве президента Американской исторической ассоциации к ежегодному ее собранию: «Разумеется, марксисты создали могучее средство для упорядочения материала в исторических трудах. Какими бы ни были их слабости, историки-марксисты искали — именно искали — позади всех обстоятельств и случайностей усилия и достижения человечества и сводили вместе самые разнообразные материалы в единую непротиворечивую картину, которая показывала, как настоящее вырастает из прошлого. Они выделяли лежащие в основе силы, которые как прямо, так и через “доминирующие идеологии” формировали живые человеческие функции, и стремились объединить базисные силы и структуры социальной и культурной жизни во всеобъемлющую схему, которая концентрировала внимание на критических переходах. Взгляд с позиций марксизма остается мощной силой в осознании прошлого, каков бы ни был подход к истории...»<sup>5</sup>

Английский историк Джон Тош в книге «Погоня за историей. Цели, методы и новые направления в изучении современной истории» (3rd ed., 2000; рус. пер.: Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка. — М., 2000) в главе «История и социальная теория» характеризует материалистическое понимание истории как наилучшую социальную теорию из всех ныне существующих. И далее почти всю главу он посвящает изложению основных положений исторического материализма. «Мой продолжительный анализ марксистской исторической теории, — пишет в заключение Дж. Тош, — некоторые читатели могут расценить как субъективную приверженность автора вышедшему из моды радикализму. Разве марксизм не оказался на свалке истории теперь, после 1989 года, когда во всем мире сохранились лишь островки марксистских режимов, а международное коммунистическое движение потерпело полный крах?... Сейчас еще рано утверждать, какими будут долгосрочные последствия сдвига 1989—1999 годов в интеллектуальном плане, но сразу по двум причинам можно предположить,

---

<sup>5</sup> *Bailyn B. The Challenge of Modern Historiography // The American Historical Review. — 1982. — Vol. 87. 1. — P. 5—6.*



что, что марксизм вряд ли удастся быстро списать со счетов. Во-первых, большинство историков-марксистов мало интересовалось возможным влиянием их работы на политический процесс в прошлом и настоящем, придерживаясь мнения о минимальной связи между исторической теорией Маркса и его революционно-политическим учением. Во-вторых, нынешнее враждебное отношение, как бы велико оно ни было, не изменит того факта, что марксизм оказал совершенно беспрецедентное воздействие на историческую науку и в качественном, и в количественном смысле. Эта теория не имеет равных по широте охвата и уровню научной проработки. Пока историки признают необходимость теории, они будут обращаться к марксистской традиции. Обоснованность этого прогноза станет совершенно бесспорной, если мы учтем сравнительную теоретическую бедность других направлений истории»<sup>6</sup>.

Материалистическое понимание истории особенно популярно на Западе среди этнологов (социальных антропологов) и археологов. В странах дальнего зарубежья только за последние тридцать лет опубликовано несколько десятков монографий и сборников (не говоря уже об отдельных статьях в периодических изданиях), посвященных использованию исторического материализма в этнологии (социальной антропологии) и археологии. Достаточно назвать монографии: Дж. У. Уэссман, «Антропология и марксизм» (Нью-Йорк, 1981); М. Блох, «Марксизм и антропология» (Оксфорд, 1983); Р. Макгвир, «Марксистская археология» (Лондон, 1992); Д. Донхэм, «История, власть, идеология: Центральные проблемы марксизма и антропологии» (Беркли, 1999); сборники: «Марксистский анализ и социальная антропология» (Лондон, 1975); «Производственные отношения. Марксистский подход в антропологии» (Лондон, 1978); «По направлению к марксистской антропологии. Проблемы и перспективы» (Гаага, 1979); «Марксистские перспективы в археологии» (Кембридж, 1984); «Перспективы в марксистской антропологии в США» (Нью-Йорк, 1987); «Диалектическая антропология» (Гейнсвилл, 1992); «Марксистский подход в экономической антро-

---

<sup>6</sup> Тош Дж. Стремление к истине: Как овладеть мастерством историка. — М., 2000. — С. 211.

пологии» (Лэнхэм, 1992)<sup>7</sup>. Работ такого рода в западной науке так много, что в издаваемых в Пало Альто (США) «Ежегодных обзорах антропологии» уже появились три обзорные статьи — «Марксистский подход в антропологии», (Т. 4, 1975), «Материалистический подход к преистории» (Т. 10, 1981), «Маркс и антропология» (Т. 26, 1997), — содержащие обширнейшую библиографию<sup>8</sup>.

В заключение нужно остановиться еще на одной очень важной причине, побуждавшей советских историков сомневаться в пользу материалистического понимания истории, а затем и полностью отказаться от него

Любая более или менее сложная теория всегда состоит из двух частей. Первая часть — сердцевина, ядро, представляющее собой систему главных, основных идей теории, вторая — периферия — совокупность более частных идей. В периферийную часть теории могут входить и такие идеи, которые дополняют главные идеи теории. Но периферия в целом не просто дополнение к ядру. Идеи периферии представляют собой своеобразное проявление главных идей теории. В этих, более частных, идеях раскрываются, конкретизируются, уточняются главные идеи. Создание периферийных идей есть не что иное, как разработка главных, основных идей. Любая полнокровная теория нуждается не только в ядре, но и в более или менее детально разработанной периферии.

К. Марксом и Ф. Энгельсом было создано ядро принципиально новой философской системы, сформулированы основные ее идеи. Некоторые из этих идей, когда у них возни-

---

<sup>7</sup> *Wessman J. W. Anthropology and Marxism.* — New York, 1981; *Bloch M. Marxism and Anthropology: The History of Relationship.* — Oxford, 1983; *McGuire R. H. A Marxist Archaeology.* — London, 1992; *Donham D. L. History, Power, Ideology: Central Issues in Marxism and Anthropology.* — Berkeley, 1999; *Marxist Analysis and Social Anthropology / Ed. by M. Bloch.* — London, 1975; *Relations of Production: Marxist Approach to Economic Anthropology / Ed. by D. Seddon.* — London, 1978; *Toward a Marxist Anthropology: Problems and Perspectives / Ed. by S. Diamond.* — The Hague, 1979; *Marxist Perspectives in Archaeology / Ed. by M. Spriggs.* — Cambridge, 1984; *Perspectives in US Marxist Anthropology / Ed. by D. Hakken and H. Lessinger.* — New York, 1987; *Dialectical Anthropology. Essays in Honor of S. Diamond.* — Vols. 1—2. — Gainesville, 1992; *Marxist Approach in Economic Anthropology.* — Lanham, 1992.

<sup>8</sup> *O'Laughlin B. Marxist Approach in Anthropology // ARA.* — Vol. 4. — 1975; *Kohl P. L. Materialist Approaches in Prehistory // Ibid.* — Vol. 10. — 1981; *Roseberry W. Marx and Anthropology // Ibid.* — Vol. 26. — 1997.

кала нужда в этом, были ими сравнительно полно разработаны. Но далеко не все. Систематическое изложение марксистской философии предполагало более или менее детальную разработку всех без исключения главных идей теории, Но это требовало огромных усилий и массы времени.

В отличие от И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля основоположники марксизма не были профессорами философии университетов, которые были обязаны читать систематические курсы лекций и у которых было достаточно времени на их подготовку. К. Маркс был революционным политическим деятелем и, когда обращался к научной работе, занимался прежде всего теми проблемами, разработка которых диктовалась партийными интересами и задачами. В результате в области науки он занимался главным образом исследованием экономики современного ему капитализма. Революционером был и Ф. Энгельс. Его обращение к науке тоже диктовалось интересами революционной работы. В. И. Ленин был лидером одной из политических партий России, а после прихода этой партии к власти стал одновременно и руководителем огромного государства, которое вынуждено было отбиваться от многочисленных внутренних и внешних врагов. Можно только удивляться тому, как он, несмотря на все это, сумел создать несколько блистательных научных и философских работ.

Не будучи систематически изложенной, марксистская философия была во многом и недостаточно разработанной. В силу этого даже основные ее идеи, выдвинутые ее создателями — К. Марксом и Ф. Энгельсом, не всегда понимались и принимались людьми, считавшими себя марксистами. «... Крупной ошибкой, — писал Ф. Энгельс в 1878 году в одном из своих писем, — является то, что студентам и прочим невежественным “ученым” позволяют в качестве научных представителей партии нести перед всем светом в огромном количестве невероятную чушь. Впрочем, это детская болезнь, которую необходимо перенести, и именно для того, чтобы сократить ее, я так подробно рассмотрел это на примере Дюринга»<sup>9</sup>. По словам Ф. Энгельса, сам К. Маркс, ознакомившись с работами некоторых авторов, претендовавших на то, что в философии

---

<sup>9</sup> Энгельс Ф. Письмо И. Ф. Беккеру, 11 января 1878 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 34. — С. 245.

они стоят на позициях марксизма, сказал однажды своему единомышленнику и зятю П. Лафаргу: «Ясно одно, что я не марксист»<sup>10</sup>. И так продолжало обстоять дело и в последующем. У марксизма, всегда было много не только врагов, но и, как выражался Ф. Энгельс, «опасных друзей». «И у материалистического понимания истории, — писал он в 1890 году в одном из писем, — имеется теперь множество таких друзей, для которых оно служит предлогом, чтобы не изучать историю. Дело обстоит совершенно так же, когда Маркс говорил о французских “марксистах” конца 70-х годов: “Я знаю только одно, что я не марксист”»<sup>11</sup>.

И хотя было время, когда марксистская философия была возведена в ранг государственной и преподавалась в высших учебных заведениях значительного числа стран, она в силу превращения ее в сумму догм и сейчас продолжает оставаться в том же положении. По этой причине в философии диалектического материализма в целом и входящем в нее историческом материализме много белых пятен, без заполнения которых невозможно сколько-нибудь полное и систематическое изложение этой философской системы.

Эту незавершенность, недостроенность не только марксистской философии, но и марксизма в целом, прекрасно понимал В. И. Ленин. «Мы, — писал он, — вовсе не смотрим на теорию Маркса как на нечто законченное и неприкосновенное: мы убеждены, напротив, что она положила только краеугольные камни той науки, которую социалисты должны двигать дальше во всех направлениях, если не хотят отстать от жизни»<sup>12</sup>. Под краеугольными камнями В. И. Ленин понимал основные идеи марксизма, его ядро. На этом фундаменте последователи К. Маркса и Ф. Энгельса, продолжая их дело, должны достраивать и даже перестраивать здание марксизма вообще, марксистской философии в частности. Это строительство должно представлять собой такую разработку основных идей марксизма, которая зиждется и на новых дан-

---

<sup>10</sup> Энгельс Ф. Письмо Э. Бернштейну, 2—3 ноября 1882 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 35. — С. 234.

<sup>11</sup> Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту, 5 августа 1890 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 37. — С. 370.

<sup>12</sup> Ленин В. И. Наша программа // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 4. — С. 184.

ных, заведомо неизвестных основоположникам марксизма, а поэтому с необходимостью предполагает критику и частичный, а иногда даже и полный отказ от тех или иных выдвинутых ими положений. Не только можно, но и нужно заново пересматривать многие периферийные идеи, даже полностью отказываться от них и заменять новыми, отвечающими современному положению дел. Если при такой переработке сохранятся все основные положения марксизма, его ядро, то преобразованная, обновленная теория остается марксистской, а исследователь продолжает быть марксистом, причем ортодоксальным марксистом.

Ортодоксия заключается вовсе не в признании всего того, что было сказано К. Марксом и Ф. Энгельсом, за абсолютную истину в последней инстанции. Это — не ортодоксия, это — догматизм. Догматиков среди марксистов всегда было немало. К ним, как нельзя лучше, подходят слова одного из лучших исследователей жизни и учения К. Маркса — Ф. Меринга — «попы марксистского прихода».<sup>13</sup> На этом основании люди, не особенно любившие марксизм, изображали всех его последователей как отъявленных догматиков. Так, например, известный русский писатель М. А. Осоргин (настоящая фамилия — Ильин), примыкавший одно время к эсерами, писал в сатирическом стихотворении «Молитва социал-демократа» (1905—1906):

Ранним утром встает социал-демократ,  
Член великой, российской, единой,  
Пролетарскую плоть в буржуазный халат  
Облекает с суровой миной.  
Поплескавши небрежно на личность водой  
И о массе подумав при этом,  
На колени он пал пред иконой святой,  
Пред великого Маркса портретом.  
«О, великий учитель, — воскликнул С.-Д., —  
Ты, чья догма всегда непреложна,  
Ты, чья схема навек приложима везде,  
Чьи слова изменять невозможно»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Меринг Ф. Карл Маркс: История его жизни. — М., 1957. — С. 26.

<sup>14</sup> Ильин (Осоргин) М. А. Молитва социал-демократа // Голос минувшего: Журнал истории и истории литературы. — 1918, апр. — июнь. — № 4—6. — С. 142.

К отождествлению ортодоксии и догматизма очень часто прибегали люди, за которыми среди марксистов закрепилось название ревизионистов. Слово «ревизия» (лат. *revisio*) буквально означает «пересмотр». В этом смысле внесение любых изменений в марксизм есть ревизия. Но в процессе исторического развития ревизионистами стали называть не всех вообще людей, стремившихся внести те или иные изменения в марксизм, а только тех, которые, отказываясь от основных положений этой концепции, в то же время уверяли всех, что они и были и остаются подлинными, настоящими марксистами, что они ни на йоту не отступают от марксизма. Именно эти люди всех тех, кто обвинял их в отходе от марксизма, упрекали в отсутствии творческого подхода к марксизму, называя это ортодоксией. Для них внесение каких-либо поправок в марксизм и ортодоксальность исключали друг друга.

В. И. Ленин потратил немало труда, разоблачая подобного рода мнение. «Не будем верить тому, — писал он, — что ортодоксия позволяет брать что бы то ни было на веру, что ортодоксия исключает критическое претворение и дальнейшее развитие, что она позволяет заслонять исторические вопросы абстрактными схемами. Если есть ортодоксальные ученики, повинные в этих действительно тяжких грехах, то вина падает всецело на таких учеников, а отнюдь не на ортодоксию, которая отличается диаметрально противоположными качествами»<sup>15</sup>.

Обращаясь от марксизма в целом к его философии, В. И. Ленин много раз подчеркивал необходимость постоянного обновления и дальнейшей разработки марксистской философии. Споря с теми русскими философами, которые, отказавшись и от материализма, и от диалектики, перейдя на позиции махизма (субъективного идеализма и агностицизма), в то же время претендовали на то, что в философии они продолжают оставаться марксистами, В. И. Ленин писал: «Следовательно, ревизия “формы” материализма Энгельса, ревизия его натурфилософских положений не только не заключает в себе ничего “ревизионистского” в установившемся смысле слова, а, напротив, необходимо требуется марксизмом. Махи-

---

<sup>15</sup> Ленин В. И. Еще к вопросу о реализации // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 4. — С. 87.

стам мы ставим в упрек отнюдь не такой пересмотр, а их *чисто ревизионистский* прием — изменять *сути* материализма под видом критики *формы* его...»<sup>16</sup>

Прекрасно сознавая недостроенность, недостаточную работанность марксистской философии, В. И. Ленин не только постоянно призывал к продолжению дела, которое начали в этой области К. Маркс и Ф. Энгельс, но и указывал, в чем эта работа должна состоять. «Продолжение дела Гегеля и Маркса, — писал он в конспекте работы Г. Гегеля «Наука логики», — должно состоять в диалектической обработке истории мысли, науки и техники»<sup>17</sup>. А в конспекте книги Ф. Лассали «Философия Гераклита Темного из Эфеса» В. И. Ленин набрасывает целую программу деятельности философов-марксистов по разработке теории познания. Назвав историю философии, историю отдельных наук, истории умственного развития ребенка и животных, историю языка и добавив к этому перечню психологию и физиологию органов чувств, В. И. Ленин резюмирует: «Вот те области знания из коих должна сложиться теория познания и диалектика»<sup>18</sup>. Таким образом, В. И. Ленин считал, что марксистские теория познания и диалектика еще не сложились, что они еще только должны сложиться.

Совершенно иным было реальное (не на словах, а на деле) отношение к марксизму вообще, к марксистской философии в частности, партийного руководства СССР и других «социалистических» стран. Марксистская философия в целом, исторический материализм в частности, считалась полностью завершенной системой, в которую нечего добавить нельзя. Все положения материалистического понимания истории рассматривались как абсолютные истины в последней инстанции. Поэтому любая попытка дальнейшей разработки этой теории встречалась наши идеологическим руководством в штыки и объявлялась ревизионизмом.

<sup>16</sup> Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 18. — С. 265—266.

<sup>17</sup> Ленин В. И. Философские тетради. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 131.

<sup>18</sup> Ленин В. И. Философские тетради. Конспект книги Лассали «Философия Гераклита Темного из Эфеса» // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 29. — С. 314.

А между тем развитие и общественной жизни, и исторической науки настоятельно требовало и заполнения лакун в теории исторического материализма, и решения новых ранее не встававших ни перед политиками, ни перед учеными проблем, что было невозможно без дальнейшей разработки понятийного аппарата, в частности не только уточнения старых категорий, но и создания новых. Так как это не делалось, то у историков во все большей степени создавалось представление, что материалистическое понимание истории не способно служить руководством в их исследованиях.

В последующем изложении я попытаюсь рассмотреть некоторые из предлагаемых ныне новых подходов и новых решений как старых, так и новых проблем, которые поставило перед историческим материализмом развитие и общественной жизни, и исторической науки (историологии).

## II

Одной из важнейших задач любой общей концепции общества и его истории, включая, разумеется, и исторический материализм, является теоретическая разработка понятия общества. К сожалению, это не делалось. Данное понятие и без того считалось совершенно ясным. А между тем дело обстояло совсем не так. Только в научной литературе (философской, социологической, исторической, экономической и др.) слово «общество» употребляется в пяти близких, но тем не менее разных смыслах.

Первое и, пожалуй, самое важное значение слова «общество» — отдельное, конкретное общество, являющееся относительно самостоятельной единицей исторического развития. Каждое такое общество локализовано во времени и пространстве. Оно занимает определенную территорию. Оно обязательно когда-то возникло, а многие родившиеся в свое время такие общества ушли с исторической сцены.

Выявление многозначности слова «общество» настоятельно требует закрепления за каждым его смыслом особого термина. Для обозначения общества в первом, исходном его значении, отдельного конкретного общества будет использоваться термин *социально-исторический*, или *социоисторический*, организм (сокращенно — *социор*).



Понятие социоисторического организма необходимо для всех общественных наук, но особенно оно важно для историологии. Именно социоисторические организмы являются главными, первичными субъектами истории и одновременно основными объектами исторического исследования. Историки прежде всего пишут историю Ассирии, Урарту, Византии, Японии, Англии, Франции, России и т. п.

Каждый социоисторический организм составляют люди, подчиненные одной публичной власти. Его границы суть границы публичной власти. В применении к классовому обществу социорные границы, как правило, совпадают с государственными границами.

На Земле с момента появления людей всегда существовало множество социоисторических организмов. В большинстве случаев соседние социоры были тесно связаны между собой. И это позволяет перейти ко второму значению термина «общество».

Говоря об обществе, нередко имеют в виду не один социоисторический организм, а целую группу, целую пространственно ограниченную *систему социоисторических организмов (социорную систему)*. Говорят ведь не только об английском, французском, польском обществах, но и об обществе Западной Европы, обществе Ближнего Востока и т. п. И такие региональные системы социоисторических организмов тоже являются объектами изучения историков. Последние пишут труды по истории не только Египта, Венгрии, Бельгии, но и Западной Европы, Ближнего Востока, Юго-Восточной Азии, Латинской Америки и т. п.

Предельной системой при этом была бы, конечно, такая, которая бы включала в себя все социоисторические организмы без исключения. Такая система существовала не всегда, но совокупность всех не только существующих, но и существовавших социоисторических организмов тоже всегда именовалась обществом. Это еще одно, третье по счету, значение слова «общество» — все существовавшие и существующие социоисторические организмы вместе взятые. Для передачи данного смысла этого слова обычно употребляется словосочетание *человеческое общество в целом*, а иногда и слово «человечество».

Человеческое общество в целом тоже является объектом изучения исторической науки. Историки пишут работы, по-

священные не только историям отдельных социоисторических организмов и их систем, но и всемирной, или мировой, истории. По отношению к человеческому обществу в целом отдельные социоисторические организмы и их системы выступают как его части.

Четвертое значение термина «общество» — *общество вообще*, безотносительно к каким-либо конкретным формам его существования. Общество в таком смысле данного слова не является и не может являться объектом исторического исследования, ибо оно как таковое, как самостоятельное явление не существует. Это отнюдь не значит, что общество вообще совсем не имеет бытия. Оно, безусловно, существует в исторической реальности, но существует не самостоятельно, не само по себе, а лишь как то объективное общее, что присуще всем без исключения социоисторическим организациям.

Отношение социоисторического организма и общества вообще есть отношение отдельного и общего. И как всякое общее, общество вообще реально существует, но не само по себе, а только в отдельном и через отдельное. Этим отдельным, в котором существует общество вообще, являются социоисторические организмы.

Социоисторических организмов существовало и существует огромное количество. Разобраться в этом множестве невозможно без классификации социоисторических организмов, без их подразделения на классы, типы. Создавались и создаются самые различные типологии социоисторических организмов. И для обозначения *конкретного типа общества*, или, что то же самое, *общества вообще определенного типа* также применяется слово «общество».

Когда под обществом понимается общество вообще определенного типа, то к слову «общество» добавляют прилагательное, обозначающее его тип. Примерами могут послужить словосочетания: «первобытное общество», «феодальное общество», «капиталистическое общество», «традиционное общество», «индустриальное общество», «постиндустриальное общество» и т. п. Каждое из таких словосочетаний обозначает тип общества, выделенный по тому или иному признаку или по совокупности тех или иных признаков.

Если социоисторический организм есть отдельное, то общество вообще определенного типа, безусловно, есть общее,

но такое, которое представляет собой разновидность более широкого общего, а именно общества вообще. Иначе говоря, общество вообще определенного типа есть не что иное, как вид, тип общества, есть особенное общество. Конкретный социоисторический организм, общество вообще определенного типа и общество вообще соотносятся как отдельное, особенное и всеобщее.

Каждый социоисторический организм составляют люди, подчиненные одной публичной власти. Границы социоисторического организма суть границы публичной власти. Члены одного социора находятся под главенством одной власти, члены другого — под эгидой другой. Существуют два основных способа проведения границы между социоисторическими организмами и тем самым два их структурных типа. Один из этих типов характерен для первобытного общества, второй — для общества классового, публичная власть в котором является властью государственной.

Граница социоисторического организма второго типа — это граница, отделяющая территорию, которую он занимает, от территорий, на которых расположены соседние социоры. Данная граница в большинстве случаев является одновременно и государственной. Границы государства, как известно, обычно более или менее четко маркируются. Метками являются природные объекты (реки, холмы и т. п.) или искусственно созданные для этой цели предметы (пограничные столбы и т. п.). Все люди, проживающие на территории данного государства, входят в состав данного социоисторического организма.

Территориальными являются не только внешние границы такого социоисторического организма, но и границы между частями, на которые он подразделяется. Все эти части занимают определенные места в пространстве, являются территориальными единицами. Пространственным является и порядок расположения этих подразделений. Короче говоря, социоисторические организмы такого типа пространственно организованы, имеют фиксированную территориальную структуру, обычно носящую иерархический характер. Так, например, Российская империя подразделялась на губернии (области), те — на уезды, а последние — на волости.

Неотделимость социоисторического организма такого вида от территории, которую он занимает, находит свое совер-

шенно отчетливое выражение в том, что его название может быть только территориальным: Франция, Болгария, Турция и т. п. Эти геосоциальные организмы (геосоциоры) исторической и вообще обществоведческой литературе чаще всего именуются государствами или странами. Таким образом, термин «государство» имеет два основных смысла. Одно значение — определенный аппарат власти, аппарат принуждения. Другое — достаточно четко отграниченная населенная людьми территория, находящаяся под властью одной определенной государственной машины. Именно такой смысл вкладывают в это слово, когда называют число государств в Европе, Азии, Африке, Америке, вообще в мире и т. п.

Хотя общество всегда состоит из людей, оно никогда не представляет собой простой их совокупности. Общество прежде всего — особое объективное образование, определенная система отношений. Когда речь идет о геосоциальном организме, то он есть такая система общественных отношений, которая намертво спаяна с определенным участком земной территории и в этом смысле представляет собой определенную территориальную единицу. Ни сам геосоциальный организм в целом, ни составные его части в принципе не способны передвигаться с места на место. Но люди, входящие в состав геосоциора, вполне понятно, могут перемещаться по всей его территории, а также покидать его пределы.

Результатом является определенное противостояние геосоциального организма как такового, с одной стороны, и людей, входящих в его состав, — с другой. В этом противопоставлении геосоциальный организм выступает только как пространственно организованная система общественных отношений, а люди, входящие в его состав, — лишь как простая совокупность индивидов, проживающих на его территории, то есть как его *население*.

Иначе, чем геосоциальные, были организованы социоисторические организмы первого, более древнего, вида. Хотя каждый из них всегда занимал определенную территорию, однако границы этой территории не были его собственными границами. Люди, входящие в его состав, были отграничены от всех остальных иным способом. Каждый такой социоисторический организм представлял собой своеобразный союз индивидов с четко фиксированным личным членством.

Существовали правила, которые определяли принадлежность человека именно к этому, а не иному союзу, именно к этому, а не иному социоисторическому организму. Тот или иной человек становился членом этого союза обычно в силу связи, существовавшей между ним и человеком, который к моменту его рождения уже состоял в данном союзе.

Главным принципом членства в таком социоисторическом организме было родство, причем не биологическое, а социальное. Если этот организм был невелик, то, по крайней мере, его ядро всегда состояло из родственников. В число их можно было попасть не только в силу происхождения, но и путем адопции (усыновления или удочерения). Другой способ вхождения в такой социор — вступление в брак с его членом.

Когда социоисторический организм был невелик, существующие правила прямо определяли принадлежность человека к нему. Крупные социоисторические организмы были подразделены на части. Иногда существовала многоступенчатая лестница такого рода подразделений. Число этих единиц и их взаимные отношения также были в достаточной степени фиксированы. Существующие в таком обществе правила определяли принадлежность человека к низшей структурной единице, например подразделению рода, тем самым к данному роду и тем самым к племени, в состав которого входил этот род.

Единицы, на которые подразделялся такой крупный социоисторический организм, могли быть локализованы. Однако пространственные отношения между ними не составляли структуру социора, частями которого они являлись. Социоисторический организм такого типа был организован по принципу формального членства: членства отдельных людей и членства групп. В результате он выступал просто как определенная организованная совокупность людей.

Но, в отличие от геосоциального организма, в социоисторическом организме рассматриваемого типа его человеческий состав не выступал как особое, противостоящее ему явление, как его население. В применении к социоисторическому организму данного типа можно говорить о его человеческом *составе*, но нельзя — о его *населении*. Люди не *населяют* такой социоисторический организм, они его *составляют*.

Это отнюдь не означает, что к периоду доклассового общества термин «население» вообще не применим. Говорить

о населении в применении к этой эпохе, разумеется, можно, но только о населении не тех или иных социоисторических организмов, а тех или иных территорий, регионов и т. п.

Если попытаться использовать слово «население» в применении к социоисторическому организму такого типа, то получится нечто иное, чем тогда, когда речь идет о геосоциоре. Геосоциальный организм имеет население, обладает населением. Социоисторический же организм рассматриваемого типа сам представляет собой не что иное, как особо организованное, особо структурированное «население», совпадает со своим собственным «населением», он является демосоциальным организмом (демосоциором). Если геосоциальный организм неотделим от территории, которую занимает, то демосоциальный — от своего личного состава.

Следствием было совпадение названия такого организма с наименованием совокупности людей, входивших в его состав, и каждого конкретного человека, принадлежавшего к нему. В качестве примера можно привести названия племен ирокезов: сенека, кайюга, могауки и др. Сенека — наименование ни в коем случае не территории, а одновременно (1) демосоциального организма, (2) совокупности людей, его составляющих и (3) каждого человека, принадлежащего к нему.

Если неотделимость геосоциального организма от территории, которую он занимает, обеспечивает относительную самостоятельность его человеческого состава по отношению к нему самому, то неотделимость демосоциального организма от его людского состава оборачивается большей степенью его самостоятельности по отношению к территории, на которой он находится. Это выражается прежде всего в том, что он может, сохраняя свою идентичность, покинуть данный участок земли и переместиться на другой. В отличие от геосоциальных организмов, намертво прикрепленных к территории, демосоциальные организмы подвижны, мобильны.

Понятие отдельного, конкретного общества, социоисторического организма крайне важно для историков. Они прежде всего занимаются исследованием развития социоисторических организмов. А это понятие начисто отсутствовало в категориальном аппарате исторического материализма. Если им и пользовались, то не эксплицитно, а лишь имплицитно.

Из всех философско-исторических концепций что-то похожее на него встречается лишь в так называемом «цивилизационном подходе», суть которого заключается в раздроблении человечества на несколько абсолютно самостоятельных исторических образований, каждое из которых возникает, расцветает и гибнет. Их называют и культурами, (великими культурами), и культурно-историческим индивидами, и культурно-историческими типами, и цивилизациями и т. п. Согласно этой концепции, на смену исчезнувшим историческим образованиям приходят новые, которых постигает та же участь. С такой точки зрения нет ни прогресса человечества, ни стадий его развития, ни мировых эпох. Но хотя сторонники такого понимания истории, которое точнее всего называть плюрално-циклическим, и выделили единицы исторического развития, меньшие, чем человечество, полной ясности у них никогда не было. В их трудах цивилизациями, культурами и т. п. именуются то отдельные конкретные общества (социоисторические организмы) (китайская, египетская и т. п. цивилизации), то их региональные системы (шумерская, античная, западноевропейская и т. п. цивилизации). И тем не менее именно выделением в качестве особых объектов отдельных обществ и их систем плюрално-циклический подход привлекал сторонников в среде историков, несмотря на несостоятельность всех своих основных положений. Материалистическое понимание истории никогда не сможет покончить с влиянием плюрално-циклического подхода без включения в свой категориальный аппарат понятий социоисторического организма, системы социоисторических организмов и общества в целом.

### III

СОГЛАСНО материалистическому пониманию истории основой любого конкретного отдельного общества (социоисторического организма) является система социально-экономических производственных отношений. Существует несколько качественно отличных типов экономических производственных отношений одного определенного типа в последующем получила название *общественно-экономического (социально-экономического) уклада*.

Каждая система социально-экономических отношений одного определенного типа (общественно-экономический уклад) представляет собой внутреннюю структуру процесса производства, особую общественную форму, в которой осуществляется процесс созидания материальных благ. Производство материальных благ всегда происходит в определенной общественной форме.

Производство не вообще, а взятое в определенной общественной форме, есть не что иное, как определенный способ производства. Таким образом, *способ производства* есть тип производства, выделенный по признаку его общественной формы. Способов производства существует столько, сколько существует общественно-экономических укладов. Общественно-экономические уклады и соответственно способы производства подразделяются на основные и неосновные. Основные способы производства суть такие социально-экономические типы производства, которые одновременно являются и стадиями всемирно-исторического развития общественного производства.

Особенность социально-экономических отношений заключается в том, что они, в отличие от всех прочих общественных отношений, не зависят от сознания и воли людей. Существовая независимо от сознания и воли людей, они определяют их волю и сознания. Социально-экономические связи являются отношениями объективными и в этом смысле материальными.

Поэтому система этих отношений, являясь общественной формой, в которой идет производство, одновременно представляет собой фундамент любого социоисторического организма. Он определяет общественное сознание и волю живущих в нем людей, а тем самым и все остальные существующие в нем общественные отношения. В отличие от социально-экономических связей, которые по своей природе материальны, все прочие общественные связи — отношения волевые. *Общественное сознание* совокупно с волевыми общественными отношениями представляет собой *надстройку* над социально-экономическим базисом.

Так как социально-экономические отношения составляют базис, фундамент любого общества, то совершенно естественным является положить в основу классификации социоисторических организмов тип господствующих в них производственных связей.



Социоисторические организмы, в которых господствует один и тот же общественно-экономический уклад, относятся к одному и тому же типу общества. Социоисторические организмы, в которых доминируют различные способы производства, относятся к разным типам общества. Типы социоисторических организмов, выделенные по такому признаку, носят название *общественно-экономических формаций*. Но общественно-экономической формацией может быть назван не всякий социально-экономический тип общества, а только такой, который одновременно представляет собой стадию *всемирно-исторического развития*. Общественно-экономических формаций существует столько, сколько существует основных общественно-экономических укладов и соответственно основных способов производства. Со сменой одного способа производства другим происходит смена общественно-экономических формаций. Всемирная история с точки зрения исторического материализма есть прежде всего процесс развития и смены общественно-экономических формаций. Таким образом, теория общественно-экономических формаций представляет собой один из вариантов того понимания истории, которое можно назвать унитарно-стадиальным. Суть его заключается во взгляде на всемирную историю как на единый процесс движения человеческого общества от низших стадий высшим. Такой подход в противоположность плюрально-циклическому предполагает существование стадий поступательного развития человечества и мировых эпох. К числу унитарно-стадиальных концепций истории относятся, например, из числа старых — теория, выделяющая в истории человечества стадии дикости, варварства и цивилизации; из числа новых — концепция постиндустриального общества, в которой в качестве стадий эволюции выделяются аграрное (традиционное), индустриальное и постиндустриальное (сервисное, информационное и т. п.) общества.

#### IV

ПРИРОДА каждого социоисторического организма, его тип согласно материалистическому пониманию истории определялись, как принято говорить, его экономикой. Последнее слово многозначно.

Под экономикой нередко понимают общественное производство в целом в единстве всех сторон, то есть общественное хозяйство. Такого понимания, если не теоретически, то практически придерживались и некоторые из тех, что считали себя марксистами. Во многих исторических работах и учебных пособиях, когда заходила речь об экономике, нередко главное внимание уделялось тому, что, как и в каком количестве производилось в той или иной стране в то или иное время. Бесспорно, что такие сведения полезны, но, сами по себе взятые, они мало что могли дать для понимания природы данного конкретного общества, а тем самым и особенностей его развития.

Другое основное значение — система социально-экономических отношений. Именно последняя определяла природу социоисторического организма, его социально-экономический тип. Все существующие в том или ином социоисторическом организме социально-экономические отношения образовывали в нем целостную систему связей — *социально-экономический строй* общества.

Важнейшим инструментом анализа социально-экономического строя общества является категория общественно-экономического уклада. Этот термин имеет три основных значения. Одно из них — целостная система социально-экономических отношений одного типа вообще. Второе — целостная система социально-экономических отношений одного особенного типа вообще (феодальный общественно-экономический уклад, капиталистический уклад и т. п.). Третье значение — целостная система социально-экономических отношений одного определенного типа, существующая в одном определенном социоисторическом организме, то есть не уклад вообще и не особенный уклад вообще, а единичный, социальный уклад.

В принципе вполне возможны и реально существовали такие социоисторические организмы, в которых все социально-экономические отношения относились исключительно к одному типу. Так обстояло дело на ранних стадиях развития человеческого общества. В таких случаях понятие социально-экономического строя общества совпадает с понятием определенного общественно-экономического уклада. Но в более поздние эпохи в социоисторических организмах нередко од-

новременно существовали социально-экономические связи, относившиеся не к одному, а к нескольким разным типам. В применении к таким обществам понятия социально-экономического строя и общественно-экономического уклада не совпадают.

Разные социально-экономические отношения могут существовать в социоисторическом организме по-разному. Отношения того или иного определенного типа могут образовывать в обществе целостную систему — *общественно-экономический уклад*, а могут существовать в нем в качестве лишь придатка к существующим укладам — *общественно-экономического подуклада*. И для исследователя различать укладное бытие социально-экономических отношений от неукладного их бытия очень важно.

Когда в социоисторическом организме существуют социально-экономические отношения только одного типа, то общество *одноукладно*. Одноукладно они и тогда, когда в нем, наряду с единственным укладом, существует один или даже несколько подукладов. Но в социоисторическом организме могут одновременно существовать и несколько общественно-экономических укладов, не говоря уже о подукладах. Такое общество *многоукладно*.

Обычно в таком обществе один из существующих в нем укладов — *господствующий, доминирующий*, остальные же — *подчиненные*. Господствующий уклад определяет характер социально-экономического строя общества в целом, а тем самым и тип общества, его формационную параформационную (об этом понятии будет сказано ниже) принадлежность. Различие между господствующими и подчиненными укладами во многих случаях носит относительный характер. В процессе исторического развития тот или иной господствующий уклад может стать подчиненным, а подчиненный — превратиться в доминирующий.

Однако не всякий подчиненный уклад может стать господствующим. И здесь мы сталкиваемся с иной классификацией укладов. Они подразделяются на такие, которые в принципе могут быть господствующими, и такие, которые никогда господствующими стать не могут. Первые уклады можно назвать *стержневыми*, вторые — *дополнительными*. Стержневые уклады могут быть единственными в обществе или

господствующими в нем и соответственно определять тип общества, его принадлежность к той или иной общественно-экономической формации или параформации.

Но при анализе социально-экономического строя общества ограничиться лишь указанием на то, что он может состоять из одного или нескольких общественно-экономических укладов, а также включать в себя и подуклады, явно недостаточно. Нужно выявление структуры общественно-экономического уклада.

Социально-экономические отношения суть один из видов отношений собственности. Другим видом отношений собственности являются волевые отношения собственности, приобретающие в классовом обществе, в котором всегда существует и не может не существовать государство, облик отношений правовых, юридических. Социально-экономические и волевые отношения собственности всегда существуют в неразрывном единстве, в котором ведущая роль принадлежит первым.

Важнейшим понятием, характеризующем отношения собственности, является категория *ячейки собственности*, которая обозначает собственника (им может быть и индивид, и группа индивидов, и, наконец, все общество в целом) вместе со всеми принадлежащими ему вещами. Когда в ячейку собственности входят средства производства, она представляет собой производственную единицу: в ней создается общественный продукт. Таковую ячейку собственности можно назвать *хозяйственной*, или *экономической*, *ячейкой* (*хозяйственной*, или *экономической*). Экономическая ячейка может совпадать с социоисторическим организмом. В таком случае она одновременно является и *хозяйственным* (*экономическим*) *организмом* (*хозорганизмом*, или *экономическим организмом*), то есть таким экономическим образованием, которое в принципе может существовать и функционировать независимо от других таких же образований. Если при этом все члены социоисторического организма вместе взятые — собственники средств производства и предметов потребления, перед нами *общественная собственность* в ее наиболее чистом виде.

Когда экономическая ячейка не совпадает с социоисторическим организмом, то это значит, что в состав данного социума входит не одна, а несколько хозяйственных ячеек. В таком случае экономический организм есть объединение эконо-

мических ячеек, которое может совпадать, а может не совпадать с социоисторическим организмом. Если в хозяйственной ячейке, входящей наряду с несколькими другими такими единицами в социор, не происходит эксплуатация человека человеком, ее можно назвать ячейкой *обособленной (особой) собственности*. Обособленная собственность может быть *персональной*, когда собственник — один человек, и *групповой*, когда несколько человек совместно владеют средствами производства. Если в экономической ячейке процесс производства — одновременно и процесс эксплуатации человека человеком, — перед нами ячейка *частной собственности*.

Когда же в ячейку собственности входят только предметы потребления, но не средства производства, то в такой ячейке общественное производство осуществляться не может. Если в ней и ведется хозяйство, то только домашнее (приготовление пищи для личных нужд его членов и т. п.). В эти ячейки обычно входят не только собственники предметов потребления, но и люди, находящиеся на их иждивении. Данные ячейки собственности можно назвать *иждивенческими* или *иждивенческо-потребительскими*. Связанную с ними собственность нередко называют личной, что не очень точно, ибо она может быть не только *персональной*, но и *групповой*. Лучшее для нее название — *отдельная собственность*.

Нередкий случай — совпадение хозяйственной ячейки с иждивенческо-потребительской. Особенно часто совпадают с иждивенческо-потребительскими ячейки *обособленной* собственности. При этом *отдельная* собственность отсутствует. Существует лишь обособленная собственность одновременно как на средства производства, так и на предметы потребления.

Каждый общественно-экономический уклад, будь то стержневой или дополнительный, имеет свои специфические экономические ячейки. Каждому стержневому общественно-экономическому укладу присуще также существование своего собственного экономического организма. В отличие от них дополнительные уклады своих собственных хозорганизмов не имеют. Их хозяйственные ячейки вкраплены в состав экономического организма одного из существующих наряду с ним стержневых укладов, чаще всего господствующего. Что же касается общественно-экономических подукладов, то они не обладают не только собственными хозяйственными орга-

низмами, но и своими собственными хозяйчейками; специфические для него экономические отношения существуют в рамках не только чужих хозяйственных организмов, но и чужих хозяйственных ячеек.

## V

ВАЖНЕЙШЕЙ идеей, входящей в ядро исторического материализма, является положение о том, что история человеческого общества является процессом развития и смены общественно-экономических формаций. Вопрос же о числе общественно-экономических формаций и порядке их смены не затрагивает сущности материалистического понимания истории. Это вопрос не принципа, а фактов. Он относится у периферии исторического материализма. Во всех работах, учебных пособиях по историческому материализму обычно утверждалось, что в процессе развития человечества до 1917 года сменилось четыре общественно-экономических формации: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная и капиталистическая. Эта схема объявлялась марксистской. А между тем сам К. Маркс считал, что существуют не три, а четыре антагонистических способа производства и соответственно четыре антагонистических общественно-экономических формации. По его убеждению, в странах Древнего и не только Древнего Востока господствовал не рабовладельческий способ производства, как это утвердилось в 30-х годах XX века в советской философской и исторической науках, а особый антагонистический способ производства, который он называл *азиатским*.

Идеологическим руководством СССР и других «социалистических» стран существование азиатского способа производства категорически отвергалось. Тому было несколько причин.

Как явствует из работ и К. Маркса и Ф. Энгельса, они считали, что в восточных, азиатских общества не было частной собственности на основное средство производства — землю. И это ставило их перед необычайно сложным и трудным вопросом. Ведь во всех своих работах, посвященных классовому обществу, они исходили из того, что основой эксплуатации человека является частная собственность на средства

производства вообще, в странах с господством земледелия — частная собственность на основное средство производства — землю. Отсюда с неизбежностью следовало, что там, где не было частной собственности на средства производства, не могло быть ни эксплуатации человека человеком, ни общественных классов. Такое общество в принципе должно быть коммунистическим. Но несомненным фактом было существование на Востоке эксплуатации человека человеком, общественных классов и государства.

Преодолеть это вопиющее противоречие К. Маркс и Ф. Энгельс так и не смогли, что широко использовалось их противниками. Последними делался вывод, что ликвидация частной собственности, к которой призывали К. Маркс и Ф. Энгельс, не приведет к социальному равенству, эксплуатация при этом не исчезнет, а просто обретет другую форму. Так, например, немецкий социолог Р. Михельс, утверждал, что с приходом социал-демократов к власти произойдет не ликвидация классов, а лишь смена элиты. Средства производства окажутся в таком случае в руках государства. Но «управление громадным капиталом... передает администраторам такую же меру власти, как и владение собственным капиталом, частной собственностью»<sup>19</sup>. Еще раньше сходные взгляды развивал М. А. Бакунин в работе «Государственность и анархия» (1873)<sup>20</sup>.

Исходя из определения коммунистического общества как общества без частной собственности, ряд историков и социологов давно уже именовал если не все, то по крайней мере некоторые общества восточного типа социалистическими или коммунистическими. Такой эпитет чаще всего прилагался к империи инков<sup>21</sup>. Очень часто характеризовалось как

<sup>19</sup> *Michels R. Zur Sociologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie.* — Leipzig, 1910. — S. 370.

<sup>20</sup> См.: *Бакунин М. А. Государственность и анархия // Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика.* — М., 1989. С. 438—439, 482—484.

<sup>21</sup> *Martens O. Ein sozialistischer Grossstaat vor 400 Jahren.* — Berlin, 1895; *Bauden L. L'empire socialiste des Incas.* — Paris, 1928 etc. [По-видимому, первыми это сделали французский философ А. Франк в брошюре «Коммунизм судимый историей» (1848; 2-е изд., доп. — 1871) и французский же публицист А. Сюдр в книге «История коммунизма» (1848). См.: *Шер Я. Винавата ли Россия? // Философские исследования.* — 1993. — № 1.]

коммунистическое государство иезуитов в Парагвае<sup>22</sup>. Кстати сказать, о перуанском коммунизме мимоходом обмолвился и К. Маркс<sup>23</sup>.

Указанное выше противоречие было невозможно преодолеть без существенной теоретической разработки, нового осмысления понятия частной собственности, а тем самым и собственности вообще.

Бытующие в английском и французском языках слова *property* и *propriété*, которые сейчас переводятся на русский язык как «собственность», в действительности еще три века тому назад обозначали не собственность вообще, а лишь частную собственность. Поэтому шотландский мыслитель А. Фергюсон, когда он столкнулся с отсутствием у большинства индейцев Америки частной собственности на землю, вынужден был писать об отсутствии у них собственности на землю вообще. И кстати сказать, когда П. Ж. Прудон в книге «Что такое собственность?» утверждал, что «собственность есть кража!», то по существу имел в виду не собственность вообще, а только частную собственность<sup>24</sup>. А суть этой собственности заключается именно в безвозмездном присвоении продукта, созданного чужим трудом.

Выше уже говорилось о существовании двух видов отношений собственности: волевых отношений собственности, которые в классовом обществе приобретают облик правовых, юридических отношений и экономических отношения собственности, которые существуют в отношениях распределения и обмена.

Собственность — не вещь и не отношение человека к вещи, взятое само по себе. Собственность есть отношение между людьми, но такое, которое проявляется в их отношении к вещам. Или — иначе — собственность есть отношение людей к вещам, но такое, в котором проявляются их отношения друг к другу.

Собственность — такое отношение людей по поводу вещей, которое наделяет и людей, и вещи особыми социальны-

<sup>22</sup> См, напр.: *Святловский В. В.* Коммунистическое государство иезуитов в Парагвае в XVII и XVIII ст. — Пг., 1924.

<sup>23</sup> *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. — Т. 3. — Кн. 3. — Ч. 2 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. — 2-с. изд. — Т. 25. — Ч. 2. — С. 449.

<sup>24</sup> *Прудон П. Ж.* Что такое собственность? — М., 1998. — С. 14—15.



ми качествами: делает людей собственниками, а вещи — их собственностью. Каждая вещь в человеческом обществе всегда обладает таким социальным качеством. Она всегда не только потребительная ценность, но обязательно одновременно и чья-то собственность (индивида, группы индивидов или даже общества в целом).

С чисто юридической точки зрения, частная собственность — такое отношение индивида (собственника) к вещам (собственности), которое в идеале предполагает его безраздельное господство над ними. Все остальное не имеет значения. Частная же собственность как экономическое отношение есть нечто совсем иное.

Хотя К. Маркс и Ф. Энгельс прекрасно понимали, что, кроме собственности как волевого (в классовом обществе — юридического) отношения, существует собственность как отношение экономическое, отказаться полностью от привычной трактовки частной собственности они не смогли. Это нашло выражение в том, что частную собственность они понимали преимущественно как собственность отдельных индивидов. Именно это легло в основу трактовки ими восточного общества как такого, в котором частной собственности на землю не существовало. Оно было ошибочным.

Частная собственность как экономическое отношение есть такая собственность одной части членов общества на вещи, прежде всего средства производства, которая позволяет ей безвозмездно присваивать труд другой (и обязательно большей) части его членов. Эти две части общества представляют собой не что иное, как *общественные классы*.

Общественные классы — всегда группы людей, занимающие разные места в системе социально-экономических отношений. Но этого определения недостаточно. Купцы и ростовщики — тоже группы людей, отличающиеся местами в системе производственных отношений. Однако они не классы, ибо занимают места прежде всего в подсистеме отношений обмена и тем самым в подсистеме отношений по перераспределению созданного продукта. Особых мест в подсистеме отношений по распределению средств производства они не имеют. Для обозначения такого рода групп лучше всего подошел бы термин «квазиклассы» (от лат. *quasi* — «как будто», «будто бы»).

Настоящие же общественные классы — такие группы людей, которые отличаются прежде всего своим отношением к средствам производства или, иными словами, местами, занимаемыми ими в подсистеме отношений по распределению средств производства. Из этого вытекает различие способов получения и размеров получаемой доли общественного продукта или, что то же самое, различие их мест в подсистеме отношений распределения. Классы отличаются обычно также и ролью в организации труда. Каждый антагонистический способ производства представляет собой особый способ эксплуатации человека человеком.

В узком, строго научном смысле слова эксплуатация есть безвозмездное присвоение (получение в собственность) одной частью общества доли общественного продукта, созданного другой частью общества. В широком смысле под эксплуатацией понимается также и безвозмездное присвоение одними людьми услуг со стороны других людей. В дальнейшем изложении будет рассматриваться эксплуатация только в узком смысле слова. Объектом такой эксплуатации могут быть только производители материальных благ.

Важнейшее понятие, характеризующее эксплуатацию, — категория прибавочного продукта. *Прибавочный продукт* есть та доля общественного продукта, созданного одной частью общества, которая безвозмездно присваивается (переходит в собственность) другой ее части. Эксплуатация есть присвоение прибавочного продукта. Она может происходить по-разному. Существуют две ее основные формы.

При первой форме эксплуатации человека человеком такое присвоение происходит непосредственно в процессе собственно производства — процесс производства есть одновременно и процесс эксплуатации. При этом весь продукт или, по крайней мере, его часть (прибавочный продукт) создается производителем не как его собственность, а как собственность иных людей, которые тем самым выступают в роли эксплуататоров. В данном случае отношения эксплуатации выступают как отношения собственно производства.

Вторая основная форма эксплуатации характеризуется тем, что безвозмездное присвоение продукта происходит не в процессе собственно производства, а уже после того, как этот процесс завершился. Здесь процесс эксплуатации не совпа-

дает с процессом производства и представляет собой явление, отличное от него. Она представляет собой одну из форм перераспределения общественного продукта. Форму эксплуатации, не представляющую способа производства, можно назвать *методом эксплуатации*. Так как метод эксплуатации есть форма лишь присвоения, но не создания прибавочного продукта, он всегда существует только в связи с тем или иным способом (или теми или иными способами) производства — антагонистическим или неантагонистическим.

В основе деления на общественные классы лежит различие отношения этих групп людей к средствам производства. Но оно совершенно не обязательно выражается в том, что один класс полностью владеет средствами производства, а другой — полностью лишен их. Это справедливо в отношении рабовладельческого и капиталистического способов производства, но не феодального. Оба класса, порождаемые феодальным способом производства, владеют средствами производства. Но их отношение к этим средствам производства различно. Один класс — *верховный собственник* средств производства, прежде всего земли, другой класс — *подчиненный собственник* этих же средств производства, главное среди которых — земля.

Таким образом, частная собственность может быть *полной*, когда члены господствующего класса безраздельно владеют средствами производства, а члены другого класса целиком отчуждены от них. Таковы рабовладельческая и капиталистическая частная собственность. Однако собственность на средства производства может быть расщеплена на *верховную частную собственность* членов господствующего класса и *подчиненную обособленную собственность* членов эксплуатируемого класса. Верховной, а не полной является феодальная частная собственность. Верховная частная собственность — всегда собственность не только на средства производства, но и на личности непосредственных производителей, а эти производители — подчиненные собственники не только средств производства, но и своей личности.

Кроме верховной частной собственности на личность производителя, может существовать и полная собственность на нее, как это было при рабовладельческом способе производства. Рабовладельческая экономическая ячейка была еди-

ницей полной собственности, как на все средства производства, так и на личности работников, входивших в нее.

Частная собственность может различаться и по тому, как конкретно члены господствующего класса владеют средствами производства (а иногда и работниками). Частными собственниками могут быть члены этого класса, взятые каждый в отдельности. Это — *персональная частная собственность*. Частными собственниками могут быть те или иные группы людей, принадлежащие к господствующему классу. Это — *групповая частная собственность*. Такова, например, акционерная собственность при капитализме.

Таким образом, частная собственность совершенно не обязательно является персональной. С другой стороны, персональная собственность совершенно не обязательно частная. Персональной может быть собственность на средства потребления, которая никак частной не является. Это, как уже указывалось, отдельная, которая может быть не только персональной, но и групповой. Частная собственность всегда есть собственность на средства производства и нередко также на работников.

Если всякая частная собственность есть собственность на средства производства, то не любая собственность на средства производства является частной. Частная собственность не просто собственность на средства производства, а такая собственность на них, которая позволяет безвозмездно присваивать прибавочный продукт. Если собственность на средства производства не является основой эксплуатации человека человеком, то она — не частная, а, как уже говорилось, обособленная. Она тоже может быть как персональной, так и групповой. Персональной является, например, собственность на средства производства и предметы потребления односемейного крестьянского двора. Собственность многосемейного крестьянского двора нередко является групповой обособленной собственностью.

Возвращаясь к частной собственности, необходимо отметить еще одну ее особенность при феодализме. Каждый верховный частный собственник был включен в иерархически организованную корпорацию верховных собственников, состоявшую из слоя низших верховных собственников (рядовых дворян, шевалье), нескольких категорий все более высо-

ких верховных собственников (виконтов, баронов, графов, герцогов) и, наконец, наивысшего верховного собственника — короля. Такая частная собственность по всей справедливости должна быть названа *персонально-корпоративной*.

Группой, владеющей средствами производства (работниками) и использующей их для безвозмездного присвоения продукта, созданного трудом производителей, может быть класс эксплуататоров в целом. В таком случае средствами производства (и работниками) владеют все члены господствующего класса, только вместе взятые, но ни один из них взятый в отдельности. Это — *общеклассовая частная собственность*. Она всегда приобретает форму государственной собственности, является государственной собственностью. Именно такая форма частной собственности и лежала в основе «азиатского» способа производства.

Таким образом, и в основе этого способа производства лежала частная собственность, но в особой, непривычной для европейских исследователей форме. В своеобразном, непривычном виде выступал при данном способе производства и господствующий класс. Совпадение общеклассовой частной собственности с государственной собственностью с неизбежностью обуславливало совпадение класса эксплуататоров если не со всем личностным составом государственного аппарата, то, во всяком случае, с его ядром, с его основной частью.

Этот особый антагонистический способ производства, качественно отличный от рабовладельческого, феодального и капиталистического способов производства, существовал не только в Азии, но и в Древней Европе, Африке и доколумбовой Америке. Уже поэтому именование его «азиатским» способом производства вряд ли можно считать верным, не говоря уже о том, что это название не содержит даже намека на его сущность. Так как для этого способа производства характерны общеклассовая частная собственность, выступающая в форме государственной, и совпадение господствующего класса с ядром государственного аппарата, то лучше всего называть его *политарным* (от греч. *полития*, *политея* — «государство») способом производства или просто *политаризмом*.

*Политаристы* владели средствами производства и производителями материальных благ только сообща. Поэтому они с неизбежностью образовывали особую корпорацию. Обще-

классовая частная собственность всегда была корпоративной. Все политаристы входили в особую иерархически организованную систему распределения прибавочного продукта — *политосистему*. Они образовывали несколько ступеней служебной пирамиды, которые сужались по мере приближения к ее вершине. На самой же вершине этой пирамиды находился один единственный человек, к которому в конечном счете сходились все линии политосистемы. Этого верховного политариста, который был главой политосистемы и одновременно государственного аппарата, то есть правителем государства, можно назвать *политархом*<sup>25</sup>. Соответственно с этим возглавляемую политархом ячейку общеклассовой частной собственности, которая одновременно была и государством и социоисторическим организмом, следует называть *политархией*.

Именно политарха европейские наблюдатели восточных порядков и принимали за единственного собственника земли. Но наиболее проницательные из них не могли не заметить, что эта собственность носила крайне своеобразный характер. Земля если и принадлежала ему, то не как определенной конкретной личности, а как носителю должности. Стоило ему только лишиться положения главы государства, как он лишался и собственности. Все его права переходили к человеку, занявшему его место. Как отмечали исследователи, его собственность была не персональной, а должностной, титульной.

В действительности же политарх был не собственником, а лишь верховным распорядителем общеклассовой частной собственности и, соответственно, прибавочного продукта. Весь прибавочный продукт, который обеспечивала политарная частная собственность, составлял особый фонд, за счет которого жили политаристы, — *политофонд*. Он находился в распоряжении политарха, который в идеале выделял каждому нижестоящему политаристу определенную долю прибавочного продукта в соответствии с занимаемым им в политосистеме местом.

Любой политарный способ производства предполагал собственность политаристов не только на средства производства,

---

<sup>25</sup> Подробно об этом см.: Семенов Ю. И. Об одном из типов традиционных социальных структур Африки и Азии // Государство и аграрная эволюция в развивающихся странах Азии и Африки. — М., 1980.

прежде всего землю, но и на личность непосредственных производителей. И эта верховная собственность класса политаристов дополнялась полной собственностью главы этого класса — политарха — на личность и имущество всех его подданных.

Полная собственность политарха на личность всех его подданных выражалась в его праве лишать их жизни без какой-либо вины с их стороны. На самых ранних стадиях становления политаризма политарх имел право на жизнь лишь рядовых подданных, затем по мере созревания данного способа производства оно распространилось и на всех политаристов. Полное право политарха на имущество подданных выражалось в праве по произволу безвозмездно отбирать его. Право политарха на жизнь и имущество подданных реализовывалось через посредство государственного аппарата. Для политарных обществ характерно существование практики систематического террора государства против всех своих подданных. Этот террор мог проявляться в разных формах, но он всегда существовал. Особенно жестким и массовым был террор в эпохи становления любой формы политаризма<sup>26</sup>.

Примером может послужить Буганда начала XIX века, которая была формирующимся политарным (*протополитарным*) обществом. Верховный правитель страны — кабака — не только имел абсолютное право на жизнь и смерть своих подданных но и систематически им пользовался. Важную роль в Буганде играл институт человеческих жертвоприношений. Существовало тринадцать специальных мест, каждое со своим верховным жрецом, где они совершались. Число людей, приносимых в жертву одновременно, могло достигать до несколько сот и даже тысяч. Право и одновременно обязанность поставлять людей для жертвоприношений принадлежало кабаке. В жертву могли быть принесены не только люди, совершившие какие-либо проступки, но и совершенно ни в чем не повинные. Время от времени кабака посылал вооруженные отряды, которые хватили всех, кто попадался им на глаза. Всех схваченных вели во двор правителя. И затем только от его воли зависело, будет тот или иной человек от-

---

<sup>26</sup> См. там же.

пущен на волю или принесен в жертву<sup>27</sup>. Практика постоянного, систематического террора характерна для начального этапа развития всех вообще политарных обществ<sup>28</sup>.

Суть политарного террора заключалась не в наказании виновных или подозреваемых во враждебных замыслах, а в создании и постоянном поддержании атмосферы всеобщего страха. Ни одному подданному политарха не было гарантировано исключение из числа возможных жертв. Каждый мог в любое время быть схвачен и уничтожен без какого бы то ни было следствия и суда. Для этого вполне достаточно было приказа политарха или специально уполномоченных им лиц.

Нижестоящие политаристы даже самого высокого ранга права на такого рода репрессии не имели. Даже когда они, выступая в роли судей, приговаривали действительно виновного человека к смерти, приговор мог быть приведен в исполнение только после санкции политарха или опять-таки особо уполномоченных им лиц. Попытки нарушить монополию политарха на жизнь и смерть его подданных жестоко пресекались.

Таким образом, по отношению к политарху все его подданные выступали в качестве рабов. Это было подмечено Г. Гегелем, а затем и К. Марксом, писавшем о существовавшем на Востоке «поголовном рабстве»<sup>29</sup>. Приведенные слова К. Маркса пытаются иногда истолковать как признание им господства на Востоке рабовладельческого способа производства. Ничего подобного. Рабство и рабовладельческий способ производства далеко не одно и то же. Рабство — такое отношение между людьми, при котором одни люди являются полной собственностью других. Рабовладельческий способ производства имеет место только тогда, когда рабов в широких масштабах используют для производства материальных благ.

---

<sup>27</sup> См.: *Roscoe J. The Buganda: An Account of Their Native Customs and Beliefs.* — London, 1911. — P. 209—210, 331—338; *King's Men: Leadership and Status in Buganda on the Eve of Independence* / Ed. by L. A. Fallers. — London, 1964. — P. 276—277.

<sup>28</sup> См.: *Wittfogel K. A. Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* — New Haven; London, 1957. — P. 137—160.

<sup>29</sup> *Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. 1. — С. 485.*



Как впоследствии выяснилось, в истории существовал не один, а несколько разных политарных способов производства. Основой особой общественно-экономической формации был только один из них — тот самый, что возник впервые в эпоху Древнего Востока и продолжал существовать в Азии вплоть до конца XIX века. Его можно назвать *древнеполитарным*.

Древнеполитарный способ производства существовал в трех основных вариантах. Один из них был самым распространенным, и когда говорят об «азиатском» способе производства, то только его и имеют в виду. В этом смысле его можно считать классическим. Существуют, по крайней мере, еще два варианта древнеполитарного способа производства, которых описываются, но к азиатскому способу производства обычно не причисляются.

При классическом варианте древнеполитарного способа производства эксплуатируемый класс — крестьяне, живущие общинами. Крестьяне или платят налоги, которые одновременно представляют собой земельную ренту, или, что реже, наряду с ведением собственного хозяйства, обрабатывают землю, урожай с которой поступает государству. Этим крестьян также нередко в порядке трудовой повинности используют на различного рода работах (строительство и ремонт каналов, храмов, дворцов и т. п.).

Крестьянские дворы, таким образом, входят одновременно в состав двух разных хозяйственных организмов — крестьянской общины и политархии<sup>30</sup>. Как составные части крестьянской общины, они представляют собой ячейки по производству необходимого продукта; они же в составе политархии и сама политархия в целом суть ячейки по производству прибавочного продукта, идущего классу политаристов. Как явствует из сказанного, древнеполитаризм в данном варианте — двухэтажный способ производства. Политарный общественно-экономический уклад включает в себя в качестве своего основания крестьянско-общинный уклад. Двухэтажным, кстати, является и феодальный способ производства. Феодаль-

---

<sup>30</sup> О понятиях хозяйственного организма и хозяйственной ячейки см.: Семенов Ю. И. *Философия истории: Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней*. — С. 437—441.

ный уклад также включает в себя в качестве своего фундамента крестьянско-общинный уклад.

Для двух остальных вариантов древнеполитарного способа производства была характерна не верховная, а полная общеклассовая собственность на землю. Они были одноэтажными.

Отличный от древнеполитарного, но тоже политарный способ производства возник в Римской империи. Еще один политарный способ производства сформировался в странах Западной Европы в конце эпохи Средних веков. Он был уничтожен в результате буржуазных революций. Почти одновременно с ним очень своеобразный политарный способ производства возник в России. И, наконец, еще два политарных способа производства появились в XX веке. Один из них — политарно-капиталистический начал формироваться в Италии, Германии и ряде других стран Европы в 20—30-х годах. Он был двухэтажным. В качестве первого этажа в политарный уклад входили капиталистический мелкобуржуазный уклады. Второй — неополитарный — был одноэтажным. Он вначале утвердился после Октябрьской рабоче-крестьянской революции 1917 года в России, а затем широко распространился по всему миру. Последнее обстоятельство прекрасно объясняет причины побуждавшее партийное руководство СССР и других «социалистических» стран пресекать обсуждение проблемы азиатского способа производства. Оно неизбежно вело к разгадке сущности строя, который выдавался за социалистический.

## VI

КРОМЕ основных способов производства, в истории человечества существовали и неосновные. Историки постоянно с ними сталкивались, но в работах по историческому материализму им практически совсем не уделялось внимания. Из всех неосновных способов если и упоминался, то обычно лишь мелкобуржуазный. Это способ производства был основан не на частной, а на обособленной собственности на средства производства. Здесь собственник средств производства был одновременно и работником, производителем материальных благ. К числу таких способов производства относится и уже

упоминавшийся крестьянско-общинный уклад, который обычно входил в качестве составной части в тот или иной антагонистический уклад: политообщинный вариант древнеполитарного уклада и феодальный уклад.

Но если, по крайней мере, один неосновной неантагонистический способ производства все же упоминался, то о неосновных антагонистических способах не могло быть и речи. Считалось, что существуют три и только три формы эксплуатации человека человеком, а именно рабская, феодальная и капиталистическая. Других нет и быть не может. Такой точки придерживались и многие историки как у нас, так и за рубежом. Именно такой подход привел, например, крупнейшего немецкого историка Э. Мейера к выводу о том, что на первом этапе истории античного мира господствовали феодальные отношения, которые затем были вытеснены рабовладельческими, на смену которым в последующем снова пришел феодализм<sup>31</sup>.

В действительности в истории существовало множество различных форм эксплуатации человека человеком. Выше уже были названы некоторые из неосновных антагонистических способов производства: это все иные, чем древнеполитарный, политарные способы производства.

Из числа остальных заслуживают быть особо отмеченными еще три неосновных антагонистических способа производства

Первый из них — *нобиларный* (от лат. *nobilis* — «знатный») способ производства, или *нобиларизм*. Он очень близок к древнеполитарному способу производства и в то же время отличается от него целым рядом особенностей. Для него характерно существование довольно узкого слоя эксплуататорской элиты — *нобиларистов*. Каждому из нобиларистов выделялась определенная доля общей корпоративной собственности, которой он мог по своей воле распоряжаться. Нобиларная частная собственность, в отличие от политарной, была корпоративно-долевой, корпоративно-персонализированной. В результате глава корпорации нобиларистов и тем

---

<sup>31</sup> См.: Семенов Ю. И. Эдуард Мейер и его труды по методологии и теории истории // Мейер Э. Труды по теории и методологии исторической науки. — М., 2003.

самым глава государства — *нобиларх* — был распорядителем не всей корпоративной собственности, а только той ее части, что была ему выделена. Это ограничивало его власть над рядовыми *нобиларистами*. По отношению к последним он выступал не столько как их повелитель, сколько как первый среди равных. *Нобиларх*, в отличие от *политарха*, не имел права на жизнь и смерть не только других членов господствующей элиты, но и рядовых своих подданных. Если территории, находящиеся под властью тех или иных *нобиларистов* (включая и *нобиларха*), — *нобилариумы* — были велики, то они отдавали отдельные части своих владений в кормление и управление тем или иным лицам. *Нобиларизм*, таким образом, мог сочетаться и обычно сочетался с алиментаризмом (от лат. *alimentum* — «содержание», «иждивение», «кормление»). Обычным явлением было превращение рядовых *нобиларистов* в *нобилархов*, а тем самым и распад прежней *нобилархии* на несколько новых, меньших по размеру.

Второй из ранних способов производства — *доминарный* способ, или *доминаризм*. Суть его заключается в том, что эксплуатируемый полностью работает в хозяйстве эксплуататора. Этот способ выступает в пяти вариантах, которые часто являются и его составными частями. В одном случае человек работает только за содержание (кров, пищу, одежду). Это — *доминоприживальческий*, или просто *приживальческий*, подспособ эксплуатации (1). Нередко вступление женщины в такого рода зависимость оформлялась как заключение брака. Это — *брако-приживальчество* (2). Человек может работать за определенную плату. Этот вариант можно назвать *доминонаймитским*, или просто *наймитским* (3). Человек может оказаться в чужом хозяйстве в качестве заложника или несостоятельного должника. Это — *доминокабальный* подспособ (4). И, наконец, еще одним является *доминорабовладельческий* подспособ эксплуатации (5). Рабство как вариант и составной элемент *доминарного* способа эксплуатации качественно отличается от рабства как самостоятельного способа производства. В литературе его обычно именуют *домашним*, или *патриархальным*, рабством.

Третьим основным ранним способом производства был *магнатный*, или *магнарный* (от лат. *magnus* — «великий», ср.-лат. *magnat* — «владыка»). Он выступал в четырех вариан-

тах, которые нередко являлись одновременно и его составными элементами. При этом способе основное средство производства — земля, находившаяся в полной собственности эксплуататора, — передавалось в обособленное пользование работника, который более или менее самостоятельно вел на ней хозяйство. Случалось, что непосредственный производитель получал от эксплуататора не только землю, но и все средства труда. Работник обычно отдавал собственнику земли часть урожая, а нередко также и трудился в собственном хозяйстве эксплуататора.

Таким работником мог стать раб, посаженный на землю. Это магнорабовладельческий вариант магнарного способа производства (1). Им мог стать приживал. Это — магноприживальческий вариант магнарного способа производства (2). Им мог стать человек, оказавшийся в зависимости от владельца земли в результате задолженности. Это магнокабальный подспособ эксплуатации (3). И, наконец, им мог стать человек, взявший участок земли в аренду и оказавшийся в результате этого не только в экономической, но и в личной зависимости от владельца земли. Это — магноарендный подспособ эксплуатации (4). В литературе последнюю форму эксплуатации обычно называют издольщиной, а когда работник отдает половину урожая, — испольщиной.

Очень часто доминарный и магнарный способы производства срастались друг с другом, образуя по существу один единый гибридный способ производства — *доминомагнарный*. Доминаристы при этом одновременно были и магнаристами.

Не трудно заметить: что магнарные отношения обладают определенными чертами сходства с феодальными. И, как следствие, все историки, сводящие все формы эксплуатации человека к трем — рабству, феодализму и капитализму, — в большинстве своем трактуют магнарные отношения как феодальные. Так, например, почти все советские историки рассматривали общественный строй Древней Руси как феодальный, хотя в действительности никакого феодализма там не было. В этом обществе господствовали нобиларные (тоже имеющие сходство с феодальными) и магнарные связи.

Все неосновные способы производства в отличие от основных являются нестадиальными (астадиальными, нонстадиальными).

## VII

Все ныне существующие унитарно-стадиальные концепции истории страдают одним существенным недостатком, который мешает их безоговорочно принять. Этот порок, в частности, присущ и господствующей, ортодоксальной интерпретации наиболее разработанной к настоящему времени унитарно-стадиальной концепции истории — марксистской теории общественно-экономических формаций.

Как это ни покажется странным, но люди, которые без конца говорили и писали об общественно-экономических формациях, чаще всего плохо, а то и совсем не понимали, что они собой представляют. Это не случайно. Каждая конкретная формация была обществом в пятом из выявленных выше смыслов этого слова, то есть особенным обществом, типом общества. Но понять тип невозможно, не зная тех индивидов, в которых он воплощен; понять особенное нельзя, не зная отдельное, в котором оно реально существует. Но как уже указывалось, понятие отдельного конкретного общества, социоисторического организма в марксистской теории общества и истории отсутствовало. И это с неизбежностью мешало понять, как и в каком виде существуют общественно-экономические формации.

Введение понятия конкретного отдельного общества позволяет решить эту проблему. Так как каждая конкретная общественно-экономическая формация есть общее, то она может существовать и всегда существует в реальном мире только в отдельных обществах, социоисторических организациях, причем в качестве их глубокой общей внутренней основы, их сущности и тем самым и их типа. Общее между социоисторическими организмами, относящимися к одной общественно-экономической формации, разумеется, не исчерпывается их социально-экономической структурой. Общественно-экономическая формация есть тип общества, взятого в единстве всех его сторон. Система производственных отношений, выражаясь словами В. И. Ленина, есть только «скелет» общественно-экономической формации, который всегда облечен «плотью и кровью» других общественных отношений. Но в этом «скелете» всегда заключена сущность той или иной общественно-экономической фор-

мации<sup>32</sup>. Объединяет все социоисторические организмы, относящиеся к той или иной формации, обуславливает их принадлежность к одному типу прежде всего, конечно, наличие во всех их одной и той же системы производственных отношений. Все остальное, что роднит их, является производным от этой фундаментальной общности.

Производственные отношения объективны, объективно-реальны. Соответственно объективно-реальной является и вся система, образованная этими отношениями. Поэтому она функционирует и развивается по своим собственным законам, не зависящим от сознания и воли людей, живущих в системе этих отношений. Эти законы и суть законы функционирования и развития данной общественно-экономической формации. Введение понятия об общественно-экономической формации, впервые позволив взглянуть на эволюцию общества как на естественноисторический процесс, сделало возможным выявление не только общего между теми или иными социоисторическими организмами, но одновременно и повторяющегося в их развитии. Все социоисторические организмы, принадлежащие к одной и той же формации, имеющие своей основой одну и ту же систему производственных отношений, развиваются по одним и тем же законам, то есть в главном и основном одинаково.

В основе разных формаций лежат качественно отличные системы социально-экономических отношений. Поэтому разные формации развиваются по различным законам, а тем самым и по-разному. Отсюда следует, что важнейшая задача общественных наук заключается в исследовании законов функционирования и развития каждой из общественно-экономических формаций, то есть создании теории каждой из них. По отношению к капитализму такую задачу стремился решить К. Маркс.

Единственный путь, который может привести к созданию теории любой формации, заключается в выявлении того существенного, общего, что проявляется в развитии всех социоисторических организмов данного типа. Раскрыть общее в явлениях невозможно, не отвлекаясь от различий между ними.

---

<sup>32</sup> См.: Ленин В. И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов // Ленин В. И. Полн. собр. соч. — Т. 1. — С. 138—139, 165.

Выявить внутреннюю объективную необходимость любого реального процесса можно, лишь освободив его от той конкретно-исторической формы, в которой она проявилась, лишь представив этот процесс в «чистом» виде, в логической форме, то есть таким, каким он может существовать лишь в теоретическом познании.

Если в исторической реальности конкретная общественно-экономическая формация существует только в социоисторических организмах в качестве их общей основы, то в теории эта внутренняя сущность единичных обществ выступает в чистом виде, как нечто самостоятельно существующее, а именно как идеальный социоисторический организм данного типа.

Примером может послужить «Капитал» Маркса. В этом труде рассматриваются функционирование и развитие капиталистического общества, но не какого-то определенного, конкретного — английского, французского, итальянского и т. п., — а капиталистического общества вообще. И развитие этого идеального капитализма, чистой буржуазной общественно-экономической формации представляет собой не что иное, как воспроизведение внутренней необходимости, объективной закономерности эволюции каждого отдельного капиталистического общества. Как идеальные социоисторические организмы выступают в теории и все другие формации. Разумеется, конкретная общественно-экономическая формация в чистом виде, то есть как особый социоисторический организм, может существовать лишь в теории, но не в исторической реальности. В последней она существует только в отдельных обществах в качестве их внутренней сущности, их объективной основы.

Некоторые наши исследователи понять этого так и не смогли. В результате, не обнаружив в исторической реальности формаций в виде социоисторических организмов, они пришли к выводу, что формации в действительности вообще не существуют, что они представляют собой лишь логические, теоретические конструкции.

В схеме развития и смены общественно-экономических формаций, созданной К. Марксом, каждая конкретная формация выступает как общество вообще определенного типа и тем самым как чистый, идеальный социоисторический организм данного типа. В этой теории фигурируют первобытное



общество вообще, азиатское общество вообще, чистое античное общество и т. п. Соответственно смена общественных формаций предстает в ней как превращение идеального социоисторического организма одного типа в чистый социоисторический организм другого, более высокого типа: античного общества вообще — в феодальное общество вообще, чистого феодального общества — в чистое капиталистическое общество и т. п.

Сообразно с этим человеческое общество в целом выступает в теории как общество вообще — как один единый чистый социоисторический организм, стадиями развития которого являются общества вообще определенного типа: чистое первобытное, чистое азиатское, чистое античное, чистое феодальное и чистое капиталистическое.

Но в исторической реальности человеческое общество никогда не было одним единым социоисторическим организмом. Оно всегда представляло собой огромное множество социоисторических организмов. И конкретные общественно-экономические формации тоже никогда в исторической реальности не существовали в виде социоисторических организмов. Каждая формация всегда существовала лишь как то фундаментальное общее, которое присуще всем социоисторическим организмам, имеющим своей основой одну и ту же систему социально-экономических отношений.

И в самом по себе таком расхождении между теорией и реальностью нет ничего предосудительного. Оно всегда имеет место в любой науке. Ведь каждая из них берет сущность явлений в чистом виде, а в такой форме сущности никогда не бывает в реальности; ведь каждая из них рассматривает необходимость, закономерность, закон в чистом виде, но чистых законов в мире не существует.

Поэтому важнейшим делом в любой науке является то, что принято называть интерпретацией теории. Она состоит в выявлении того, как необходимость, выступающая в теории в чистом виде, проявляется в реальности. В применении к теории формаций вопрос состоит в том, как схема, претендующая на то, что она воспроизводит объективную необходимость развития человеческого общества в целом, то есть всех существовавших и существующих социоисторических организмов, реализуется в истории. Представляет ли она собой

идеальную модель развития каждого социоисторического организма, взятого в отдельности, или же только их всех вместе взятых?

В марксистской литературе этот вопрос в сколько-нибудь отчетливой форме никогда не ставился. Во многом это связано с тем, что в марксистской теории отсутствовало понятие социоисторического организма, а тем самым и понятие системы социоисторических организмов. Соответственно, в ней никогда в достаточно четкой форме не проводилось различие между человеческим обществом в целом и обществом вообще, не анализировалось различие между конкретной формацией, как она существует в теории, и конкретной формацией, как она существует в реальности и т. п.

Но если такой вопрос теоретически не ставился, то на практике он все же решался. Фактически считалось, что Марксова схема развития и смены общественно-экономических формаций должна реализовываться в эволюции каждого отдельного конкретного общества, то есть каждого социоисторического организма, взятого в отдельности. В результате всемирная история представляла как совокупность историй множества изначально существовавших социоисторических организмов, каждый из которых в норме должен был «пройти» все общественно-экономические формации.

Таким образом, смена общественно-экономических формаций мыслилась как происходящая исключительно лишь внутри социоисторических организмов. Соответственно, общественно-экономические формации выступали прежде всего как стадии развития не человеческого общества в целом, а отдельных социоисторических организмов. Основание считать их стадиями всемирно-исторического развития давало только то, что их «проходили» все или, по крайней мере, большинство социоисторических организмов.

Исследователи, сознательно или бессознательно придерживавшиеся такого понимания истории, не могли не заметить, что были факты, которые никак не укладывались в их представление. Но они обращали внимание в основном лишь на те из них, которые можно было истолковать как «минование» тем или иным «народом» той или иной общественно-экономической формации, и объясняли их как всегда возможное и даже неизбежное отклонение от нормы, вызванное

стечением тех или иных конкретных исторических обстоятельств.

Но если взглянуть на мировую историю в целом, то вся она предстанет перед нами во всяком случае не как процесс стадийного изменения определенного числа изначально существовавших социоисторических организмов. Всемирная история была процессом возникновения, развития и гибели огромного множества социоисторических организмов. Последние, таким образом, сосуществовали не только в пространстве, не только рядом друг с другом. Они возникали и гибли, приходили на смену друг другу, замещали друг друга, то есть сосуществовали и во времени.

Если в Западной Европе XVI—XX веков наблюдалась (да и то не везде) смена типов социоисторических организмов при сохранении их самих в качестве особых единиц исторического развития (Английская революция XVII века, Великая Французская революция XVIII века и т. п.), то для Древнего Востока была характерна прямо противоположная картина: возникновение и исчезновение социоисторических организмов без изменения их типа. Вновь возникшие социоисторические организмы по своему социально-экономическому типу, то есть формационной принадлежности, ничем не отличались от погибших.

Мировой истории неизвестен ни один социоисторический организм, который «прошел» бы даже не только что все формации, но хотя бы даже три из них. Зато мы знаем множество социоисторических организмов, в развитии которых вообще никогда никакой смены формаций не было. Они возникли как социоисторические организмы одного определенного типа и исчезли, не претерпев в этом отношении никаких изменений. Они родились, например, как политарные и погибли как политарные, появились как античные и погибли как античные.

Ортодоксальная версия смены общественно-экономических формаций, бесспорно, находится в явном противоречии с историческими фактами. Именно это и давало противникам марксизма основание объявить материалистическое понимание истории чисто умозрительной схемой, находящейся в разительном противоречии с исторической реальностью. Ведь в самом деле, полагали они, если общественно-экономические формации в подавляющем большинстве случаев не

выступают как стадии развития социоисторических организмов, то тем самым они уж никак не могут быть и стадиями всемирно-исторического развития.

Рассмотренная выше господствующая интерпретация теории общественно-экономических формаций, понимания истории требует названия. Исходя из того, что для обозначения такого взгляда на историю иногда применяют слова «линейный», «однолинейный» или «линейный», я буду называть его *«линейно-формационным»*. Подобного рода интерпретация эволюции человеческого общества была характерна для всех унитарно-стадиальных построений, начиная с трехчленной концепции развития человечества (дикость, варварство, цивилизация) и кончая концепциями модернизации и постиндустриального общества. Ее в целом можно было назвать *линейно-стадиальной*.

Именно как реакция на унитарно-линейное понимание истории, господствовавшее в первые две трети XIX века, возникли в последней его трети и расцвели в первой половине XX века плюрално-циклические концепции. Характерной их чертой было отрицание единой линии развития человечества. Однолинейности они противопоставили многолинейность, смене стадий развития в масштабе человечества чередование исторических единиц (культурно-исторических типов, культур, цивилизаций и т. п.), их возникновение, расцвет и гибель. Если линейно-стадиальные концепции абсолютизировали непрерывность развития, то плюрално-циклические — его прерывность.

Но как это ни парадоксально, изложенное выше внешне как будто бы сугубо унитаристское ортодоксальное понимание истории на деле тоже, в конечном счете, оборачивается многолинейностью и фактическим отрицанием единства истории. Ведь, по существу, мировая история при таком понимании выступает как простая сумма параллельно протекавших и протекающих совершенно самостоятельных процессов развития отдельных социоисторических организмов. Единство мировой истории сводится тем самым лишь к общности законов, определяющих развитие социоисторических организмов. Перед нами, таким образом, множество линий развития, но только совершенно одинаковых. Это, по сути, не столько однолинейность, сколько многоодинаковолинейность.

Между такой многолинейностью и многолинейностью в привычном смысле есть существенное различие. Первая предполагает, что развитие всех социоисторических организмов идет по одним и тем же законам. Вторая допускает, что развитие разных обществ может идти совершенно по-разному, что существуют совершенно различные линии развития. Многолинейность в привычном смысле есть многоразнолинейность. Первое понимание допускает поступательное развитие всех отдельных обществ, а тем самым в сумме и человеческого общества в целом, второе исключает прогресс человечества.

Однако с поступательным развитием человеческого общества в целом у сторонников линейно-формационного (и вообще линейно-стадиального) понимания истории тоже возникают серьезные проблемы. Совершенно очевидно, что смена этапов поступательного развития в разных обществах происходила далеко не синхронно. Так, к началу XIX века одни общества все еще были первобытными, другие — политарными, третьи — феодальными, четвертые — уже капиталистическими. Спрашивается, на каком же этапе исторического развития находилось в это время человеческое общество в целом?

В более общей постановке это был вопрос о признаках, по которым можно было судить о том, какой стадии прогресса достигло человеческое общество в целом к тому или иному времени. И на этот вопрос сторонники ортодоксальной версии никакого ответа не давали. Они его обходили. Одни из них его вообще не замечали, а другие — старались не замечать.

Таким образом, существенный недостаток линейно-стадиального понимания истории вообще, линейно-формационного в частности, заключается в том, что он концентрирует внимание только на связях «вертикальных», внутрисоциальных, связях во времени, диахронных, да и то понимаемых крайне односторонне, лишь как связи между различными стадиями развития внутри одних и тех же социоисторических организмов. Что же касается связей «горизонтальных», то есть связей между сосуществовавшими в пространстве социоисторическими организмами, связей межсоциальных, синхронных, то в теории общественно-экономических формаций им места не нашлось.

Такой подход делал невозможным понимание поступательного развития человеческого общества как единого целого, смены стадий этого развития в масштабе всего человечества, то есть подлинное понимание единства мировой истории, закрывал дорогу к подлинному историческому унитаризму.

Поэтому объективной необходимостью является отказ от линейно-стадиального понимания истории, включая и линейно-формационное. Для многих мыслителей понятие унитарного-стадиального понимания истории было равнозначно понятию линейно-стадиального подхода к ней. Поэтому в их глазах выявление несостоятельности линейно-стадиального понимания истории выступало как крах унитарно-стадиального подхода к ней. Это и толкало одних к переходу на позиции плюралистического циклизма, других — к историческому агностицизму, суть которого заключалась в отрицании возможности познания закономерностей развития истории.

## VIII

В действительности же кроме линейно-стадиальной интерпретации унитарно-стадиального подхода к истории возможна и иная. Напомню, что в применении к теории общественно-экономических формаций уже был поставлен вопрос о том, представляет ли собой схема развития и смены формаций идеальную модель развития каждого социоисторического организма, взятого в отдельности, или же она выражает внутреннюю необходимость развития всех существовавших и существующих социоисторических организмов, только вместе взятых, то есть лишь всего человеческого общества в целом? Почти все марксисты склонялись к первому ответу, что делало теорию общественно-экономических формаций одним из вариантов линейно-стадиального понимания истории.

Но ведь возможен и другой ответ. В таком случае общественно-экономические формации выступают прежде всего как стадии развития человеческого общества в целом. Они могут быть и стадиями развития отдельных социоисторических организмов. Но это совершенно не обязательно. Смена формаций в масштабах человечества в целом может происходить и без их смены в качестве стадий развития социоисторических

организмов. Одни формации могут быть воплощены в одних социоисторических организмах и их системах, а другие — в других. Такая интерпретация унитарно-формационного, а тем самым и вообще унитарно-стадиального подхода к истории, может быть названа *глобально-формационным*, а более широко — *глобально-стадиальным* пониманием истории.

И такое понимание смены стадий всемирной истории не является абсолютно новым. В работах целого ряда мыслителей, начиная с Ж. Бодена (1566) и кончая Г. В. Ф. Гегелем, в той или иной форме развивалась идея исторической эстафеты — перехода ведущей роли от одних «народов», то есть социоисторических организмов или их систем, к другим, а тем самым и перемещения центра всемирно-исторического развития. Все эти концепции носили довольно абстрактный характер и поэтому, видимо, не привлекли к себе внимания историков.

Сейчас возникла настоятельная необходимость создания новой, основанной на материале, накопленном к нашему времени исторической наукой, глобально-стадиальной теории всемирной истории, а тем самым и новой общей ее картины. Для этого нужно ввести в эту картину «горизонтальные» связи, то есть связи между одновременно существующими социоисторическими организмами. Но чтобы новая концепция мировой истории адекватно отражала историческую реальность, необходимо, чтобы выявление «горизонтальных», синхронных, межсоциорных связей ни в коей мере не умаляло бы значение связей «вертикальных», диахронных, межстадиальных. В этой концепции именно последние, а не первые связи должны быть на первом плане. В основе такой концепции должна лежать определенная стадиальная типология социоисторических организмов. А из всех существующих к настоящему времени стадиальных типологий общества серьезного внимания заслуживает лишь одна — та, в которой в основу выделения типов социоров положена их социально-экономическая структура, то есть только марксистская теория общественно-экономических формаций.

В глобально-формационной теории «горизонтальные», межсоциорные связи не только не заслоняют связи «вертикальные», диахронные, межстадиальные, но, наоборот, способствуют их более глубокому пониманию. Она предполагает

отказ от трактовки «вертикальных», диахронных, межстадиальных связей как связей только внутрисоциорных. Глобально-формационная теория исходит из того, что, кроме внутрисоциорных «вертикальных» межстадиальных связей, существуют «вертикальные» межстадиальные связи в масштабах человеческого общества в целом. Линейно-формационная концепция знала лишь одну форму смены общественно-экономических формаций — внутрисоциорную, стадиальное преобразование социоисторического организма в результате действия внутренних сил. Глобально-формационная теория предполагает существование и внесоциорной формы смены общественно-экономических формаций.

Любое новое теоретическое построение с неизбежностью предполагает не только использование уже существующих понятий, но и создание новых. Новое понимание истории требует и новых понятий.

## IX

Связи между одновременно существующими социоисторическими организмами всегда существовали (и существуют сейчас), если не всегда между всеми, то, по крайней мере, между соседними социорами. Всегда существовали и сейчас существуют региональные системы социоисторических организмов, а к настоящему времени возникла всемирная их система.

Связи между социорами и их системами проявляются в их взаимном воздействии друга на друга, которое может приобретать самые различные формы. Взаимодействие социоисторических организмов могло приводить и приводило к исчезновению некоторых из них, к поглощению одними социоров другими. Одна из важнейших форм социорного взаимодействия — такое влияние одних социоисторических организмов (или систем социоисторических организмов) на другие, при котором последние сохраняются как особые единицы исторического развития, но при этом под воздействием первых либо претерпевают существенные, надолго сохраняющиеся изменения, либо, наоборот, теряют способность к дальнейшему развитию. Это — *социорная индукция* (от лат. *inductio* — «возбуждение», «наведение»), которая может принимать различные формы.



Начиная с определенного времени важнейшей особенностью всемирной истории стала неравномерность развития социоисторических организмов и соответственно их систем. Результат — бытие в одно и то же время социоисторических организмов, относящихся к разным типам, к разным общественно-экономическим формациям, сосуществование и взаимовлияние разных исторических миров. Под *историческим миром*, или просто *миром*, здесь понимается совокупность социоисторических организмов одного типа, независимо от того, составляют ли одну систему или не составляют.

В случае сосуществования нескольких исторических миров один из них представлен социоисторическими организмами самого нового, самого высокого для той или иной эпохи типа. Такие, самые передовые, социоры можно назвать *супериорными* (от лат. *super* — «сверх», «над»), а все остальные — *инфериорными* (от лат. *infra* — «под»). Разумеется, что различие между теми и другими относительно. Социоры, которые были супериорными в одну эпоху, могут стать инфериорными в другую.

В супериорных социоисторических организмах воплощена наивысшая достигнутая к данному конкретному времени человечеством ступень эволюции. Они находятся на магистральной исторического развития, являются *магистральными*. Многие (но не все) инфериорные социоисторические организмы принадлежат к типам, которые ранее находились на магистральной всемирно-исторического развития. С появлением более высокого типа они из магистральных превратились в бывшие магистральные (*эксмагистральные*).

Такое подразделение социоисторических организмов подмечено уже давно. Историки и вообще все обществоведы говорили о передовых и отставших (или отсталых) странах и народах. В XX веке последние термины стали рассматриваться как обидные и заменяться другими — «слаборазвитые» и, наконец, «развивающиеся» страны.

Как супериорные социоисторические организмы могли влиять на инфериорные, так и последние на первые. Наибольший интерес для понимания мирового исторического процесса представляет воздействие супериорных социоисторических организмов на инфериорные — *супериндукция*.

После окончания эпохи доклассового общества если не все, то во всяком случае значительная часть утверждающихся супериорных социоисторических организмов сразу или спустя некоторое время начинала образовывать систему, которая становилась *центром всемирно-исторического развития*, или *историческим центром*. Эту систему супериорных социоисторических организмов можно назвать *центрально-исторической*, или *мировой системой*. Мировой она была в том смысле, что ее существование сказалось на всем ходе мировой истории. Все социоисторические организмы, не входившие в состав мировой системы, состав исторического центра, образовывали *историческую периферию*.

Влияние супериорных организмов и их систем, прежде всего мировой их системы, на инфериорные организмы могло вести к разным результатам — прогрессу последних, регрессу, стагнации, частичному или полному разрушению. Нередко все три первые момента совмещались, обычно с преобладанием одного из них. Специальные концепции супериндукции были созданы лишь в наше время и применительно лишь к новой и новейшей истории. Это — концепции европеизации, вестернизации, некоторые концепции модернизации, концепции зависимого развития и мир-системный подход.

В применении к более отдаленным временам специальные концепции супериндукции не создавались. Но процесс этот не мог не быть замечен историками. В результате они вводили термины для обозначения конкретных процессов происходивших в те или иные эпохи. Это — термины «ориентализация» (применительно к Архаической Греции и ранней Этрурии), «эллинизация», «романизация».

Результатом супериндукции может быть изменение типа инфериорного организма. В некоторых случаях он превращался в социоисторический организм того же типа, что и воздействующие на него, то есть поднимался на самую высокую для данной эпохи стадию развития. Подобного рода трансформацию инфериорных социоров в супериорные можно назвать *формационным подтягиванием*, *формационным возвышением* или, короче, *супериоризацией*. Если инфериорный социор принадлежал к стадийному типу, непосредственно предшествующему супериорному, то влияние супериорных организмов чаще всего лишь *ускоряло* процесс его ста-

диальной трансформации. Если же тип инфериорного организма был на несколько ступеней ниже супериорного, влияние супериорных организмов *вызывало, инициировало* процесс его превращения в супериорный.

Однако супериоризация — лишь один из вариантов изменения типа инфериорного социора в результате супериндукции. Под воздействием супериорных социоров инфериорные социоры могут превратиться в социоисторические организмы более высокого, чем исходный, типа, но такого, который находится не на магистрали, а на одном из боковых путей исторического развития. Этот тип является не магистральным, а *латеральным* (от лат. *lateralis* — «боковой»). Соответственно данный процесс можно назвать *латерализацией*. Латерализация — шаг одновременно и вперед, и в сторону.

Именно в результате латерализации наряду с основными социально-экономическими типами общества — общественно-экономическими формациями — возникли неосновные его социально-экономические типы — *общественно-экономические параформации* (от греч. *пара* — «около», «возле»). Если общественно-экономические формации являются не только типами общества, но и стадиями всемирной истории, поочередно сменяющимися на магистрали всемирно-исторического развития, то параформации — стадии развития лишь отдельных обществ или социорных систем. Именно в результате влияния соседних цивилизованных обществ на происходивший у восточных славян процесс классовообразования в Древней Руси утвердилась нобиломагнарная общественно-экономическая параформация.

Все сказанное выше приближает к пониманию форм смены общественно-экономических формаций в истории человеческого общества, однако пока еще ненамного. Одна из этих форм известна давно. Это превращение социоисторических организмов одного типа в результате собственного независимого внутреннего развития в социоры другого, более высокого типа. Это — *внутрисоциорная социальная революция*. При одном варианте развития смена стадий происходит внутри продолжающих существовать социоисторических организмов. Это смена формаций является внутрисоциорной в буквальном смысле слова. Так в большинстве случаев происходила смена феодализма капитализмом. Именно ее прежде

всего и имели в виду сторонники линейно-формационной концепции. От этого варианта они практически не отличали несколько иной, при котором при смене стадий происходило слияние нескольких социоисторических организмов в один более крупный или другие трансформации единиц исторического развития. Так нередко происходила смена первобытного общества классовым.

Выше было выявлено существование еще одной формы смены формаций — супериоризации — подтягивания в результате воздействия супериорных организмов инфериорных социоров до их уровня. Она — явно дополнительная. При этом происходит не возникновение новых формаций, а всего лишь увеличение числа социоров, относящихся к уже существующей супериорной формации. При латерализации происходит возникновение новых социально-экономических типов общества, но они не основные типы, не формации, а лишь параформации. Все эти понятия важны, но они дают ключ лишь к объяснению части (только части) явлений, которые обычного характеризуются как «пропуски» или «минование» теми или иными «народами» тех или иных общественно-экономических формаций, но не смены формаций на магистрали мирового развития.

Внутрисоциорная социальная революция может иметь место лишь тогда, когда внутри общества, относящегося к той или иной формации, действуют силы, способные превратить его в общество другого, более высокого типа. Но существуют общественно-экономические формации, в принципе не способные превратиться в более высокие. К таким тупиковым стадиям относятся политарная и античная (рабовладельческая) общественно-экономические формации. В таком случае часть инфериорных социоисторических организмов выступает в качестве своеобразного исторического резерва, в качестве материала, из которого могут возникнуть более высокие, чем существующие в данное время, супериорные социоисторические организмы.

Этот процесс возникновения новой формации, как и супериоризация, предполагает воздействие системы супериорных социоисторических организмов на инфериорные социоры. Но эти последние в результате такого воздействия претерпевают более чем своеобразную трансформацию. Они не пре-

вращаются в организмы того же типа, что воздействующие на них. Супериоризация не происходит. Но тип инфериорных организмов меняется. Инфериорные организмы превращаются в социоры такого типа, который, если подходить чисто внешне, должен быть причислен к латеральным. Этот тип общества действительно представляет собой не формацию, а параформацию.

Но это возникшее в результате супериндукции общество оказывается способным к дальнейшему самостоятельному прогрессу, причем особого рода. В результате действия теперь чисто внутренних сил оно превращается в общество нового типа. И этот тип общества находится уже на магистрали исторического развития. Он представляет собой более высокую стадию общественного развития, более высокую общественно-экономическую формацию, чем та, к которой относились супериорные социоисторические организмы, воздействие которых послужило импульсом к такому развитию. Это явление можно назвать *формационным сверхвозвышением*, или, короче, *ультрасупериоризацией*.

Если в результате супериоризации инфериорные социоисторические организмы «подтягиваются» до уровня супериорных социоров, то в результате ультрасупериоризации они «перепрыгивают» через этот уровень и выходят на еще более высокий. Появляется группа социоисторических организмов, которые принадлежат к общественно-экономической формации более высокой, чем та, к которой принадлежали бывшие до этого супериорными социоры. Теперь первые становятся супериорными, магистральными, а последние либо превращаются в инфериорные, эксмагистральные, либо вообще исчезают.

Происходит смена общественно-экономических формаций, причем не внутри тех или иных социоисторических организмов, а в масштабах человеческого общества в целом. Разумеется, в процессе этого перехода имели место две последовательные смены социально-экономических типов внутри вовлеченных в этот процесс инфериорных социоисторических организмов, а именно (1) смена исходного инфериорного типа общества особой общественно-экономической параформацией, а затем (2) смена этой параформации новой, никогда ранее не существовавшей общественно-экономической

формацией. Но ни один из сменившихся внутри этих социоров социально-экономических типов не был той формацией, которая ранее господствовала, которая ранее была высшей. Таким образом, смена этой ранее господствовавшей формации более высокой, к которой теперь перешла ведущая роль, не произошла внутри ни одного социоисторического организма. Она произошла исключительно лишь в масштабах человеческого общества в целом.

При такой смене общественно-экономических формаций происходит подлинная передача исторической эстафеты от одной совокупности социоисторических организмов к другой. Социоры второй группы не проходят той стадии, на которой находились социоры первой, не повторяют их развития. Выходя на магистраль человеческой истории, они сразу начинают движение с того места, на котором остановились ранее бывшие супериорными социоисторические организмы.

Такова вторая основная форма смены общественно-экономических формаций, которую можно назвать *эстафетной*. Она обязательно сопровождается пространственным перемещением центра всемирно-исторического развития. В истории человечества она имела место дважды. Такой характер носила смена политарной формации античной и античной формации феодальной. В первом случае произошла вначале смена предклассового общества определенного типа обществом, в котором господствовали магнарные отношения. Архаическая Греция относилась к доминамагнарной парафармации. Эти порядки и были приняты Э. Мейером за феодальные. В результате революций VII—VI веков в передовых полисах Греции победил и утвердился рабовладельческий общественно-экономический уклад, а тем самым и рабовладельческая (античная) общественно-экономическая формация.

Если понимать под социальными революциями любую смену общественно-экономических формаций, то их прежде всего нужно подразделить на *внесоциорные* и *внутрисоциорные*. Внутрисоциорные социальные революции могут происходить в разных формах. Одна форма — *социально-экономическая трансформация*. Именно в такой форме произошел переход от первобытного общества к классовому. Вторая — *социально-политическая реформация*. Пример — проведен-

ные в России верховной властью реформы 60-х годов XIX века, превратившие ее из страны крепостнической в капиталистическую. Третья форма — социально-политическая революция. Классические образцы — Английская революция XVII века и Великая Французская революция.

## Х

Выше были рассмотрены далеко не все вопросы, стоящие перед историческим материализмом, и тем самым не все и предлагаемые новые их решения. В частности, совсем не затронут вопрос о производительных силах общества и путях их развития. А здесь тоже предложено немало нового. Если раньше марксистской науке был известен только один способ повышения уровня развития производительных сил — *технический* (*технологический*), то теперь открыты еще два — *темпоральный* и *демографический*. Ранее они не принимались во внимание.

Но, не останавливаясь на этой и ряде других проблем, ограничимся в заключение предельно общим наброском всемирной истории. Во всей нашей литературе время от появления самых ранних людей до возникновения первых классовых, цивилизованных обществ было принято называть эпохой первобытного общества. Первобытная эпоха считалась временем существования и развития первой общественно-экономической формации — первобытнообщинной. Во второй половине XIX — начале XX века, когда знания о начале человеческой истории были крайне ограничены, такого рода подход в какой-то степени был оправдан. Но к настоящему времени окончательно выяснилось, что история человечества прежде всего подразделяется на две основные эры. Первая — эпоха становления человека и общества (антропосоциогенеза), когда общество было еще только формирующимся — *праобществом*. Началась эпоха *праистории* примерно 1,8 млн. лет назад и завершилась примерно 35—40 тыс. лет назад, когда на смену формирующимся людям (*пралюдям*) и формирующемуся обществу (*праобществу*) пришли готовые сформировавшиеся люди (неоантропы, *Homo sapiens*) и готовое человеческое общество. С этого времени кончилась праистория человечества и началась подлинная его история. Вполне по-

нятно, что в свете новейших данных науки объединение под одним названием эпохи праобщества и начального периода истории готового общества совершенно не оправданно. Тем более неверным является использование в этом контексте понятия общественно-экономической формации. Общественно-экономические формации суть формы существования готового человеческого общества. Пока его не было, не могло быть никаких формаций.

Период от возникновения готового общества до появления первых цивилизаций вполне может быть назван эпохой *первобытного общества*. В развитии этого общества довольно отчетливо выделяются стадии *раннего первобытного общества*, *позднего первобытного общества* и общества, переходного от первобытного к классовому, за которым закрепилось название *предклассового общества*. В ходе исследования первобытной экономики выяснилось, что *раннепервобытное общество* и *позднепервобытное общество* представляют собой не стадии развития одной общественно-экономической формации, а две самостоятельные общественно-экономические формации. Основой одной из них был *первобытно-коммунистический* способ производства, в основе второй лежал *первобытно-престижный* способ. Соответственно они могут быть названы: первая — *первобытно-коммунистической общественно-экономической формацией*, вторая — *первобытно-престижной общественно-экономической формацией*. *Предклассовое общество* не может быть отнесено ни к одной общественно-экономической формации. Оно является обществом *межформационным*.

На смену предклассовому обществу пришло первое классовое общество, которое был древнеполитарным. Начиная с этого времени общественно-экономические формации как стадии всемирно-исторического развития стали существовать в оболочке мировых систем супериорных социоисторических организмов, а смена их — происходить в форме смены мировых систем, что могло сопровождаться, а могло и не сопровождаться *перемещением* центра всемирно-исторического развития. Первой мировой системой и первым центром всемирно-исторического развития была *ближневосточная древнеполитарная система*. Время ее возникновения и развития носит название эпохи *Древнего Востока*.



Развитие ближневосточной древнеполитарной мировой системы подготовило и сделало возможным появление *средиземноморской системы социоисторических организмов* принципиально нового типа — античных (рабовладельческих). С переходом роли центра к этой системе она стала мировой системой и эпоха Древнего Востока сменилась *Античной эпохой*.

Развитие, а затем и гибель *мировой античной системы* подготовили появление *западноевропейской феодальной системы*, которая стала новым центром всемирно-исторического развития. Наступила *эпоха Средних веков*.

С превращением западноевропейской феодальной системы в *мировую капиталистическую систему* началось *эпоха Нового времени*. В последующем в мировую капиталистическую систему, ставшую центром всемирно-исторического развития, вошел ряд социоисторических организмов, находившихся за пределами Западной Европы (США, Канада, Австралия, Новая Зеландия, Япония). В результате ее стали называть просто западной.

*Западная капиталистическая система* была первой мировой системой, которая втянула в орбиту своего влияния весь остальной мир. Вся историческая периферия оказалась в зависимости от западного центра, стала объектом постоянной и систематической эксплуатации с его стороны. В силу зависимости стран периферии от центра проникавший туда капитализм приобрел иной характер, чем на Западе. *Периферийный капитализм (паракапитализм)* был тупиковым вариантом капитализма, неспособным превратиться в капитализм, каким он был в странах центра, то есть в ортокапитализм (от греч. *орто* — «настоящий», «истинный»).

С началом XX века в странах периферии прокатилась волна революций, направленных против зависимости от Запада, против периферийного капитализма, а тем самым и против ортокапитализма (Россия, Иран, Турция, Китай, Мексика). Одна из таких революций, происшедшая в ноябре 1917 года в России, победила. В результате Россия сбросила с себя иго зависимости от Запада. Наряду со старым ортокапиталистическим центром, возник новый, который считался социалистическим, но в действительности был неополитарным. С возникновением еще не бывалой в истории человечества ситуа-

ции — сосуществования двух мировых систем — произошла смена мировых эпох — эпоха Нового времени сменилось эпохой *Новейшего времени*. Окончательно вторая мировая система — неополитарная — оформилась после Второй мировой войны, когда прокатилась новая волна освободительных революций (Центральная и Южная Европа, Китай, Вьетнам, Камбоджа, Лаос).

В конце XX века в России и неополитарных странах Европы произошел возврат к периферийному капитализму. Западная капиталистическая мировая система стала единственной. Но это — явление временное и преходящее. С началом *глобализации*, суть которой заключается в превращении человеческого общества в целом в один единый социоисторический организм, возникают два противостоящих друг другу *глобальных общественных класса*. Один из них — глобальный эксплуататорский класс — составляют страны западного центра, другой — глобальный эксплуатируемый класс — страны зависимой периферии. Между этими глобальными классами разгорается *глобальная классовая борьба*, идущая в различных формах: развернувшееся во всем мире *движение антиглобалистов, освободительные революции, глобальный терроризм*, идущий под знаменем исламского фундаментализма (исламизма). Борьбе стран периферии против центра мешает отсутствие единства между ними. Когда они объединятся, с неизбежностью придет конец их зависимости от Запада, а тем самым как паракапитализму, так и ортокапитализму.

---

П. К. ГРЕЧКО,  
*доктор философских наук*

## **«ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ», или ДЕКОНСТРУКЦИЯ МЕХАНИЗМА ДЕЙСТВИЯ СОЦИАЛЬНЫХ ЗАКОНОВ**

**Н**АЧНЕМ с разъяснения не то чтобы странного, но необычного названия заявляемой с его помощью работы. Ларчик открывается просто: «Теория и история» — это книга докторов философских наук В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона, выпущенная Политиздатом в 1981 году, а «Механизм действия социальных законов» — это первая часть названия 3-го параграфа главы II той же книги. Полное же название данного параграфа, на который мы в дальнейшем и будем непосредственно ссылаться, таково: «Механизм действия социальных законов. Объективная детерминация деятельности и роль субъективного фактора». Теперь о деконструкции. Этот постмодернистский метод в нашей, отечественной, философии совершенно новый, по-импортному непривычный, а для многих, пожалуй, и чуждый. И потому, прежде чем им пользоваться, его надо специально представить, показать, раскрыть.

### **Деконструкция как философский метод постмодернизма**

ПОСТМОДЕРНИЗМ, если кратко, — это философия радикального плюрализма, философия, видящая «последнюю реальность» не в субстанциональном тождестве или единстве, а в различиях, их диффузной или разбегающейся (на манер разбегающихся галактик Вселенной) множественности. На пути такого понимания различий, их роста и умножения стоит много помех. Главная среди них, по убеждению постмодернистов, — логоцентризм. Логоцентризму как линейному де-

терминизму подчинена вся культура Модерна (Нового времени). Основная функция такого детерминизма состоит в вытеснении из пространства мышления всего нерационального, то есть спонтанного, ассоциативного, неоднозначного, гетерогенного. Впрочем, если под логосом понимать сказанное слово, устный язык, некий «мысле-звук», как у Деррида, то логоцентризм представляет собой веру в прямую фонетическую, «живоречевую» доступность (наличие, присутствие) означаемого (понятия, смысла) в означающем (слове устном, выдыхаемом вместе с душой). Интересное историческое совпадение: логоцентризм в виде линейной системы записи мысли возник одновременно с иерархизацией общества и рабством.

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

Постмодернизм критикует не столько парность-бинарность, сколько ее мировоззренческие и другие социальные импликации. Предметно-содержательная оппозиционность парных категорий в каждом конкретном случае своя, разная, но ее структурная определенность во всех случаях одна — центр-периферийная. Здесь всегда есть центр и периферия, под которой традиционно понимается нечто второстепенное, обочинное, маргинальное. Одна сторона бинарной оппозиции выдвигается в центр, подавляя, ущемляя, унижая, маргинализируя свою противоположность, то есть другую сторону оппозиции.

Бинарная, центр-периферийная оппозиция превращается, по сути, в оппозицию властную, силовую. Логика становится политикой. Дискурс как диалог аргументов вырождается в монолог господства и подчинения, в разновидность ангажированно-властных отношений. Бинарная логика, оказывается, обосновывает властную вертикаль политики. Но есть здесь и обратная связь, встречная или ответная зависимость: логика

оппозиционно-бинарна, потому что политика властно-вертикальна. Устанавливается даже нечто вроде симбиоза: логика льет воду на мельницу политики, и, наоборот, политика закрепляет бинарно-силовой характер логики.

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

Практика деконструкции не имеет жестких правил, она, по сути, внеметодологична. Тем не менее, можно указать на некоторые приемы, устоявшиеся подходы. Чаще всего бинарную оппозицию переворачивают, периферийное, маргинальное становится центральным. Уже одно это переворачивание дает интересные, часто неожиданные результаты. Затем начинается функциональный микроанализ, то есть челночная игра мелкими изменениями, уточнениями, нюансами, которые превращают различия как стороны бинарной оппозиции в исчезающие моменты различения, своеобразного овременения пространства «между». Постмодернизм превращается в междуизм, центр вытесняется, исчезает. «...В отсутствие центра или истока, — пишет Деррида, — все становится дискурсом... то есть системой, в которой центральное, исходное или трансцендентальное означаемое абсолютно вне системы различий никогда не присутствует. Отсутствие трансцендентального означаемого расширяет поле и игру означивания до бесконечности»<sup>1</sup>. Иначе говоря, чтобы структура по-настоящему жила своими различиями и дифференциациями, нужно, чтобы каждый ее элемент мог выступать (или рассматриваться, браться) в качестве центра по отношению ко всем другим элементам. Необходимо превратить центр в нечто пробегаю-

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. — СПб., 2000. — С. 354.

щее по всем элементам структуры, не закрепляющееся окончательно ни за одним из них.

С помощью деконструкции все централизации, вертикализации и тотализации превращаются в трансверсальные сети, трансверсальные отношения, где, как пишет Делёз, все эффекты, вызванные одним способом, *«всегда могут быть получены иными средствами»*<sup>2</sup>.

Деконструкция — метод «парадоксального» чтения. Весьма, кстати, далекий от традиционных, в том числе и герменевтических, процедур интерпретации. Это — чтение-эксперимент, экспериментирующее чтение. Не интерпретация, а экспериментация, если хотите. Эффективно в плане деконструкции разложение (рассыпание) текста на исходные элементы с последующей сборкой их, но уже на другой какой-то основе. Важно обратить внимание на то, что эту другую основу не нужно искать где-то вне данного текста или в другом каком-то тексте. Ее содержит, прячет в себе сам рассматриваемый текст. Деконструкция имплицитруется самой конструкцией, неопределенностью и риторичностью ее реального дискурсивного бытия. По форме деконструкция напоминает иногда реконструкцию. Но это обманчивое впечатление. По сути, мы имеем здесь дело со сборкой новой конструкции — притом на основе выявления какой-то иной, другой возможности в исходной конструкции — той, которая и подвергается деконструкции. Авторское понимание текста, в перспективе деконструкции, объявляется одной из читательских его интерпретаций или прочтений — никаких привилегий! Текст имеет собственную знаково-смысловую логику — далеко, впрочем, не однозначную. Ни что сказал автор, а что «сказалось» независимо и помимо автора, что сказал, вернее — мог бы сказать сам текст. Деррида показывает, что текст может рассказывать свою собственную историю, совершенно отличную от той, которую сочинил автор — его создатель. Как таковые авторские интенции нам недоступны, они неизбежно растворяются в многозначной игре самого (общего нам с автором) языка. По-настоящему прочитан — значит сказать нечто прямо противоположное замысленному автором, произвести «не известное, а неизвестное». И тогда

---

<sup>2</sup> Делёз Ж. Переговоры. — СПб., 2004. — С. 24.

мы попадаем, что называется, в точку. По верному замечанию Ж. Делёза, «корреляция самого верного и точного повторения — максимум различия...»<sup>3</sup> Деконструктивистским развенчанием автора, или фиксированной авторской позиции, постмодернизм провозглашает закат антропоцентричного мышления.

Плодотворно также, с деконструктивистской точки зрения, работать не над тем, что хотел или сказал автор своим текстом, а как раз наоборот — над тем, что он вольно или невольно не сказал, что умолчал, вытеснил, не договорил, не заметил, что составляет иррациональный контекст его рационального, линейного, логоцентристского дискурса. Важно при этом оставаться внутри текста, не заниматься тем, что Деррида называет вычитыванием «симптомов». Все сущности текста текстуальны. При поиске того, чего нет (читай: авторских умолчаний и исключений), линии анализа могут множиться до бесконечности. Бесконечное нанизывание рефлексивных смыслов, повторений и самоудвоенных методологически обобщается в теорию «структурной необходимости бездны» или «бездны зеркал» — для постмодернистского читателя текстов.

Выворачивание всех семантических корней слов и выражений, поднятие на поверхность дискурса бесформенной массы «земли и почвенных отложений» — еще одна достаточно распространенная техника деконструкции. Необычные и неожиданные переплетения, ответвления, обрывы этих корней — все работает на разнообразие, проявление, утверждение и пролиферацию («размножение») различий. Как правило, семантически-деконструктивистские «раскопки» понятий принимают форму выявления и показа их исторических генеалогий.

Таким образом, метод деконструкции в постмодернизме представляет собой механизм наращивания разнообразия, а заодно и аргументов в пользу того, что различия играют (будут играть) гораздо большую роль в нашей жизни, чем мы привыкли думать. Он утверждает онтологическую первичность и эпистемологическую исходность возможности различения. С его помощью бинарность, как некая объектив-

<sup>3</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. — СПб., 1998. — С. 12.

ная неразрешимость, все-таки разрешается (предлагается вариант) — в дифференциацию и свободную игру различий. А возможность (различения) оказывается глубже самой действительности (различий). Выражаясь по-другому, деконструкция есть способ определения меры неопределенного в определенном, нетождественного в тождественном, несистемного в системном, незавершенного в завершенном, несамодостаточного в самодостаточном, неприсутствующего в присутствующем и т. д. Деконструкция живет актуализацией незамеченного, вольно или невольно вытесненного, скрытого. И делает она это посредством диссоциации, создавая те или иные дивергентные, гетероморфные сингулярности. Негативное (активно отрицающее) начало деконструкции представлено не развалом системы, системности, а лишь подрывом догматического доверия к ней<sup>4</sup>. Трансцендирующее чтение, или, иначе, поиск означаемого, здесь не отменяется, просто его пытаются понять в рамках системы (языка), которую данный поиск сам по себе не различает.

## Деконструкция и расставание с прошлым

КАК показывает исторический опыт науки, любая теория рано или поздно устаревает и вытесняется альтернативной теорией (теориями). Чем быстрее происходит эта смена (по сути, скорее устаревают выдвинутые теории), тем интенсивнее и продуктивнее оказывается научный прогресс. Это не означает, однако, что развитие науки сплошь усеяно костями опровергнутых теорий. Есть здесь и преемственная связь, связь между

---

<sup>4</sup> Сковывающий характер системы понятен не только постмодернистам. Вот что, например, пишет об этом К. Лоренц: «Когда мыслитель, даже величайший, завершает свою систему, он в принципиальном смысле начинает чем-то напоминать лобстера или паровоз. Как бы ни были изобретательны его последователи и ученики в рамках предписанной и дозволенной панциробразной системой учителя степни свободы, сама система станет опорой прогресса мысли и познания только тогда, когда найдутся последователи, отколовшиеся от нес, ухватившиеся за новые, а не “встросненные” степни свободы и претворившие части системы в новую конструкцию. Но если мыслительная система столь монолитна, что долго не появляется никого, кто имел бы власть и способность сокрушить ее, то прогресс может быть остановлен на века» (*Лоренц К. Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. — 1997. — № 5*).



опровергаемо-традиционным и опровергающе-инновационным. Несмотря на преобладающие элементы и зависимости, связь эта радикальная и творчески-неожиданная. Новое в ней не вытягивается из старого (исторически наработанного, прошлого), а эмерджентно врывается, встраивается в него. Перед нами, следовательно, открывается некая дискретность, связь разрыва и отрыва. Грамматически она покрывается приставкой *post*: постмодернизм, постпозитивизм, постструктурализм и т. д. Текстуально *post* может быть очень богатым, в плане времени — достаточно длительным, растянуто-процессуальным. Р-р-революционные жесты опровержения и отказа кладут лишь начало этому процессу. За ними обычно следует кропотливейшая работа — как индивидуально-частная, так и коллективная (научное сообщество) — по изживанию прошлого, преодолению инерции его традиции (традиций).

Убедительнейший пример такого перехода, такого движения мысли — сам *постмодернизм*. Вообще-то это критика духовных основ эпохи Модерна, но посмотрите, какая она продуктивная, богатая на открытия и прозрения, по сути тоже эпохальная. *Пост*, разворачивающийся в целую историческую эпоху, свидетельствует об интеллектуальной ответственности и ценностно-нормативной легитимности общества, его исторически инициировавшего.

В нашем случае исходный текст («Механизм действия социальных законов...») относится к историческому материализму, который в исторической же перспективе вправе рассчитывать на *постмарксизм*. Разумеется, *постмарксизм* не ограничивается отечественными пределами, но мы здесь будем говорить именно о них<sup>5</sup>. *Пост* у нас, увы, не получился и не получается. Когда-то исторический материализм был безоговорочно, а значит в чем-то и бездумно принят, сегодня его демонстративно выставляют за дверь, идеологически (по форме — деидеологически) третируют, интеллектуально игнорируют. Заслуживающей внимания литературы по его действительно творческому преодолению, индивидуальному внут-

---

<sup>5</sup> Прекрасный пример достойного *пост*-расставания с марксизмом демонстрирует все тот же постмодернизм. См., напр.: Эко У. Разбор «Коммунистического манифеста» (1848) // Итоги. — 1998. — № 19.

ренному изживанию так и не появилось. Более того, если раньше исторический материализм был у нас донельзя идеологизирован и политизирован, то сегодня его до неузнаваемости обедняют и упрощают. А что, маятник качнулся в другую сторону, и с классиками, попавшими в опалу, можно больше не церемониться. Для русской (российской) культуры с ее максимализмом и расхристанной, доходящей до крайностей широтой, это в порядке вещей, историческая норма, так сказать. Что поделаешь, не хватает «срединной культуры», нет цивилизованной меры ни в любви, ни в ненависти.

Вчера были марксистами, а сегодня уже антимарксисты, — возможно, мыслимо ли такое? В реальных, полноценно жизненных формах, конечно же, невозможно, но вот мыслить, ограничивать себя мыслью, полагая, что при этом еще и живешь, можно. Не будем забывать о матрешечности русской жизни, а также о том, что «поскобли русского — найдешь татарина». Рассуждая по аналогии, можно сказать: поскобли нашего неуроссийского либерала — найдешь коммуниста; поскобли нашего коммуниста — найдешь православного; поскобли нашего православного — найдешь язычника. Ну а дальше скоблить не надо — можно травмировать психику.

Исторический материализм много сложнее, чем под влиянием перестройки это принято представлять, и в нашу историю он укоренен очень глубоко. У русской (российской) истории была некая изначальная диспозиция, или предрасположенность к нему. Ведь весь мир читал «Манифест Коммунистической партии», читал, прикидывал, думал, но только мы почему-то первыми прочитали его практически, построив советское, большевистски-тоталитарное общество. В принципе, никто не мешал прочесть его, скажем, по-шведски, и построить цивилизованное социал-демократическое общество. Но не получилось, не завязалось, с самого начала все пошло «как всегда». И не в большевиках самих по себе тут дело. К Октябрю 17-го Россия шла с угрюмой обреченностью, шла вся, целиком, разлагаясь верхами и озлобляясь низами. Многим этот марш истории до сих пор не дает покоя, ссоря с прагматичным настоящим, раздражая не очень светлым (для большинства) будущим.

*Пост* для исторического материализма есть разновидность «конца истории» — истории одной, идеологически

стержневой, если быть точным. Его оценки тоже должны быть историческими и в этом смысле точными. В данной точности — как соответствии исторического материализма своему историческому бытованию — нам видится что-то от судьбы, некий знак вечности. Вечность, на наш взгляд, — не только нечто сквозное, интегральное, объединяющее все эпохи, но и предельно точное воспроизведение или представление одной, отдельно взятой эпохи. Ведь именно в своей индивидуальной неповторимости каждая эпоха и остается в истории, ее анналах. «Вечность» исторического материализма, совсем в духе его эпохи, неотделима от его идеологической суровости и метафизической сумрачности. Для нас, читающих из современности — эпохи, характеризующейся концом идеологической эволюции человечества и закатом «больших рассказов», или гранднарративов, эти атрибуты исторического материализма не кажутся такими уж важными и неотъемлемыми. В науке нельзя быть (это вредит творчеству, сковывает свободу поиска) слишком серьезным и метафизически непреклонным. Современный исследовательский дискурс с определенностью складывается в «веселую науку». По примеру У. Эко, нужно учить истины смеяться.

*Пост-прощание с историческим материализмом* — процесс сложный и многоплановый. План деконструкции, вкратце обрисованный выше, представляется нам наиболее перспективным. Но тут возникает один принципиальный вопрос: почему, говоря об историческом материализме в целом, как таковом, мы остановились на тексте В. Ж. Келле и М. Я. Ковальсона. Опять, как и в случае с названием настоящей работы, объяснение простое: текст (тексты) данных авторов — один из самых репрезентативных для исторического материализма и марксизма. Это действительно конструкция, хорошо выстроенная структура, к которой только и можно применять деконструкцию. Многие наши марксистские тексты — как прошлого, так для некоторых и настоящего — настолько не конструкционны, что не успеешь, что называется, дотронуться, как они уже разваливаются, падают. Кроме того, как это прекрасно показал Ж. Деррида, марксизм и социально-гуманитарное знание в целом не могут обойтись без призраков. Они регулярно, изнутри, из-под спуда стучатся в скорлупу повседневности, требуя обратить на них внимание, тематизи-

ровать, проблемно осмыслить и аналитически развернуть. Важно иметь тонкий слух и уметь улавливать это проблемное проклевывание истории. Ну а что такое призраки (главный из них в марксизме — призрак коммунизма)? Это некое видение, которое необходимо превратить в видение. Так вот, В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзон демонстрируют в высшей степени профессиональное владение этим искусством. Они прозрачны и убедительны (для своего времени, разумеется) в превращении многих марксистских видений в текстуально развернутые видения. Отсюда и наше предпочтение, наш деконструктивистский выбор.

## Деконструкция и метафора

КАК показал постмодернизм, философские (социально-философские) дискурсы по природе своей метафоричны. В основе текста лежит всегда какая-то метафора (или призрак в предложенной выше его трактовке, или смыслообраз). С выявления метафоры деконструкция чаще всего и начинается. В нашем случае такой метафорой выступает (лунное) затмение. Вообще-то это не марксистская метафора, даже наоборот — антимарксистская, точнее неокантианская, но в рассматриваемый текст она входит органично, а не механически или под нажимом, как могло бы показаться на первый взгляд.

Со ссылкой на Г. В. Плеханова метафора эта предстает в виде дилеммы: «если вы (марксисты. — П. Г.) создаете партию для борьбы за социализм, значит, вы отрицаете закономерность его прихода, если же вы признаете неизбежность наступления социализма, зачем создавать партию борьбы за социализм? Ведь не создают же партию содействия лунному затмению, которое неизбежно наступит в соответствии с действием закона природы». Сам по себе образ затмения понятен и близок марксизму. Его историческая эсхатология строится на том, что капитализм с неизбежностью попадает в тень и окончательно закрывается социализмом (коммунизмом), иными словами, что буржуазные общественные порядки приходят в упадок, предыстория, строящаяся на эксплуатации человека человеком, сменяется историей, где свободное развитие каждого является условием свободного развития всех. Перед нами, что очевидно, коммунистический «конец исто-

рии», повторяющий на материалистический лад гегелевский и альтернативно предвосхищающий фукуямовский. Но это — с одной стороны. С другой — марксизму с его просвещенческой верой в силу разума и когнитивную репрезентацию действительности сама мысль о тени, тьме («затмением» она, безусловно, вводится) кажется невыносимой. Никакой «тьмы» в понимании прошлого, настоящего и, в особенности, будущего не должно быть. Будущее по определению светлое, «светлое» и «коммунистическое» — синонимы. Непроясненным лакунам, темным углам и прочим белым, но пятнам в дискурсе коммунизма нет места по определению. Любые непроясненности бросают тень на сам марксизм (исторический материализм), ставя под сомнение его железную логику: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно». Другая логика, например, что все истины можно и нужно рассматривать в качестве «рабочих гипотез», для марксистов-ленинцев кажется абсурдной и загоняется в маргиналии, насильственно удаляется.

Любые непрояснения-затемнения могут использоваться ревизионистами, оппортунистами и прочими противниками правого дела пролетариата. Более того, есть опасность, что, введя «затмение» в дискурс социальной революции и коммунистического будущего, мы спровоцируем его на трансцендирование всех границ, в том числе и демаркации между предысторией и историей. Вдруг оно пойдет гулять по всему текстовому пространству, затмевая туманом неопределенности сам коммунистический горизонт. Вот этой перспективы, перспективы затмения (потемнения) самого светлого будущего марксисты или исторические материалисты и страшатся больше всего. Боясь самим себе в этом признаться, неосознанно, подспудно. Отсюда понятен их энтузиазм в защите марксизма от неокантианского затмения.

Ситуацию, однако, он не спас. Тучи перестройки, собравшиеся на горизонте светлого будущего, принесли самую настоящую — для одних разрушительную, для других очистительную — грозу. Перестроечным дождем — с громами и молниями — авторитет марксизма, и в частности исторического материализма, был не просто подмочен — размыв окончательно. Процесс, по историческим меркам, получился скоротечный. Марксизм был массовым образом оставлен,

предан, что говорит о его давнишнем, явно запущенном недуге. Хотя, если вспомнить ленинский совет и опять поскрести («Поскрести иного коммуниста — и найдешь великорусского шовиниста»), то ситуация не будет выглядеть столь однозначной. И действительно: поскреби нынешнего нашего либерала и навверняка получишь так и не отмытого дождем перемен коммуниста.

Смысл «затмения», впрочем, сказанным не исчерпывается. Еще одно его семантическое значение — временное помрачение сознания — здесь тоже релевантно. Нет, врача не нужно — это не человечески-организменный, а социально-исторический феномен. И ясно, что в данном плане мы имеем дело не с содержательной констатацией, хотя есть здесь и она, а с неким оценочным суждением.

Четких временных границ у феномена помраченного, или смутного, неясного, сознания не наблюдается, но на семьдесят лет он растягивается с определенностью. Семьдесят лет идеологически зашоренного сознания, неустанно подгонявшего действительность, практику бытия со всеми ее неизбежными изменениями под вечно живое и единственно верное учение классиков. «Суша теория, мой друг, но зеленеет жизни древо», — это явно не для марксизма. Его сторонники и адепты занимались, по китайскому примеру, исправлением имен, а не вещей. Там же, где, как на Западе, например, за жизнью, ее изменениями и тенденциями по-настоящему следили, где мерили теорию жизнью, а не наоборот, получали интересные результаты. Достаточно указать здесь на критическую теорию Франкфуртской школы — ее заслуги в развитии оригинальной социальной мысли несомненны. Фальсифицирующая, или опровергающе-альтернативная, теория, марксистам ленинской школы не могла присниться даже в страшном сне. Тех же, кто впадал в подобную ересь (такие все-таки находились) отправляли на перевоспитание в ГУЛАГ.

Вместе с тем ситуация с идеологической ангажированностью или смутностью сознания была амбивалентной. Для многих марксизм стал внутренним убеждением, органической составной частью их миропонимания; если, как теперь считают, и заблуждались, то заблуждались искренне, субъективно честно, с твердой верой в правое коммунистическое дело и надеждой на лучшее будущее. Цензура (контроль за

«правыми» и «левыми» отклонениями) во многих случаях была тоже внутренней, то есть от сердца идущей и добровольной. Инициативы в виде массовой готовности подхватить очередные лозунги дня вызревали часто снизу, верхам оставалось только придать им организационно-мобилизующую силу. К услугам официального обмана почти всегда был самообман, страстное желание погрузиться в иллюзию мифа и мечты.

Важно обратить также внимание на то, что социально-гуманитарный дискурс в нашей стране всегда разжигался сильнейшим культом слова, тем обстоятельством, что наше общественное сознание во многом, если не по существу, языковое, а не предметно-понятийное. П. Вайль и А. Генис называли СССР 60-х оттепельных годов «страной слов». Думается, эта характеристика заслуживает большего — обобщения на Россию в целом. К такого рода обобщению нас подталкивают практически все приводимые авторами свидетельства. Вот только одно из них: «Когда мы рассуждаем о великом противостоянии Обломова и Штольца, которые будто бы олицетворяют Восток и Запад в российской судьбе, мы часто забываем, что все-таки главное не то, что один ничего не делает, а другой делает много, главное — что оба они говорят. Говорят долго и иступленно — и только в этих жарких молитвах разным богам существуют для нас Обломов и Штолец. Эти российские близнецы не антагонисты, а разные инструменты одного оркестра, в котором кларнет не хуже и не лучше альты и оба предназначены для услаждения слуха, а не для забивания гвоздей»<sup>6</sup>. Вера в магию слов сильна и поныне. Есть у нас, к примеру, трудности с модернизацией и реформами. «Любители слова» предлагают свои услуги: заменить набившие оскомину «модернизацию» и «реформы» на исконно русское «преображение». Заменить, и все пойдет само собой. Никакой практической референцией не ограниченное, «гиперреальное» слово позволяло (позволяет) говорить о России «не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности»<sup>7</sup>. Не в пример Европе, Западу, мы не расколдовывали, а как раз наоборот —

<sup>6</sup> Вайль П., Генис А. Страна слов // Новый мир. — 1991. — № 2. — С. 250.

<sup>7</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989. — С. 220.

идеологически околдовывали, словесно обволакивали, литературно упаковывали (украшали, расцвечивали) мир. Коммунистически-марксистская раскраска жизни имеет дело со словом-увещеванием, а не словом-логосом.

## Разбор механизма действия социальных законов

Судя по деконструируемому тексту, исторический материализм, как и марксизм-ленинизм в целом, борется с бинаризмом мышления. Однако весьма специфическим образом — на путях противопоставления диалектики метафизике. Под последней опять же понимается не учение о «предельной реальности», конечных основаниях всего существующего, а специфический умозрительный метод, рассматривающий все явления действительности в состоянии покоя и изолированности друг от друга.

Метафизика в нашем случае — это представление истории либо в терминах объективных социальных законов, либо в терминах субъективной человеческой деятельности. Метафизикой называется также и некий исходный временной разрыв (постулируемый период до взаимодействия) этих «терминов»: «Соотношение социальных законов и деятельности нельзя понимать как первоначально существующие отдельно, а затем вступающие в такое отношение компоненты, когда деятельность становится формой проявления закона».

Что до диалектики, то она возвышается в качестве арбитра над метафизическим (абстрактным или изолированным) существованием законов, с одной стороны, и деятельности людей — с другой. Диалектическое преодоление метафизики тоже начинается с довольно абстрактного утверждения: «Вне практической деятельности людей ни о каких законах общественного развития не может быть и речи». В дальнейшем эта диалектическая «абстракция» уточняется, правда асимметрично, в духе центр-периферийной логики Модерна. Оказывается, «законы общественного развития *определяют* содержание и направление этой деятельности». Утверждение очень жесткое, прямо как у античных стоиков: «Хотящего судьба ведет, нехотящего — тащит». Марксисты, естественно, «хотят». В тексте это выглядит так: «законы определяют лишь общее направление исторического процесса, а конкретный



ход истории, детальный “рисунок” этого процесса, а также формы и темпы развития обусловлены более конкретными причинами, в том числе и творческой инициативой людей, соотношением социальных сил, сил прогресса и реакции, активностью лиц, групп, партий и т. д.» Если воспринимать данное объяснение (а фактически — смягчение первоначальной жесткости) без идеологического пиетета, то сразу же встает несколько принципиальных вопросов. Вопрос первый: что это такое — более конкретные причины? они нечто законосообразное или опять что-то периферийное по отношению к «центральному» законам? Вопрос второй и главный: в чем все-таки сила и значение деятельности людей в истории? Странная получается картина: сколько ни проявляй активности, как ни старайся, ни выбирай, ни пробуй, а итог в виде общего направления исторического процесса предрешен. И вот как: «Победа социализма во всем мире неизбежна». Мы-то теперь знаем, что эта «неизбежность» показала свою историческую несостоятельность, и от нее сегодня активно отказываются — действительно «не хотят», имеют право не хотеть. Впрочем, последнее замечание не в счет — оно чисто событийное и из другого времени. Мы же работаем с текстом и его внутренней логикой. Оставаться в рамках текста — одно из требований метода деконструкции.

Читаем дальше: «Значит, в каждом конкретном случае ход событий зависит от людей, их взглядов, стремлений, активности, силы. Не признавать этого — значит сводить роль деятельности людей, их инициативы к нулю или к какой-то незначительной величине. Но тогда история приняла бы “мистический” характер». Похоже, опять беспокоит «затмение», боязнь остаться с нулем результатом в истории, не понять, не угадать постукивания призрака-видения эпохи. Никакой мистики — все должно быть транспарентным, просматриваться и контролироваться идеологически гарантированной мыслью.

«Ход событий мог быть и иным». Иным — в смысле варианта (субстанциально predeterminedного хода истории), а не противоположности. Для марксистской диалектики, всегда пытающейся доводить, заострять варианты, или различия, до противоположностей, это по меньшей мере странно. Беззубость какая-то получается. Оппортунизм и некритический позитивизм, идеологическое смирение, готовность подчиниться

«неумолимой воле» истории. Больше того, призыв не «противопоставлять объективные законы общественного развития творческому характеру деятельности людей в обществе» возводится в самую настоящую диалектическую добродетель. Впрочем, противопоставлять здесь действительно незачем, так как оно, противопоставление это, дано в самой действительности.

Здесь уместно высказаться в общем плане о диалектике, оттеняющей свою сущность (ситуация логично доводится до противоположности) якобы анемичной и оторванной от жизни метафизикой. Судя по разбираемому тексту, метод диалектики оправдывает возлагаемые на него надежды только в одном отношении — как способ постановки проблемы, как средство критического фиксирования односторонностей или крайностей в ее метафизическом осмыслении. Для позитивного разрешения проблемы у диалектики не хватает аналитической выверенности, тщательности и радикальности в стремлении поверить противоположности друг другом. И это притом что, по определению, диалектика занимается единством и борьбой противоположностей. Если бы указанной взаимоп(р)оверки удалось достичь, то наверняка социальные законы оказались бы не такими историцистски-властными и неумолимыми, а деятельность людей — такой беспомощной и периферийной. Снятие рассматриваемой дилеммы как переход противоположностей друг в друга получилось бы не идеологически-заговаривающим или увещательно-словесным, а предметно-логическим, действительно логостным. Много теряет марксистская диалектика и от борьбы с односторонне, чтобы не сказать сектантски, понятой метафизикой. На этом пути она выхолащивает то искусство спора, которое отложилось в ней — и семантически, и методически — со времен античности.

Мы бы, однако, погрешили против истины, если бы не сказали, вопреки изложенному выше, что в деконструируемом тексте предлагается-таки решение зафиксированной (бинарным или дилемным образом) проблемы. Цитируется, по сути, марксистская классика: «Люди сами делают свою историю, но делают ее не по произволу, а в соответствии с объективными условиями и социальными законами». Цитируется и добавляется: «Так в историческом материализме разрешается

в самом общем виде дилемма социального закона и деятельности, дилемма, которая без диалектики в принципе решена быть не может, ибо метафизическое мышление бессильно совместить социальные законы и деятельность и потому приходит к отрицанию либо одного, либо другого». Сразу же бросается в глаза, возможно, намеренная онтологическая непроясненность (из желания смягчить высказываемую мысль?) ближайшего окружения социальных законов. Здесь это объективные условия — каково их отношение к собственно социальным законам, да и к человеческой деятельности тоже? Ранее о том же — об онтологически не артикулируемом положении — мы говорили в связи с другими средовыми «элементами» социальных законов: конкретными причинами, соотношением социальных сил, силами прогресса и реакции, активностью групп, партий и т. п. факторами. Надо полагать, они опосредствуют оппозицию социальных законов и сознательной деятельности людей, но из текста не видно — как конкретно?

Далее. Нельзя не заметить еще одну весьма выразительную деталь — оговорку (чуть ли не по Фрейдю) насчет того, что проблема (дилемма) социального закона и деятельности разрешается «в самом общем виде». Но все дело в том, что «в самом общем виде», на самом общем уровне проблемы не только не разрешаются, но и не возникают. Ну кто будет спорить с тем, что «хорошо иметь домик в деревне»? *Вообще* домик в деревне — не проблема, а самая что ни на есть идиллическая пастораль. Проблемы здесь начинаются только на вполне конкретном уровне: как туда доехать? как обеспечить безопасность *этого* домика от регулярных взламываний? и т. д. Разрешаются, и конкретно, лишь конкретные проблемы. Абстрактные если и разрешаются, то только в теории, с помощью слов и на словах.

Коль скоро речь зашла о конкретности, пора переходить непосредственно к механизму действия законов общественного развития. С ним прежде всего конкретизация в тексте и связывается. Кстати, сама эта «механизменная» терминология здесь не случайна. Она продолжает навязывать объективистски-материалистический взгляд на историю, пренебрегая ее субъективностью, субъективной по сути определенностью, которая в образный ряд механизма никак не укладывается.

Для выражения субъективности в истории и истории недостаточно даже «организма», не говоря уже о «механизме». История потому и остается историей, что в ней работает, ее в сущности делает человек. Если же эти усилия ослабевают, если человеческая деятельность начинает стагнировать или ходить по циклическому кругу бытия, то история вырождается в эволюцию, законы которой и в самом деле можно фиксировать с естественнонаучной точностью.

В механизм действия социальных законов входят такие элементы человеческой деятельности, как «потребности и интересы, мотивы и стимулы, цели и средства». Проблема прежняя: какое у них у всех отношение к социальным законам?

Как всегда (и везде), усиленно эксплуатируется диалектическая амбивалентность. С одной стороны, утверждается, что «реализация объективных законов *целиком и полностью* (курсив наш. — П. Г.) зависит от людей, от их активности, деятельности, борьбы»<sup>8</sup>, а с другой — с одержимостью праведника проводится мысль о том, что все основные структурные компоненты этой активности, деятельности объективно детерминированы. Через потребности и интересы законы буквально проникают в деятельность людей, через них индивид «подключается к решению назревших задач общественного развития... к функционированию и развитию экономических и социальных систем». Ощущение переполняющей все и вся объективной необходимости не снимается и указанием на знаменитое диалектическое единство. Да, интерес переплавляет объективное в субъективное, но при этом уточняется, что было бы неправильно «определять интерес как единство объективного и субъективного, поскольку такого единства может и не быть, а интерес будет существовать». Открыть и понять такое существование, то есть истинное положение дел, помогает пролетарский классовый интерес — перспектива, единственно научная в социально-гуманитарном познании.

---

<sup>8</sup> Любопытно, что данное утверждение рассматривается как следствие другого, специально (курсивом) выделенного утверждения: «...*объективные социальные законы пробивают себе дорогу через столкновения, борьбу различных социальных групп с разными и противоположными интересами*». Смысл утверждения понятен и по-марксистски однозначен: законам дорогу не пробивают, они сами эту дорогу мостят.

В связи с классовым интересом у объективных законов появляются вдруг «требования», класс их как раз и реализует. И опять амбивалентным образом: «в виде определенных возможностей развития» и как принудительную силу, побуждающую людей «действовать так, а не иначе». Выходит, требования социальных законов — не столько набор каких-то исторических возможностей или тенденций развития, из которых резонно было бы выбирать, сколько необходимость, даже неизбежность, перед которой рано или поздно придется склонить голову.

От логики центра, центра объективной необходимости не удастся оторваться и «идеальным побудительным силам» в виде мотивов и стимулов человеческой деятельности. Оказывается, «по мотивам нельзя судить ни о действиях, ни о реальных интересах людей. В мотивационной сфере интерес может отражаться в искаженном виде, в иллюзорной форме». А то, что иллюзия и миф могут выступать в качестве вполне реальных мотивов деятельности человека, марксизм с его «научно»-идеологическим ригоризмом просто исключает. Реальное — значит непременно научное, идеологическим разумом удостоверяемое. Другая реальность в социализм и коммунизм не допускается. Впрочем, в одном отношении мотивационная реальность иллюзии признается, но это именно отношение — к ложно понятому интересу. За всеми мотивами и стимулами стоит в конечном счете «первичный интерес» — интерес материальный, экономический. Все остальные интересы, начиная с политических, трактуются как идеологически превращенные и экономически центростремительные формы.

По идее, больше всего самостоятельности, конструктивности и свободы должно быть в целях и средствах как структурной паре в механизме действия социальных законов. Надежды в определенной мере оправдываются. Существует выбор целей, целеполагание и определение средств для их достижения. В ходе исторического развития расширяется «степень свободы выбора целей». И все же это далеко не свободный, волей людей определяемый выбор целей, как на том, по убеждению марксистов, настаивают исторические идеалисты. «Реальность цели» находится в прямой зависимости от ее соответствия объективным законам общественного раз-

вития. Для отстаивания материалистического понимания истории, решительного отклонения телеологии и провиденциализма (беспокоит все-таки перспектива «затмения») в данном вопросе уместным оказывается обращение к авторитету Маркса: «люди в своей социально-исторической деятельности ставят перед собой разрешимые задачи». Помогает им в этом, надо полагать, здравый смысл, «естественная установка» народных масс, которую марксизм и переводит в идеологическую линию материализма. Диалектика целей и средств человеческой деятельности доводится в дальнейшем до превращения последней в *«средство реализации законов общественного развития»*.

Данное курсивное выделение — последнее в разбираемом здесь фрагменте (параграфе) работы В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона, и оно дает нам основание завершить на этом наш деконструктивистский анализ. Завершить и сказать в заключение следующее. В лице «Теории и истории» мы имеем дело с добротным логоцентристским, центр-периферийным, фундаментально-субстанциальным текстом, методологически (но не идеологически) вполне укладывающимся в проект Модерна. Текстом, иначе говоря, классическим. Неклассичность праксистских («внимание к жизни») устремлений Маркса не получила в нем, к сожалению, должного развития. Верх взяла идеологическая установка — изменять мир без тщательного теоретико-методологического и аналитико-понятийного его объяснения. Для более глубокого и всестороннего (в духе постмодернизма — интертекстуального) понимания этой установки *post*-прощание с марксизмом следует развивать и дальше, особенно в направлении (форме) деконструкции пролетарского классового интереса и коммунистической морали.

И еще одно итоговое замечание. Приверженность принципам и стандартам постмодернистского дискурса определила нашу ориентацию не на произведение (что сказали сами авторы), а на текст (что говорит сам текст). Что сказали сами авторы — это на самом деле, воспользуемся термином Н. Лумана, «слепое пятно». И прав на текст, здесь деконструированный, у В. Ж. Келле и М. Я. Ковальзона не больше, чем у каждого из нас. Нет, на авторские права в их юридическом понимании мы не покушаемся. Просто этот текст — про-

дукт того, что еще Маркс в свое время называл всеобщим трудом, а можно и добавить — всеобщей собственностью. Создан продукт, он, как говорят, выпущен в свет, — свет, состоящий из таких же или аналогичных продуктов, подчиняющимся неким общим законам научного обращения. «Текстовый» подход позволяет быть объективным (насколько это возможно в социально-гуманитарной сфере) и не отвлекаться на боязнь ненароком обидеть автора (авторов). В любом случае за отсутствием возможности «приложить» автора, его «внутренние» устремления к тексту, мы его отстранили («остранили»). Насколько это получилось, и вообще — эвристичен ли предложенный подход сам по себе, судить, естественно, читателям — других судей у текстов просто не бывает.

## Культура: мифологемы, традиции, новации

О. Д. ВОЛКОГОНОВА,  
доктор философских наук

### КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ ПОДХОДЫ К ПРОБЛЕМАМ ЭТНИЧНОСТИ

**Г**НОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ принцип радикального конструктивизма — *«реально лишь то, что позволяет мне быть реальным»*, — распространяется и на социальные системы. Действительно, социальная действительность воспроизводится людьми под влиянием ее интерпретации, оценки, знаний о ней и т. д. После работ Питера Бергера и Томаса Лукмана, проанализировавших механизмы, с помощью которых индивидуумы и группы людей принимают участие в создании воспринимаемой ими реальности, социальный конструктивизм стал представлять собой социологический «main stream» на Западе. Люди создают *социальные феномены*, которые институционализируются и превращаются затем в *традиции*. Обошедшей многие книги иллюстрацией подобного процесса «изобретения традиций» стала история шотландской юбки, придуманной англичанином и лишь затем — благодаря деятельности клубов любителей гэльской культуры — ставшей прочно ассоциироваться с гэльскими кланами. Тем не менее, для большинства отечественных исследователей общества на протяжении десятилетий был гораздо ближе примордиалистский подход, согласно которому трансисторические сущности — этносы и нации, например, — не только не зависят от сознания людей, существуют объективно, но и складываются под влиянием независимых от сознания объективных факторов (эндогамии, общности «крови» и «почвы»). В данной статье мне хотелось бы предложить умеренно-конструктивист-



ский взгляд к формированию этнических общностей, который, на мой взгляд, помогает избежать тех сложностей и проблем, с которыми сталкиваются как радикальные конструктивисты, так и последовательные примордиалисты.

С точки зрения примордиализма, этнические характеристики являются своего рода кожей индивида. Малые устойчивые этносы на традиционном этапе их развития дают убедительные аргументы в пользу такого понимания этого феномена, особенно если динамические аспекты этноса, процесс его воспроизводства отходят на задний план. Однако процессы миграции, ассимиляции, жизнь больших этносов показывают ограниченность применения данной парадигмы. Они дают многочисленный материал, свидетельствующий о смене людьми этнической и национальной принадлежности. Здесь точнее метафора не кожи, а одежды, которую индивид может сменить. В обществах, где этнонациональная принадлежность может повлечь за собой позитивные или негативные социальные последствия, где этничность становится основанием для социальной стратификации, нередко встречаются манипуляции с самоидентификацией, меняющейся в зависимости от сложившейся конъюнктуры.

Ярким примером может быть ситуация с русскими на современной Украине. Согласно последней переписи населения 2003 года, на фоне катастрофического сокращения численности населения Украины (более 3 млн. человек с 1989 года), доля украинцев в целом по стране увеличилась на 5,1%. Зато количество русских резко сократилось — на 26,6% за двенадцать лет. Их удельный вес в населении Украины составил 17,3% против 23,1% в 1989 году. Данные переписи нельзя объяснить результатами миграционных процессов: массового оттока русских из Украины не наблюдалось, более того, даже масштабная миграция русского населения из стран Балтии и Центральной Азии не привела к столь значительным результатам, ни в одной из постсоветских стран «дельта» не составила 26,6% — как на Украине. Многие социологи заговорили о смене самоидентификации. Именно такое объяснение представляется наиболее убедительным, хотя понимание мотивов для такой смены может быть различным.

Подобные факты толкают исследователей к конструктивистской парадигме, которая акцентирует внимание не на

«субстанции», а на отношениях, на процессах формирования и поддержания границ между этносами и нациями, дает динамическую модель этнической группы. Получается, что этничность не воспроизводится естественным путем, а должна постоянно поддерживаться, этнос и нация — это социальные конструируемые. Поэтому в создании этничности особая роль принадлежит элите. Влияние Фихте с его пламенными «Речами к немецкой нации», Вагнера и его опер на формирование немецкой нации трудно переоценить. То же мы можем сказать о музыке Верди и идеологии движения гарибальдийцев для создания итальянской нации. Как показывает история многих стран, нация — результат целенаправленной деятельности людей. Те культурные черты, которые используются в качестве этнических маркеров для сплочения общности и различения ее с «чужими», сознательно отбираются элитой из культуры. Им придается смысл критериев принадлежности к этносу, при этом что-то отсеивается, а что-то принимается общественным сознанием и даже приобретает сакральный смысл. Чувство этнонационального единения не столько возникает стихийно (из сходного жизненного опыта, общности «крови» и «почвы»), сколько формируется целенаправленно. Вера в наличие неких естественных связей между членами этнической общности значит больше, чем реальное наличие этих связей. В этом смысле именно идеологи декларируют единство на основе общей истории этноса (о которой рядовой член общности может иногда иметь весьма смутное представление), единой культуры (несмотря на то, что в условиях господства массовой культуры, этнодифференцирующий аспект культура имеет главным образом лишь для интеллигенции), религии (хотя речь идет в большинстве случаев о мировых религиях, и православный алеут не менее православен, чем православный русский) и т. д. По сути, национальная идентификация становится своеобразным следствием «национальной агитации», когда интеллектуалы не ограничиваются теоретическими штудиями, а пытаются активно формировать национальное самосознание.

Множество ярких примеров сознательной конструктивистской деятельности в создании наций может дать практика национального строительства в Советском Союзе. Скажем, в 1920 году, когда решался вопрос о том, каким националь-

ным государствам быть на территории Средней Азии, могли быть реализованы совсем иные схемы национально-территориального устройства. Узбеки в XIX веке не имели даже этнонима (самоназвания) и стали самоидентифицирующей нацией только в XX веке. Такой же нацией могли стать и сарты, которые имели свой сартский язык, послуживший позже первоосновой современного узбекского языка. Тем не менее, политическое решение было таковым: содержание понятия «узбек» было расширено, была сконструирована именно узбекская национальная идентичность. Она поддерживалась такими инструментами, как перепись населения, запись национальности в паспорте, зафиксированная в учебниках узбекская история, наглядные символы и т. п. Однажды действие этих инструментов достигло определенного результата, и сарты, зарегистрированные «узбеками», действительно начали ощущать себя узбеками.

Тем не менее, как и в естествознании, при построении этнологических теорий в качестве методологического фундамента правомернее использовать не радикальный, а умеренный конструктивизм: конструирование наций только тогда бывает исторически возможным и состоятельным проектом, когда оно фундировано «в легендах и ландшафтах» (Э. Смит), то есть ограничено, локализовано географически и этнографически. Вряд ли можно согласиться с утверждениями радикального конструктивизма о том, что этнические границы можно произвольно соорудать и перекраивать. Недаром Б. Андерсон, автор известной книги «Воображаемые сообщества», один из главных авторитетов теории конструктивизма в вопросах наций, вынужден был смягчать позицию другого известного конструктивиста Э. Геллнера. Для последнего возникновение наций напрямую связано с современными политическими институтами и появлением так называемых современных государств. Геллнер вместо термина «возникновение» применял более сильный термин «создание» (*nation invention*), представляя нации как продукт целенаправленной деятельности современных государств и процесса модернизации. Но такой подход упускает из вида другую часть предпосылок создания нации (своего рода примордиальную составляющую этого процесса) — речь здесь должна идти о таких явлениях, как коллективные память и опыт, групповая

консолидация вокруг определенных символов, традиций, норм и ценностей. Эти факторы имеют более древнее происхождение, благодаря им протонациональные этнические группы обладают — пусть слабой — самоидентификацией, что и становится одним из условий успешной деятельности государств и элит по созданию наций.

Сложности, с которыми сталкиваются примордиалисты, очевидны — трудность этнонационального «приписывания» детей от смешанных браков, ситуации, когда этнические сообщества долгое время (подчас — века) проживают без этнического самосознания и, наоборот, быстрое возникновение новых этнических общностей и наций при «вызове» извне или в результате направленного идеологического воздействия (иллюстрации этих процессов дает и современная Восточная Европа), описание жизни крупных этносов и др. Конструктивистская же парадигма чрезвычайно плодотворна в случаях описания этногенеза — возникновения и развития племен, народов и наций, но подчас она сталкивается с проблемами объяснения имевшихся в истории фактов, когда, несмотря на идеологическое воздействие («этнизацию» масс), этническая общность не возникала, менее продуктивна она и для анализа существования и развития малых этносов и наций. Таким образом, налицо некоторая ограниченность каждого из подходов, о чем говорит и непрекращающаяся научная дискуссия, спор представителей данных направлений.

Социальный конструкт является идеей, которая воспринимается как естественная и очевидная теми, кто ее принимает, при этом она остается «изобретением», искусственно созданным культурным артефактом, принадлежащим определенной культуре или общности. Таким образом, все мы примордиалисты «изнутри», хотя «внешняя» теоретическая рефлексия по поводу социальных процессов позволяет признать правомерность конструктивистского подхода. В конечном итоге направленное воздействие элит на массы как раз и связано с таким «стихийным примордиализмом» на уровне обыденного сознания: индивид воспринимает искусственно создаваемые общности как естественно существующие.

Человек проявляет избирательность по отношению к социальным конструктам, принимая одни и отвергая другие. Условия и факторы, влияющие на принятие или отвержение

конструктов, сами в свою очередь могут быть рассмотрены в рамках «конструирующей» деятельности, но имеющей объективные для данного исторического периода предпосылки. Таким образом, получается, что в каждой конкретной социальной ситуации мы имеем и элементы активного конструирования реальности, и те предпосылки, которые можно (если не задаваться вопросом об их генезисе) рассматривать как объективно данные, то есть примордиальные. В свою очередь, сконструированная реальность становится примордиально данной для будущих социальных процессов и так до бесконечности. По сути, мы имеем дело со своеобразной иерархией условий и факторов, которые могут трактоваться и конструктивистски, и примордиально — в зависимости от задач и масштабов исследования. Особенно очевидна такая «оборачиваемость» процессов при исследовании этнических групп и наций.

Первым и важнейшим шагом для того, чтобы личность смогла ощущать себя репрезентантом этнической группы, является процедура идентификации, то есть определение критериев и границ общности. Индивид идентифицирует себя не только по этническим признакам, поэтому этничность может иногда находиться на периферии личностной мотивации. На значимость этнической принадлежности влияют не только «объективная» социальная реальность («переходность» общества, этнические конфликты, миграции и т. п.), но и ряд «субъективных» факторов — уровень образования индивида, например. Значение этнической идентификации ситуативно. Как правило, этническое сознание групп и индивида не актуализировано при условии существования стабильных этнических отношений или в моноэтнической среде. Еще одной закономерностью является тот факт, что чувство этничности обычно выше у недоминирующих общностей. В этом смысле, в советское и даже в постсоветское время самосознание русского населения на территории России не являлось значительным фактором обыденной жизни индивида. Об этом свидетельствуют, в частности, результаты широко используемого «теста Куна» (когда респонденты несколько раз отвечают на один и тот же вопрос: «Кто я?»), проведенного в России. Упоминание о «русскости» в местах, где русские доминировали, встре-

чалось нечасто<sup>1</sup>. Но ситуация сразу менялась в иноэтническом окружении, — в Казахстане, например.

Фактором, увеличивающим возможность этнических конфликтов и, соответственно, повышающим роль этнической идентификации, являются миграции. Отчасти именно с этим явлением связано повышение значения этнического фактора в современной России. Сама по себе миграция — вещь неизбежная в глобализирующемся мире, можно прогнозировать увеличение ее масштабов в ближайшие годы. Тем не менее, значительный приток людей иной культуры, языка, образа жизни становится катализатором для этнического фактора в социальной жизни. Отсюда — такие негативные последствия, как рост ксенофобии, комплиментарное отношение к представителям своей этнической группы, наделение «других» негативными чертами и иные чрезвычайно опасные в многонациональной стране процессы. Ярким примером таких настроений может стать объявленная подмосковным движением «Местные» в июне 2007 года акция, направленная против таксистов-мигрантов под названием «Не дадим рулить мигрантам!» Движение призывало российских пешеходов воздержаться от услуг извозчиков-нелегалов, обосновывая это ссылками на законодательство РФ<sup>2</sup>. Тем не менее, во всех призывах, лозунгах, листовках движения речь шла не просто о нелегальном извозе, независимо от национальности и гражданства водителя, а именно о таксистах-мигрантах, что явно демонстрировало националистический характер объявленной акции. Таких примеров, к сожалению, можно привести множество, и они свидетельствуют о том, что этническая принадлежность играет все более заметную роль в современном обществе, более того, ее влияние связано не только с такими социальными процессами, как социальная нестабильность, рост миграций, отсутствие культуры межнационального общения, но и с направленным идеологическим воздействием: национальная тема практически во всех странах мира используется сегодня в борьбе за власть политическими силами, и Россия (особенно в преддверии выборов) не является исключением.

<sup>1</sup> См.: Арутюнян Ю. В., Дробизжева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. — М., 1999. — С. 165.

<sup>2</sup> См.: <http://dva.mestnye.ru/news/detail.php?ID=2572>

На мой взгляд, этничность — это вопрос сознания, членство в этнической группе зависит от того, как индивид представляет себе, что такое эта группа. Этническая идентичность — коллективное представление о том, кем является человек и как ему следует себя вести. Причем для определения этничности решающее значение имеет не культура этноса вообще, а те ее характеристики, которые в данный момент подчеркивают различия. По Ф. Барту, не сами культурные различия, а «этническая граница», *конструирующие маркеры* определяют группу. Первым и важнейшим шагом для того, чтобы личность смогла ощущать себя представителем этнической группы, является процедура идентификации, то есть определение критериев и границ общности, предполагающая три этапа:

1) *фаза этнодифференциации*. На этой фазе происходит осознание особенностей своей общности, отличий «мы» от «они». Речь идет об определении этнонима (самоназвания), мифологизации прошлого общности, ее «почвы» (территории, языка, культуры, религии);

2) *фаза выработки авто- и гетеростереотипов*. В рамках данной фазы складываются представления о национальном характере, психическом складе, темпераменте типичного представителя общности. Для описания такого типичного представителя обычно используется либо термин «модальная личность», либо понятие «этноиндивидуальности»;

3) *фаза формулирования национального идеала*. Эта фаза является своего рода синтезом двух предыдущих, поскольку включает в себя не только оценку своего этноса, но и представление о его социально-исторических задачах, предназначении, а также о господствующих ценностных ориентациях, специфических для данной общности. Основной функцией национальных идеалов является интеграция общности, остальные же функции (коммуникативная, компенсаторная, аксиологическая, прогностическая, адаптационная и другие) носят вспомогательный характер.

Попробую охарактеризовать выделенные фазы более детально.

1. Одним из наиболее очевидных признаков существования этнической общности является этноним. Выработка этнонима явно показывает осознанное выделение этнической группы из числа других. Казалось бы, название — вещь вто-

ростепенная, но не в данном случае: этническая идентификация возможна лишь при наличии этнонима, так как индивид не может идентифицировать себя с общностью, если она сама еще не конституировалась, не выделилась из числа других общностей. Скажем, дискуссия об употреблении понятий «российский» и «русский» (применительно к культуре, государственности, традициям и т. п.) свидетельствует о различных позициях в определении своей общности — по критерию гражданства либо этничности, что, в свою очередь, отражает два реальных исторических процесса: становление гражданской нации в России (начиная со второй половины XIX века) и конструирование этно-нации на базе существующих или воображаемых этнических различий советской властью (чему особенно способствовала практика создания федеральных субъектов по этническому признаку, обязательная паспортная регистрация своей национальности «по крови» и т. п.). Выработка этнонима подразумевает и определение других факторов, обособляющих этническую группу: территории, общности происхождения, культуры, экономики и т. д.

Основную роль в этнодифференциации играет язык. Он выступает важнейшим фактором как складывания этноса, так и его дальнейшего развития. Любопытно, что язык не только является средством этнической коммуникации, не только формирует особое языковое сознание общности, но и во многом определяет коллективное бессознательное.

Показательны в этом смысле исследования филологов с использованием ассоциативных «прямых» и «обратных» словарей. Ассоциативные тезаурусы являются результатами статистической обработки массовых исследований, когда испытуемые носители языка фиксируют свободные ассоциации, возникающие у них в сознании по поводу того или иного слова-стимула. Обратные же словари показывают «поле» понятий уже от «реакции к стимулу», выявляя тем самым круг наиболее существенных и богатых значениями понятий для типичного носителя того или иного языка. В результате ассоциативное поле того или иного слова-стимула помогает воссоздать определенный фрагмент мирозерцания этноса, а сравнительный анализ количества ассоциаций, вызываемых различными словами, делает возможным выделение «ядра» современного языка — наиболее значимых понятий в нем.



Интересной иллюстрацией этой исследовательской программы является анализ современного английского языка, проделанный А. А. Залевской<sup>3</sup>. Оказалось, что в английском языке можно выделить примерно 75 слов («ядро лексикона»), для которых характерно большое число ассоциативных связей, значительно превышающее среднее для других вербальных единиц. Например, слово *me* было вызвано в сознании «среднего» носителя языка 1087 стимулами, *map* — появилось как реакция на 1071 стимул, *good* — стало ответом на 881 стимул, затем шли *sex* (847), *no* (805), *money* (750) и т. д. Позднее этот же подход был применен Н. В. Уфимцевой к анализу Ассоциативного тезауруса современного русского языка<sup>4</sup>. Ядро языкового сознания для носителя русского языка оказалось принципиально иным: *человек* (773), *дом* (593), *нет* (560), *хорошо* (513), *жизнь* (494), *плохо* (465) и т. д. Если для носителя английского языка в центре — связи с его индивидуальным «я», а представление о «человеке вообще» стоит лишь на втором месте, то для русскоговорящего индивида — «я» стоит лишь на 36-м месте (!), центральным же является общее понятие «человек». Причем трактовка даже этого «человека вообще» резко различается у носителей двух языков. Например, человек практически не воспринимается русскими как «гражданин» (4) и «личность» (4)<sup>5</sup>.

По сути, это является косвенным доказательством недостаточной представленности ценностей индивидуализма в сознании русских людей. Разумеется, речь идет о некотором «усредненном» сознании, так как словари оперируют ассоциациями «среднестатистического» человека, без учета стратификации общества. Видимо, словари, составленные в результате исследований ассоциативных полей представителей образованной элиты и рядовых членов русской языковой общности, отличались бы друг от друга. Тем не менее, если

<sup>3</sup> См.: Залевская А. А. Слово в лексиконе человека: психолингвистическое исследование. — Воронеж, 1990.

<sup>4</sup> См.: Уфимцева Н. В. Русские глазами русских // Язык — система. Язык — текст. Язык — способность. — М.: 1995; Уфимцева Н. В. Русские: опыт еще одного самопознания // Этнокультурная специфика языкового сознания. — М., 1996.

<sup>5</sup> См.: Уфимцева Н. В. Русские: опыт еще одного самопознания. — С. 147—148.

признавать различие культур (в самом широком смысле слова) по господствующим системам ценностей: индивидуализм — коллективизм (в зависимости от того, ставится на первое место индивидуальный самоконтроль или обязательство общественной солидарности), — то вывод из анализа «ядра лексикона» ясен. Не только прошлую, но и настоящую российскую культуру можно отнести к коллективистскому типу, что имеет одно важное для современного состояния российского общества следствие: Россия по-прежнему живет в условиях преимущественно внешней, а не внутренней детерминации поведения индивида. Более того, такая внешняя зависимость является, если воспользоваться термином Ю. Хабермаса, условием интерсубъективного взаимопонимания: члену определенного общественного организма дозволяются не все действия, рациональные с точки зрения достижения успеха, но только те, которые считаются ценностно значимыми с точки зрения других. Традиция приказного, административного управления в России подкрепляется исторически привычным ограничением свободы человека, суверенность личности в русском этнонациональном сознании воспринимается как нечто второстепенное и не очень важное. Следствием подобной исторической «привычки» является отсутствие у многих членов российского общества навыков обоснования своего выбора, достаточно низкий уровень политической культуры.

Показательным является и сравнение понятий «деньги» (связано с 367 словами-стимулами в русском сознании, занимает 9-е место в ядре лексикона) и «топеу» (соответственно 750 и 6-е место для англичан). В этом пункте сравнение ассоциативных полей, на наш взгляд, позволяет сделать обоснованный вывод о «неэкономичности» мышления «среднестатистического» русского человека. Два десятилетия вхождения российского общества в рыночную экономику, конечно, вносит определенные коррективы в этот факт, но язык инерционен, требуется большее время для закрепления этих изменений в ассоциативных связях. Пока же неэкономическое (или внеэкономическое?) мышление русских проявляется вполне отчетливо: «в сознании русских деньги прежде всего большие (41), бешеные (14), шальные (2)... Деньги — это зло (9), грязь (4), грязные (4), дрянь (3), мусор (2)... Деньги

нужны (11), не пахнут (8). Из 537 слов-реакций на стимул **деньги** только 9 реакций связаны с понятием «работа»: *заработанные* (2), *работа* (2),... *зарплата* (1), *трудовые* (1)... Если мы обратимся к данным Обратных словарей..., то увидим, что наиболее типичное действие, свершаемое русскими с *деньгами*, — это **тратить** (259), затем **платить** (142), **получать** (109), **получить** (54), **отобрать** (51), **делать** (27), **брать** (22), **отнять** (20), **требовать** (17), **менять** (22). Интересно отметить..., что в качестве реакции на слово **вор деньги** встречаются 5 раз, а на слово **рабочий** только один раз»<sup>6</sup>.

А как обстоит дело с деньгами в сознании англичан? Совсем иначе. Согласно прямому словарю, «деньги» ассоциируются у англичан с «мешками», «наличными», «золотом», «богатством». Обратный же словарь показывает, что деньги чаще всего связаны в сознании с кошельком (71), копилкой (51), банком (34). Деньги воспринимаются как финансы (61), пособие (52), сбережение (41), расходы (39), счета (38), взятка (37), плата (36), вознаграждение (36), зарплата (32) и т. д. Разумеется, носители английского языка деньги тоже тратят (53), но они их и зарабатывают (49), инвестируют (49), возвращают (47), вкладывают (45), дают (44), откладывают и экономят (24). Отличия в восприятии разительны! Речь идет о совершенно различных стилях мышления, о другом общественно-экономическом мирозерцании. Подобные отличия помогают лучше понять реальные процессы, происходящие в российском обществе, так как язык не только является средством этнодифференциации и коммуникации этнической общности, он является контекстом психики и вместилищем неких архетипов восприятия мира членами данной общности.

Уже на этом этапе этнической идентификации можно вести речь о стереотипизации (и символизации) восприятия окружающей действительности членами общности. Выделение своего этноса из ряда других всегда сопровождается выработкой определенных вербальных и невербальных стереотипов: установление общих этнонима, территории, языка, прошлого, будущих задач и т. д. приводит к восприятию индивидов себя как части целого. Отсюда — свойственная целому (общности) символика принимается как обязательная для индивида.

<sup>6</sup> Там же. — С. 149.

Простейшие примеры: цвета одежды (цвет траура у русских — черный, у китайцев — красный), нормы речевого этикета (если для русского рассказ о приключившихся неприятностях является вполне допустимым ответом на дежурный вопрос «как дела?», то у американца он вызовет удивление), доминантные вербальные раздражители (о чем уже говорилось в связи с ядром лексикона), уращения, жесты, мимика и др.

2. В конечном счете этнодифференциация приводит как к осознанию психологических особенностей своего этноса, так и особенностей других этнических общностей. Образ «мы» фиксируется в системе *автостереотипов*, образы других этносов — в *гетеростереотипах*. Речь идет о непроизвольной и часто не осознаваемой представителем общности психологической установке в восприятии себя и других. Этот уровень этнической идентификации связан с формированием относительно устойчивых представлений и оценок, типичных для этнической группы поведенческих, коммуникативных, эмоциональных стилей. Стереотипы связаны между собой; они образуют *самоорганизующуюся систему*, которая аккумулирует некий стандартизированный коллективный опыт и является неотъемлемым элементом обыденного сознания.

Э. Дюркгейм писал о двух сознаниях внутри каждого из нас: одно содержит уникальные состояния, присущие лично индивиду, а другое — состояния, присущей всей группе, членом которой он является. Разумеется, это рассуждение применимо и к этнической общности. Тема «национального характера», столь популярная в начале XX века, сегодня вновь звучит в многочисленных исследованиях и публикациях, причем не только отечественных<sup>7</sup>. Современные исследования обычно рассматривают национальный характер как составную часть психического склада нации (и шире — этноса), включающего в себя и другие этнопсихологические особенности (настроения, чувства, интересы, аттитюды и т. п.)<sup>8</sup>. Национальный характер часто раскрывают, используя понятие «модальной личности» (P. Linton, A. Inkeles, D. Levinson

<sup>7</sup> См., напр.: *Касьянова К.* О русском национальном характере. — М., 1994; *Хотинцев В.* Этническое самосознание. — СПб., 2000; *Inkeles A.* National Character: A Psycho-Social Perspective. — New Brunswick; London: Transaction Publishers, 1997 и др.

<sup>8</sup> См.: *Хотинцев В. Ю.* Этническое самосознание. — С. 90—92.

и др.), то есть личности, наиболее часто встречающейся в данной культуре, обладающей сравнительно прочно сохраняющимися качествами и чертами, которые типичны для взрослых членов общности.

Стереотип национального характера — это схема и, как любая схема, она ущербна. В «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзин называл французов — «легкомысленными», итальянцев — «коварными», а англичан — «угрюмыми»<sup>9</sup>. Некоторые современные авторы выделяют такие черты русского (российского?) характера как сервильность<sup>10</sup>, потребность ощущать зависимость от чего-либо («a need of dependence») в сочетании с зависимостью от власти, авторитета («relation to authority») <sup>11</sup>, рабскую ментальность («Russian slave mentality», «slave soul of Russia», «Russian masochism») <sup>12</sup>, терпение («терпение — это, безусловно, наша этническая черта и в каком-то смысле основа нашего характера» <sup>13</sup>), мечтательность («dreaminess» <sup>14</sup>) и т. д. Все это — примеры национальных стереотипов, с каждым можно поспорить или согласиться. Если стереотип принимается, — он становится психологической установкой, своеобразными «правилами игры», которые определяют межнациональное общение. По сути, речь идет о мифологизации сознания с помощью стереотипов: человек «кодируется» с помощью стереотипных образов, причем эффективность такой «закодированности» практически не зависит от того, насколько эти образы соответствуют действительности. «Кодирование» стереотипами гораздо более действенно по отношению к сознанию масс, чем к сознанию элиты, в силу их большей конформности и более низкой способности к критике.

<sup>9</sup> Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. — М., 1983. — С. 479.

<sup>10</sup> См.: Российская модернизация: проблемы и перспективы: (Материалы «круглого стола»). Выступление Л. С. Васильева // Вопросы философии, — 1993. — № 7. — С. 9.

<sup>11</sup> Inkeles A. National Character. — P. 139—150.

<sup>12</sup> Rancour-Laferriere Daniel. The Slave Soul of Russia: Moral Masochism and the Cult of Suffering. — New York; London: New York University Press, 1993. — P. 7, 8—42.

<sup>13</sup> Касьянова К. О русском национальном характере. — С. 109.

<sup>14</sup> Zvigliyanich V. The Morphology of Russian Mentality: A Philosophical Inquiry into Conservatism and Pragmatism. — Lewinston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993. — P. 32—33.

Разумеется, стереотипное восприятие этноса возможно как «снаружи» (гетеростереотипы), так и «изнутри» (автостереотипы). Автостереотипы практически всегда позитивно окрашены (в случае нормальной и позитивной этнической идентичности) и могут служить характерной иллюстрацией явления, которое Л. Н. Гумилев назвал «внутриэтнической комплиментарностью», — симпатией к членам своей этнической общности. Тем не менее, динамика изменений автостереотипов может дать достаточный материал для размышлений о процессах, происходящих с этносом.

3. Последней стадией этнической идентификации является выработка объединяющего общность идеала. Идеал — модель будущего, которая призывает к частичному или полному изменению существующего в данное время порядка вещей, «взрывает» (К. Mannheim) этот порядок вещей изнутри. При построении идеала вечная оппозиция должного и сущего разрешается в пользу долженствования. Именно с точки зрения долженствования и воспринимается будущее этноса, идет ли речь о культурной автономии, создании самостоятельного государства или выполнении некоего мессианского предназначения. Характерным примером подобного национального идеала может служить «русская идея», содержание которой достаточно сильно эволюционирует со временем и в связи с социальными изменениями. (Если исходить из предположения, что каждый исторический период характеризуется определенным психологическим и духовным состоянием этнических общностей, которые проявляются в различных поведенческих доминантах<sup>15</sup>, то очевидным станет и указание на динамический характер национального и этнического идеала.) Самосознание общности можно рассматривать как одну из самых существенных детерминант этноса. Завершающей же, *синтетической* стадией этнического самосознания, является идеал. Специфической задачей национальной идеологии является формулировка долгосрочных, «стратегических» целей нации, ее исторических задач и — в соответствии с ними — выдвигание конкретных лозунгов дня.

<sup>15</sup> См.: Бабаков В. Г., Семенов В. М. Национальное сознание и национальная культура (методологические проблемы). — М.: ИФ РАН, 1996. — С. 13.

Являясь ядром любой идеологии, идеал устанавливает иерархию духовных ценностей и сам выступает как императив нравственного порядка. Таким образом, на этой фазе этнической идентификации можно вести речь о целенаправленном идеологическом воздействии со стороны идеологов нации (этноса), которые и разрабатывают идеальную модель желаемого будущего. Отсюда — проблема ответственности национальной интеллигенции за направленность идеологии в целом и идеала в частности. Сознательная поэтизация этноса и его дифференциация от других чревата не только двойным стандартом в оценке «своих» и «чужих», но и формированием «образа врага», что ведет к росту агрессивности в массовом сознании и ксенофобии.

При рассмотрении процесса этнической идентификации можно заметить достаточно интересную закономерность: основным способом этнической идентификации является выработка и усвоение *мифов*, что типично для всех трех выделенных выше фаз. Именно миф может быть рассмотрен как основная форма упорядочивания сложной социальной реальности. Г. Д. Гачев использует очень удачное выражение, называя национальный миф «энтелехией нации»<sup>16</sup>. Наибольшим интегрирующим воздействием обладает национальный (этнический) идеал, который по своей природе тоже *всегда* мифологичен.

Современный миф о 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.). Самым высоким уровнем мифотворчества является философско-исторический миф о России, национальный идеал — то, что в литературе как раз и получило название «русской идеи». Несмотря на горы литературы, написанной о «русской идее», она остается тайной не только для иностранцев, но и для самих русских,

---

<sup>16</sup> См.: Гачев Г. Д. Миф. Национальный. Индивидуальный: (Опыт экзистенциальной культурологии) // Миф в культуре: человек — не-человек: Сб. — М.: Индрик, 2000. — С. 123, 129.

которые ее разгадывают уже не одно столетие. Те определения, которые даются «русской идее», как правило, не раскрывают ее содержания (например, у Н. А. Бердяева «русская идея» — «замысленное Творцом о России», причем эта неопределенная дефиниция является явным продолжением схожего понимания «русской идеи» В. С. Соловьевым) и в конечном счете сводятся к противопоставлению России и Европы, к констатации того, что Россия — это не-Запад, а возможно — и сверх-Запад. Это типично: национальный миф формируется всегда в сравнении, в «отгалкивании» от соседа. Самосознание эллинов складывалось в саморазличении от варваров, Америка, «новый свет» противопоставлял себя «старому свету», Европе, Россия — западной цивилизации в целом. (Причем в таких оппозициях миф всегда противопоставляется мифу же.) Неслучайно, говоря о конструировании этноса и нации, многие исследователи подчеркивают значение границ, отделяющих «своих» от «чужих», — по сути, речь идет о действии именно *мифологического* механизма этнонациональной идентификации, для которого, как известно, характерны именно бинарные оппозиции.

Восприятие мифа «русской идеи», основанного на идеализации прошлого и стереотипах, канувших в Лету, как ответа на все вызовы современной эпохи, не оправданно. «Русская идея» — форма проявления национального интереса, который может выступать в самых разных «ипостасях» — и как индивидуальное сознание, и как идеология, и как политическая практика. Но такая форма выражения интереса перестает быть эффективной с рациональной точки зрения, когда «русскую идею» интерпретируют как возвышение своеобразия и самобытности России, в рамках которых перестают действовать любые общие закономерности цивилизационного и культурного развития. История многих стран и народов показывает, что «великие» национальные идеи всегда появлялись в эпохи кризисов, являясь, с одной стороны, средством первоначальной консолидации нации для преодоления кризисных процессов, с другой, — симптомом болезни и ложным исходом из нее, направляющим поиски преодоления кризисной ситуации в неэффективное русло национализма и изоляционизма, что является явным анахронизмом в наше время. Поразительные совпадения по времени национальных кризи-



сов и всплесков, скажем, польского мессианизма, заставляют задуматься. То же мы видим на примере сербской и болгарской «великих идей». Можно вспомнить появившиеся в Италии XIX века теории о ее исключительном месте в европейской истории и культуре (хорошей иллюстрацией таких взглядов может служить книга V. Gioberti «Моральное и гражданское превосходство итальянцев», где будущей федерации итальянских государств под эгидой Папы Римского отводилась роль духовного объединителя Европы). Удивительно актуально звучат слова Х. Ортеги-и-Гассета о появлении в Испании «извращенного патриотизма», «не обладающего отчетливым пониманием отличия важного от неважного, но зачисляющего в испанское все, что ни возникало бы на наших землях, и, как итог, сваливающего в одну кучу останки нашего вырождения и упадка и того, что в Испании еще осталось сущностного. Это ли не злая насмешка, — спрашивал он читателя, — после трехсот лет блужданий вслепую предлагать нам следовать национальной традиции?!»<sup>17</sup> Мысль о национальной исключительности всегда появляется, когда не все ладно, когда нация либо поработчена, либо сталкивается со своим отставанием от других в той или иной сфере.

В этом смысле несколько особняком стоит такая процветающая страна, как США, в истории которой тоже нашлось место теориям, подчеркивающим ее уникальность и несводимость к общим закономерностям развития. Речь идет о концепциях эксепционализма (exceptionalism). Хотя отчет этим концепциям принято вести от известной книги Alexis de Tocqueville's «Democracy in America», написанной еще в позапрошлом веке, взгляды на историю США как нечто абсолютно особое и не подчиняющееся общим закономерностям развития, по-настоящему получили распространение гораздо позже.

Эсепционализм стал своего рода идеологией, оправдывающей претензии Америки на роль лидера западного мира, с которыми отнюдь не весь западный мир был безоговорочно согласен. Надеюсь, я не ошибусь, предположив, что одной из многих причин интереса к этим концепциям сразу после Второй мировой войны стало возрастание критического отноше-

---

<sup>17</sup> Ортега-и-Гассет Х. Размышления о «Дон Кихоте». — СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1997. — С. 105—106.

ния к американской культуре и американской модели развития в целом в Западной Европе. На мой взгляд, здесь можно проследить своеобразную диалектику. Во время особенно явного политического усиления США увеличилась реакция отторжения всего американского в Европе (и относительный подъем национализма, особенно во Франции). Этот процесс проявлялся и в том, что приобретали все большее распространение мнения о значительном культурном отставании США. Укреплялась очередная национальная мифологема — представление о «некультурной Америке», о ее отставании от Европы в духовном отношении, о необходимости прохождения ею — пусть и в «сокращенном» виде — тех же культурно-исторических ступеней, что прошла Европа. В ответ — реакция на реакцию: в США оживились концепции, утверждавшие исключительность американского исторического пути, его несводимость к европейской модели развития, разрабатывалась мысль об особом предназначении США в мировой истории, о складывании специфической многонациональной общности со своим «американским сознанием» (заменившем национализм), об особенностях американской культуры и т. п. Если остальные страны декларировали свое единство, обращаясь к общей истории, то Америка сплывалась вокруг широко пропагандируемой системы ценностей, в которую необходимо включить свободу, индивидуализм и равные возможности граждан для развития. По сути, речь идет еще об одном национальном мифе, сыгравшем колоссальную положительную, а точнее, интегративную роль в американской истории. Характерно, что сегодня, когда ведущая роль США среди западных стран не вызывает сомнений, эти концепции практически прекратили свое существование. Американцы могут позволить себе не замечать живущую до сих пор в европейском обиходе мифологему о «некультурной Америке».

Подобных примеров расцвета и затухания идей о национальной исключительности мировая история дает немало, но везде ритм их жизни совпадает с ритмом изменения положения страны и народа, почти всегда они являются тревожным симптомом проблем (впрочем, так же, как и «бесчувствие национальной совести», говоря словами замечательного русского мыслителя Г. П. Федотова, — крайности всегда сходятся). Причем отказ от подобных идей не означает краха нацио-

нальной культуры, катастрофы государственности и т. п. (того, чем нас постоянно пугают современные «экстремистские» сторонники «русской идеи»), наоборот, речь идет о формировании здорового чувства любви к отечеству.

Читатели могут задать мне вопрос: а разве «здоровая» любовь к отечеству не мифологична? Разумеется, и здесь этнонациональная идентификация идет через миф — в частности, через обращение к образу Родины-Матери (юнговский архетип!). Думаю, чтобы почувствовать разницу, надо обратиться к некоторым особенностям конструктивистской деятельности по творению национальных мифологем. Р. Барт в одной из своих работ проанализировал «лжемифологию» рекламы. Возможно, использовать этот термин можно и применительно к конструированию национальной идеологии, когда в результате манипулятивного воздействия в массовое сознание внедряются не отвечающие реальным интересам общности и принятым нравственным нормам идеи, не прошедшие легитимизации в коллективном опыте. Конечно, такое воздействие не может носить достаточно длительного характера, — как отмечал Юнг, «коллективное подсознание сохраняет свою автономность»<sup>18</sup>, но — как показала всему миру нацистская Германия — от этого не становится менее опасным.

Очевидно, что современное отношение к мифам далеко от рассмотрения их как неких «иллюзий» и «заблуждений». Как отмечал А. Ф. Лосев: «Как бы ни относиться к мифологии, всякая критика ее есть всегда только проповедь иной, новой мифологии»<sup>19</sup>. Миф — вечный (пока существует человек) способ упорядочивания реальности, который можно сравнить с кантовскими априорными формами, интегрирующими опыт. Применительно к нашему сюжету, не так уж важно, насколько, скажем, стереотипы восприятия отражают реальные особенности этносов — действительно ли итальянцы «коварны», а русские «ленивы», гораздо важнее то, что, приняв форму мифологем, стереотипы определяют поступки людей. Миф «переводит» отвлеченную информацию на язык действия, именно мифы лежат в основе мировоззрения (даже

---

<sup>18</sup> Юнг К.-Г. Человек и его символы. — М.: Серебряные нити, 1997. — С. 219.

<sup>19</sup> Лосев А. Ф. Из ранних произведений. — М.: Правда, 1990. — С. 162.

если форму мифа принимает научная гипотеза). В конечном счете миф дает определенную картину мира, реальности вне человека, он является коллективным верованием («подсознанием общественного сознания»<sup>20</sup>) и выступает чрезвычайно успешным механизмом консолидации общности.

На уровне массового сознания рациональное обоснование идеи утрачивает свою актуальность, гораздо важнее включенность идеи в миф. Мифы активно используются в политической пропаганде, и благодаря им формируется общественное мнение. Для человека, видящего в национальной общности свою «большую семью», мифы нации играют роль светской религии. Всякая современная политическая идеология строится именно на мифах: в той мере, в какой она стремится включить в себя чисто рациональные моменты, — она, как правило, перестает восприниматься массами и оказывается неэффективной. Без мифов вообще не удалось бы построить ни одну политическую программу. Опора на миф увеличивает коммуникативность сложного идеологического «текста», способствует его адаптации.

В литературе не раз отмечался тот факт, что с первой трети XX столетия мифы начинают играть все большую роль в жизни человеческого общества. Этот процесс даже получил название «ремифологизации» (в отличие от «демифологизации», достигшей своего апогея в эпоху Просвещения XVIII столетия и раннего позитивизма XIX века). Прежде всего это связано, разумеется, с прагматической функцией мифа, которая (как показали Э. Дюркгейм и затем Э. Кассирер) и состоит в утверждении солидарности. Как я уже отмечала, этнос и нация не могут просто «возникнуть», они должны быть «произведены» посредством разработанной мифологии и идеологии. Конструктивистское предположение, что мы живем в эпоху «планируемой истории» (термин А. А. Зиновьева), означает многократно возросшую ответственность политиков, идеологов — людей, имеющих дело с «социальной инженерией». Этнос, нация — это те мифы, само использование которых творит определенного рода социальную реальность. Нация не существует вне сознания, как некий субстрат, но и в этом качестве она оказывает такое мощное влияние на социальное

<sup>20</sup> Полосин В. С. Миф. Религия. Государство. — М.: Ладомир, 1999. — С. 43.

поведение людей, что становится реальностью. Идеологи находят в процедуре национальной (этнической) идентификации тот ритуал, который позволяет выражать солидарность очень больших анонимных общностей и является катализатором социальной активности. М. Хоркхаймер и Т. Адорно в одной из своих статей остроумно заметили, что «сегодня индивиды получают свои политические платформы уже готовыми от властей точно так же, как потребители — свои автомобили от торговых филиалов фабрик-производителей»<sup>21</sup>. Относится это и к этнонациональной идеологии.

Действенность идеологий, «замешанных» на национально-этническом чувстве, не вызывает сомнений. Отсюда — попытки использовать национализм в «смеси» с коммунизмом, фашизмом, монархизмом, клерикализмом, демократией и даже либерализмом. Вопрос состоит лишь в том, насколько можно «приручить» национализм? В конечном счете чрезмерная ориентация на этничность закономерно приводит к ущемлению прав личности, ведь рано или поздно встает вопрос: приоритет личности (независимо от ее этнонациональной идентификации) или приоритет общности?

Холистский национализм, в отличие, скажем, от либерализма, имеет высокие шансы на популярность среди людей переходного общества, переживающего «психическую инфляцию» (термин К.-Г. Юнга): он представляется борьбой порядка против хаоса. Этот порядок осознанно вносится в жизнь людьми, объединенными надличной целью (возрождения русской нации, например). Такая надличная цель обеспечивает не только единение человека с другими людьми, но и придает смысл его индивидуальному существованию. Кризис государственности, разрушение привычных ниш бытия, развал СССР, изменение образа жизни, — все это значительно увеличило число людей, выброшенных из нормальной, монотонной колеи жизни, разбудило их ото сна. Но, проснувшись, люди ищут ответа на «последние вопросы» (по словам Ф. М. Достоевского) — вопросы о смысле своего существования. Они легко получают ответ на эти вопросы у идеологий с авторитарной и тоталитарной окраской, когда личность

---

<sup>21</sup> Хоркхаймер М., Адорно Т. Психоанализ антисемитизма // Психология национальной нетерпимости. — Минск: Харвест, 1998. — С. 170.

приносится в жертву целому. Коммунизм, фашизм, национализм могут дать такой смысл жизни миллионам своих последователей. Поэтому вполне рациональная и прагматическая установка идеологов на использование национальных чувств для достижения тех или иных политических целей может разбудить абсолютно иррациональную и непредсказуемую стихию национализма, тем более опасного, когда он является национализмом доминирующей нации (как это обстоит в России с русскими).

Национализм — лекарство, которое может быть спасительным или пагубным в зависимости от дозы и состояния национального сознания. Очевидно, что Россия нуждается теперь в развитом национальном самосознании, что крушение советской империи и трудности догоняющей модернизации неизбежно компенсируются потребностью в национальном возрождении. Но так же очевидно, что замыкание в рамках только национальной идеи, причем проинтерпретированной не с точки зрения гражданства, а примордиально, развитие мысли об «особом предназначении» страны не способствуют нахождению рационального выхода из трудной ситуации. Еще в позапрошлом веке В. С. Соловьев убеждал своих читателей, полемически заострив свою мысль, что «наша внеевропейская или противоевропейская преднамеренная и искусственная самобытность всегда была и есть лишь пустая претензия; отречься от этой претензии есть для нас первое и необходимое условие всякого успеха»<sup>22</sup>.

История уже давала немало уроков человечеству, показывая, что всюду, где побеждал крайний национализм, устанавливалось авторитарное правление. И опасность такого исхода, к сожалению, чрезвычайно реальна для России с достаточно слабыми демократическими традициями и тоталитарным прошлым. Можно вспомнить рассуждения М. Вебера о вероятности наступления того или иного исторического события. Он сравнивал эту вероятность с вероятностью выпадения определенного числа при бросании игральной кости, когда кости бросают не на чистый стол, а на залитую жидкой грязью поверхность. При бросках глина прилипает к определенным граням кости, утяжеляя их и повышая вероятность

<sup>22</sup> Соловьев В. С. Собр. соч. — 2-е изд. — Т. 1. — СПб., б. г. — С. 284—285.

выпадения одних и тех же номеров вновь и вновь. Получается, что чем чаще выпадает один и тот же номер, вероятность его выпадения при следующих бросках возрастает. Прошлые случаи выпадения именно этого номера, как своеобразная «наследственность», делают с каждым разом повторение этой же числовой комбинации все более и более вероятным и ожидаемым. Если применить этот образ Вебера к России с ее «наследственностью», становится ясным, насколько велика для ее будущего возможность антидемократического исхода с националистической окраской.

---

Л. Т. РЕТЮНСКИХ,  
доктор философских наук

## СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИГРЫ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ<sup>1</sup>

**И**ГРОВОЙ компонент культуры часто становится предметом исследования в культурологии, социологии, философии и психологии, и это не случайно. Многократное увеличение роли игровых элементов жизни человека в культуре стимулирует неугасающий интерес к самому феномену игры. Оправданную тревогу вызывает нарастающая «эпидемия» компьютерных игр, превращающих реальную жизнь игроков в виртуальную, в рамках которой начинают действовать виртуальные смыслы, замещающие реальные. Виртуальное убийство легко воспринимается как норма, виртуальная победа становится заместительным способом самоутверждения, виртуальное общение превращается в своего рода игру или суррогатную реализацию естественной потребности человека в общении и т. п. Виртуальные компоненты в настоящее время приобретают существенное значение в жизни любого культурного сообщества. Само понятие виртуальности в условиях информационного общества традиционно связывают с существованием компьютеров и производимых с их помощью продуктов. На самом деле виртуальность культуры имеет более глубокие корни. Различные авторы вкладывают различный смысл в понятие «виртуальность», часто оно означает «потенциальный», «возможный», иногда — «искусственный», иногда — «превращенный». «Виртуальное» как категория философского мышления не имеет сегодня однозначной и общепризнанной дефиниции. Однако исходя из этимологической природы понятия (лат. *virtus* —

---

<sup>1</sup> Выполнено при поддержке РГНФ. Проект № 06-03-00156а.



«власть», «возможность», «сила») его можно интерпретировать как фиксацию существования некоего «вторичного мира», параллельного существующему, созданного субъектом, сохраняющим за собой возможность «свободно перемещаться» из одного мира в другой. Виртуальная реальность может быть охарактеризована как *актуальная потенция*. Л. А. Микешина и М. Ю. Опенков обращают внимание на то, что современное философское исследование виртуальности позволяет выделить ее следующие особенности: а) непреходящую актуальность, где нет прошлого и будущего; б) включенность в события, субъект участвует в них (игра, искусство) или получает полную иллюзию участия (сновидения, компьютерное пространство; в) обязательность «порождения», виртуальные объекты продуцируются актуальными взаимодействиями — с компьютером, другими людьми<sup>2</sup>. Исходя из этого, исследователи иногда игру относят к разряду виртуальных компонентом культуры. Например, Е. В. Золотухина-Аболина пишет: «Для нормально живущих людей повседневность — единая, цельная и неделимая реальность, несущая все виды виртуальности как свои частные интерпретации»<sup>3</sup>. К числу последних она относит три группы социокультурных и экзистенциальных явлений: игру, искусство и общение с компьютером. Она замечает, что опыт удвоения реальности, которое происходит в виртуальности, прекрасно осознается субъектом.

Такая трактовка виртуальности вполне согласуется с моим пониманием игры, и я готова согласиться с тем, что игра несет в себе черты виртуальности. А в силу того, что игра является имманентной частью бытия человека, о чем я неоднократно писала в своих прежних публикациях, она присутствует в его жизненном мире как элемент дополнительности. Возможно, именно поэтому компьютерные игры так легко входят в мир современной культуры, придавая самому этому миру черты виртуальности. Рассмотрение игры в терминах виртуальности представляется мне закономерным переходом от традиции ее исследования к новации, которая в гораздо большей степени, чем традиция, нуждается в междисциплинарном синтезе.

---

<sup>2</sup> См.: Микешина Л. А., Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. — М., 1997. — С. 203.

<sup>3</sup> Золотухина-Аболина Е. В. Повседневность и другие миры опыта. — М., 2000. — С. 62.

Новационные философские концепции игры стремятся к выявлению ее универсальных смыслов, концептуализации наработок психологии, культурологии, социологии и других конкретных наук в этой предметной области. Социокультурный портрет игры создается в рамках новационных подходов через многообразие ее проявлений, а не через унификацию ее свойств и характеристик, что отличает традиционные концепции игры.

Возникает вопрос — чем отличается новация от традиции в исследовании игры? Представляется целесообразным провести условную границу между традицией и новацией в исследовании игры по линии размежевания классического, неклассического подходов с постнеклассическим (в терминологии В. С. Степина).

Большинство исследователей игры сводит весь игровой комплекс к игровой деятельности в значении действия (эти понятия можно часто встретить в синонимичном употреблении), то есть остается приверженцами классических способов видения предмета. Например, Й. Хёйзинга, которого по праву считают первым автором, создавшим целостную концепцию игры, понимает ее исключительно в контексте деятельностных характеристик и конкретных социокультурных реалий. Аналогично подходят к игре Г. Спенсер и его последователи, а также многие психологи и др. Если в культурологическом анализе (Хёйзинга) игра-деятельность трактуется как всеобщность культурного бытия человека, то в психологическом (Б. Эльконин, К. Грос, Бойтендаик и др.) — как поведение. В рамках деятельностного подхода важнейшим способом аналитического описания игры становится классифицирование, широко распространенное еще со времен Аристотеля. Определенную классификацию игр дают М. Роу, М. Мидли, Р. Кеилиос и др.

Содержательно можно сгруппировать все сложившиеся в современной философии подходы к изучению игры следующим образом, принимая во внимание деление на традиционные и новационные:

1. *Утилитарно-практический, или функциональный*, интерпретирующий игру как: а) вид отдыха (Аристотель, Г. Спенсер и др.); б) подготовку, тренировку (И. Кант и др.); в) развлечение, досуг (Платон и др.); культурологический, исходящий

из признания игры: а) основанием культуры (Й. Хейзинга, Г. Маркузе и др.); б) образом карнавальной культуры (М. М. Бахтин и др.), в) порождением культуры (А. Ф. Лосев и др.). Этот подход я отношу к традиционным.

II. *Онтологический подход*, опирающийся на видение игры: а) одним из основных феноменов бытия людей (Е. Финк и др.); б) способом самоидентификации человека через эстетическое (Ф. Шиллер и др.); в) универсальным явлением (Г. Гадамер, М. Хайдеггер, Ж. Деррида и др.) и т. д. Новационная тенденция анализа игры как феномена бытия прослеживается в герменевтической, феноменологической и экзистенциальной философских традициях и постмодернизме. Игра в интерпретации Х.-Г. Гадамера, например, предстает как некая онтологическая реальность, не исходящая из субъекта («игрока»), а определяющая субъекта как игрока, Гадамер описывает способ бытия игры как саморепрезентацию, «которая, однако, является универсальным аспектом бытия природы»<sup>4</sup>. Для него важны процессуальные моменты бытия игры, ибо она не константное, а становящееся бытие. Иными словами, бытие игры имеет некую онтологическую природу, восходящую, возможно, к неведомому универсуму, хотя Гадамер не говорит о нем, это логически следует из принятия игры в качестве начала, определяющего субъекта, а не определяемого субъектом. Иными словами, игра, по отношению к миру человеческому, понимается как объективное начало. «Собственно субъект игры — это, очевидно в тех случаях, когда играющий только один, — это не игрок, а сама игра. Игра привлекает игрока, вовлекает, держит его»<sup>5</sup>. Е. Финк, переносит онтологические корни игры в мир человеческого бытия: «Игра есть фундаментальная особенность нашего существования, которую не может обойти вниманием ни одна антропология»<sup>6</sup>.

Новационные модели игры являются продолжением или опровержением традиционных? Думаю, логика научного знания не может быть линейной, а потому традиция поиска ис-

<sup>4</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. — М.: Прогресс, 1988. — С. 150—151.

<sup>5</sup> Там же. — С. 152.

<sup>6</sup> Финк Е. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 369.

ключительно объективных оснований сложных социокультурных явлений, к которым относится игра, изживает себя, требуя дополнительных познавательных средств не связанных напрямую с жестко рационалистическими установками познания. Допущение иррациональных компонентов в интерпретации описываемой реальности, к которым я отношу ценностные и субъективные суждения, признание возможности его гибких смыслов и значений характеризуют новационный подход к игре, не отрицающий наличие в ее социокультурном портрете и традиционных компонентов. Синтез этих двух подходов очевиден, если принять схему многоуровневого бытия игры. При этом само слово «уровни» означает не наличие определенной иерархии или линейной последовательности, но лишь разные аспекты бытия игры.

Предлагается исследовать игру в трех уровнях бытия — эмпирическом, экзистенциальном и коммуникативном. На первом она реализуется через устойчивые социокультурные комплексы, традиционно именуемые играми (шахматы, солдатики, дочери-матери и т. п.), на втором выявляется ее сущностная основа, третий представляет собой необходимое условие ее существования. Традиционное описание игры, основанное на выявлении ее объективных свойств, анализирует как факт имеющиеся игры (то есть эмпирическое бытие), выявляет их общие характеристики, фиксирует их как свойства игры и накладывает как матрицу на другие формы бытия культуры. Отсюда возникает проблема тотальности игры и подмены игрой других феноменов. Именно такой внешне шокирующий вывод делает Й. Хёйзинга, доказывая, что поэзия, музыка, суд и т. д. суть игра. На каком основании? На том, что они обладают характеристиками игры, а именно — наличием правил, темпоральной замкнутостью, условностью и т. д. В таком случае, мы должны согласиться с тем, что знаменитое «Что наша жизнь? ИГРА» — верно, ибо нет такого социального феномена, который осуществлялся бы вне всяких правил, а любые революции (социальные, политические, сексуальные, научные и т. д.) суть смена правил. Однако, любому здравомыслящему человеку интуитивно ясно, что Игра не может подменить собой поэзию, музыку, право и т. д., что-то не позволяет нам объявить игрой любовь, войну, смерть и др. Но что? Думаю, у каждого из нас есть особое чувство игры,

мы, опираясь на свой культурный опыт, часто не вербализованный и даже не осознанный, безошибочно отделяем игру от не-игры, прекрасно знаем, когда мы играем, а когда нет.

Перенесение разделения на игру и не-игру в поле субъективных смыслов позволяет не ограничиваться формальными признаками (наличие правил, темпоральная замкнутость, условность и т. д.) для качественного определения игры. Следовательно, нельзя относить какое-либо явление к разряду игровых на основании схожести лишь формальных признаков. Поэтому, при наличии строгих правил и определенной условности, судебное разбирательство, например, никак не может быть названо игрой. То же относится к любым другим элементам действительности — музыке, поэзии, войне, политике, науке и т. п. Никакие соответствия формальным признакам игры без субъективной оценки не делают нечто игрой. При наличии их всех или некоторых из них только Субъект (человек, личность) решает — игра это или не-игра, и это уже экзистенциальный уровень бытия игры, который разворачивается не в социокультурном пространстве, а в субъективном бытии человека.

Для Е. Финка, например, игра — один из пяти основных бытийных феноменов (остальные четыре — это труд, смерть, господство и любовь), которые несводимы друг к другу. Означает ли это, что в любви не может быть игры? Нет. Это означает только то, что *любовь не может быть игрой*, а элементы игры (например, заигрывание) легко проникают в нее, равно как в труд, смерть, господство и др. Этот процесс проникновения игровых элементов в иные сферы человеческой реальности я назвала *игроизацией*, с тем чтобы отделить игру как таковую от игры, существующей внутри других бытийных феноменов. Термин «прижился» в философском сообществе, оказался продуктивным, наверное, потому, что позволяет точнее определять разные стороны игровых процессов и выявлять их границы. Игроизации подвержены все стороны жизни — работа, семейные отношения, распределение социальных ролей и статусных позиций, политика, искусство и т. д. Условность, наличие строгих правил, темпоральная замкнутость, удвоение реальности суть признаки игры, но они же характерны и для других явлений. По субъективным признакам игра тоже может поэлементно присутствовать

в иных сферах бытия в мире людей, становясь неким контекстом разворачивающейся реальности: например, игровые элементы в уроке не превращают урок в игру, но помогают его провести; многочисленные тренинги, как правило, используют игротехнические приемы, не превращаясь при этом в игру.

С другой стороны, игра может поработить человека — здесь время вспомнить о компьютерных играх, с которых мы начали свой разговор, и которые очень часто порождают игровую зависимость, граничащую с психическим заболеванием. Однако в этом случае игра сама перестает быть игрой, так как лишается своей важнейшей характеристики — виртуальности, существования в удвоенной реальности, в области настоящего, из которой человек может выйти в любой момент. Геймблер не властен это сделать, для него игра — это вся жизнь, а следовательно, уже не игра.

Размывание границ распространения игровых отношений, неразличение других отношений и стремление к полной игроизации жизни есть та крайность, которая деструктивна и разрушительна. *Игра неистребима из человеческого мира, но игра, заменившая собой все иные порядки, правила и отношения, во-первых, перестает быть игрой, а во-вторых, искажает и дисгармонизирует подвергшиеся ее «нападению» феномены.*

«Игроизация». Что ей противостоит? Мораль. Именно в сфере морали осуществляется главный личный выбор — выбор самого себя. По отношению к морали, как и игра, игроизация может быть нейтральной (например, при исполнении правил этикета), а может получать положительную или отрицательную моральную оценку. Любые элементы игры, используемые для лечения, воспитания, обучения и т. д., как правило, оцениваются положительно. Однако более распространенным в культуре является негативное отношение к проникновению игровых элементов в иные сферы (например, «политические игры»). Стремление к тотальной игроизации жизни в своей крайней форме, без сомнения, приводит к моральному релятивизму. Игра, тяготеющая к супертотальности, разрушает моральные основания реального жизненного мира. Специфика морали, как онтологической данности нашего бытия, в том и заключается, что она создает определенную структуру констант, не подлежащих релятивизации. В пределах своего действия, будь то целая культура или от-

дельная семья, каждая система морали создает абсолюты, которые могут быть восприняты как относительные ценности лишь с позиций иной системы морали. Поэтому релятивизация морали, с которой неразрывно связана игроизация бытия, не может осуществляться беспредельно, ибо это грозит уничтожением морали или, по крайней мере, той ее системы, которая подвергается релятивизации.

Релятивизация же нравственности, по моему мнению, приводит к идее тотальности игры, так как нивелировка моральных принципов ведет к размыванию границ игры. Когда нет конституирующего морального начала, тогда игра беспрепятственно проникает во все сферы бытия, вытесняя иные принципы отношения к жизни. Эту особенность игры подметили и древние; например, Паллад Александриец говорил: «Жизнь подобна игрищам: иные приходят на них состязаться. Иные торговать, а самые счастливые — смотреть...»<sup>7</sup> Мир играющий есть мир, осуществляемый вне морали, но отграниченный ею. Любая система морали содержит иерархию ценностей, которую венчают высшие ценности (причем в различных системах они могут быть различными), отмеченные признаком сакральности. А так как *сакральное* выступает антиподом игры, следовательно, *сакрализация бытия есть путь его деигроизации*. Сакрализация бытия есть и определенный предел релятивизации морали, которая в своих крайних проявлениях смыкается с *нигилизмом*.

Утрата ощущения сакральности бытийных явлений ведет к *нигилизму, который мы будем понимать как моральный принцип, основанный на полном отрицании всех нравственных ценностей*. Нигилизм в широком смысле — это отрицание общественных ценностей, идеалов, моральных норм. Он есть крайняя форма морального релятивизма, *отрицание ради отрицания*. Безусловно, в социальной практике фактически не встречается нигилизм в чистом виде, поэтому и в данном контексте это понятие играет роль скорее некой абстрактной конструкции, обобщенно предельного выражения гипотетической возможности морального сознания к саморазрушению, а следовательно, к уничтожению отграниченности игры. В большинстве концепций под термином «ниги-

<sup>7</sup> Цит. по: Еремеев В. Я. Чертеж антропокосмоса. — М., 1993. — С. 43.

лизм» понимается не отрицание как таковое, а отрицание ради созидания, разрушение старой моральной системы во имя новой; такое понимание в большей степени соответствует исторической практике, еще раз подтверждая тезис об онтологической сущности морали и невозможности конституирования человеческого сообщества вне ее; равно как и уверенность в том, что полная релятивизация морали и следующая за ней тотальная игроизация бытия имеют лишь гипотетическое существование (здесь, наверное, нужно добавить: «к счастью»).

Нигилизм в контексте игры определяет необходимость анализа игрового смысла *свободы* и уяснения основных параметров взаимодействия свободы и игры, как одного из важнейших механизмов игроизации, распространяющейся в поле личного выбора.

*Игра есть свободная, добровольная деятельность* — это положение довольно традиционно для философского осмысления игры. Новация начинается там, где мы пытаемся понять, о какой свободе идет речь — свободе «от» или Марксовой свобода «для»; христианской свободе соединения с Богом в смирении или нигилистической свободе отрицания, бунта и т. д.? Означает ли свобода в игре моральную независимость субъекта? Может быть, речь идет о свободе от **добровольного** подчинения правилам игры в противовес необходимости подчинения правилам жизни? Освобождение от одних правил путем подчинения другим? Выбирая игру, мы выбираем себя в игре, ибо только от наших склонностей зависит, — какую из многочисленных игр выбрать или придумать новую, свою собственную, то есть сотворить, создать. В этом отличие игровых правил от законов и моральных норм, первые мы выбираем, а вторые обязаны принять. Свободное самоопределение, несмотря на строгую заданность правил и инструкций, — такова игра. Общество принуждает человека подчиняться своим законам, игра же не терпит принуждения, она детерминирована только внешне — правилами или принципами и установками, принятыми за формирующее начало той или иной игры. Но само подчинение правилам есть *акт свободного выбора*, отсюда и неотъемлемое от игрового переживания *чувство свободы, свидетельствующее о том, что игровая свобода укоренена в эмоциях*, а само внутреннее пространство игры окрашено эмоциональной свободой.



*Игровая свобода — это свобода выбора —* принять или не принять игру; *свобода самостоятельного действия*, но не свобода разнuzданности; это не свобода подчинения, а добровольное, сознательное удвоение мира, дающее возможность беспрепятственного перехода из одной его ипостаси в другую (из игры в реальность и наоборот). Игровая свобода — это возможность в любой момент по собственному желанию прекратить игру, не ощущая разрушительности, трагичности этого шага. Разрушение игры не может уничтожить мир подлинности, и этим игровая свобода отличается от *нигилистической свободы бунта*.

Игровая свобода есть путь преодоления наличного бытия, выход из него, что очень важно, без его разрушения и уничтожения. Во многом игровая свобода несет на себе печать иллюзорности, да, в какой-то мере — это иллюзорная свобода, лучше сказать — условная, как условно само бытие игры. В пределах игры человек волен «убить» (как это происходит во всех военных играх), если это предусмотрено правилами, однако «убийство» в игре перестает быть игровым, если перестает быть условным, а следовательно, игра перестает быть игрой, как в случае с игрой в карты на жизнь. Выход из условного мира игры в безусловный мир жизни есть разрушение игры, поэтому свобода в игре — это не свобода вседозволенности, хотя возможна «игра во вседозволенность». Но, несмотря на иллюзорность и условность игровой свободы она ощущается и переживается человеком как подлинная, настоящая.

Н. А. Бердяев в «Философии свободы» поставил в один ряд проблемы *реальности, свободы и личности*. Личность немыслима вне бытия и свободы, личность изначально свободна, задача философии — помочь ей осознать эту свободу. Движение свободы через игру приближает человека к свободе, ибо, познав и ощутив ее в мире условном, он перенесет это ощущение в мир жизненных реалий и будет искать свободы, жаждать ее, обратившись, возможно, внутрь себя в этих поисках.

Игра помогает человеку осознать себя свободным, ведь в игре исчезает *страх*, страх сделать что-то не так. Это легко проследить на примере обучающих игр — ученик с огромным удовольствием играет в урок, но с трепетом и волнением отвечает на уроке, ожидая оценки учителя. Страх не соответствовать тем или иным жизненным нормам парализует мно-

гие проявления личности; вероятно, поэтому такое широкое распространение получили сегодня психотренинги, деловые игры и т. п. — все они нацелены на то, чтобы преодолеть страх перед ситуацией, перед жизнью и т. п. Ошибиться в игре не страшно, ошибка в жизни — иногда означает катастрофу. Страх несовместим со свободой, преодолев страх как экзистенциальное переживание, мы приближаемся к свободе, а не наоборот, как утверждал С. Кьеркегор. Страх как основа мироощущения и мировосприятия не может привести к свободной самореализации личности. Соблюдать заповеди («Не убий!», «Не укради!» и т. д.), законы, нормы морали из страха перед наказанием означает не принимать их как составляющую своего мироощущения, своего «Я» (ибо добродетелен не тот, кто поступает хорошо, а тот, кто не может поступить плохо), а полагать их исключительно внешними регулятивами своей жизни. К примеру, проповедь Христа, его призыв к смирению в отличие от ветхозаветных принципов — это призыв к любви и прощению, но не к страху: если я прощу другого, потому что боюсь «Божьей кары», а не потому, что действительно «оставляю ему долги его», то прощение будет неискренним и неполным. Однако какое все это имеет отношение к игре?

*Игра способна победить страх*, уводя человека из мира повседневной реальности, ее забот и тревог, она создает условия для его освобождения. Игра освобождает, как освобождает творчество. Поэтому игровая свобода — это в какой-то мере *свобода «от»*: как астронавт в космосе свободен от земного притяжения, так и человек в игре свободен от повседневности, от жизненных страхов и детерминант. Перенесение этой свободы в жизненное пространство и есть свидетельство игроизации.

Степень же игроизации культуры, на мой взгляд, может быть «измерена» наличным количеством *притворства*, о котором, например, А. де Токвиль еще в девятнадцатом веке говорил, описывая стремление американцев во что бы то ни стало выглядеть преуспевающими. В некоторых случаях, скажем в магазине, гораздо приятнее встретить притворную американскую улыбку, чем искреннюю русскую брань, однако интересно другое. *Чем больше регулятивных механизмов окрашены в цвета притворства, чем весомее морально санк-*

ционируемая его норма в той или иной культуре, тем выше степень ее игроизации, тем меньше в ней места сакральным феноменам. Однако полное отрицание существования подобных феноменов и высших принципов морали может означать только то, что *игра беспредельна*.

Ф. Ницше, например, подметив внутреннюю противоречивость самих высших ценностей и высших моральных принципов, господствующих в европейской культуре, приходит к их полному отрицанию. Кант же, осознав и доказав несостоятельность рациональных доказательств бытия Бога, пришел к выводу о гносеологической несостоятельности, но моральной необходимости идеи Бога, которая, по его мнению, может противостоять моральному деструктивизму<sup>8</sup>. Два опыта осознания противоречия морали, два способа выхода из этого противоречия, свидетельствуют только о том, что поиск объективных и абсолютных критериев «добра» и «зла» — морали и аморальности заводит в тупик, выход из которого можно найти только на пути привнесения субъективизма, что собственно и делает Кант. Поэтому высшими ценностями можно считать то, что осознается, переживается субъектом как сакральный акт, как переживаются любовь, страх смерти; а нигилизм есть отсутствие *переживания высших ценностей*.

Отсутствие моральных границ — это позиция вседозволенности, позиция нигилизма, а можно сказать и *игрового отношения к морали*, таящего в себе полное разрушение системы ее норм и принципов, регулирующей не только и не столько поведение людей, сколько их мировосприятие и мироощущение. Такая позиция — это уничтожение в мире экзистенции феноменов, онтологически не допускающих в себя игру и противостоящих ей, к которым следует отнести все, что приобретает сакральный смысл. Тотальная игроизация жизни грозит самому существованию человечества, его выживанию, его стабильности, потому крайне важно всегда помнить народную мудрость «Играй, да не заигрывайся», которая наиболее верно отражает выводы о сущности и природе игры, сделанные в контексте новационного ее анализа.

---

<sup>8</sup> См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука; Основы метафизики нравственности; Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.). — Т. 4. — Ч. 1. — М., 1965.

---

Н. А. МИНКИНА,  
доктор философских наук

М. М. КОВАЛЬЗОН,  
кандидат философских наук

## К ВОПРОСУ О ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКЕ

**К**ОМПАРАТИВИСТИКА (от лат. *comparatus* — «сравнительный») представляет собой метод сравнительного анализа, с помощью которого являются тождество и различие реалий человеческой жизнедеятельности. Если исходить из гегелевского анализа отношений тождества как «одного» и «того же самого», различия как «одного» и «любого другого», противоположности как «одного» и «своего другого», то метод философской компаративистики предполагает увидеть «иное» как «свое иное» и в итоге увидеть «свое» как «иное свое».

Конечно, констатировать наличие или отсутствие чего-либо тождественного или различного — не задача философии, а задача конкретных наук. Действительно, методология сравнительного анализа достаточно хорошо разработана в гуманитарных науках — литературоведении, религиоведении, языкознании и т. п. «Наличие различного рода параллелей в различных областях человеческой жизнедеятельности давно стало объектом пристального внимания отдельных наук, но дело философии, поскольку она претендует на некое обобщение, видение целого, тотальности, — обосновать саму возможность подобных параллелей, показать их необходимость или хотя бы возможность»<sup>1</sup>

Философская компаративистика как метод сложилась недавно, а именно в 30—40-е годы XX века. Истоки компарати-

---

<sup>1</sup> Соколов Б. Г. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. — СПб., 1997. — С. 23.

вистики можно найти как в восточной, так и в западной философии. Так, в восточной философии, в частности в древнекитайской, основы компаративистики наиболее проработаны у поздних моистов. В западноевропейской традиции — у Аристотеля в его «Метафизике». Двадцатый век стянул весь мир отношениями взаимосвязи и взаимозависимости. Идет реальный процесс взаимопроникновения культур и типов миропонимания. Поэтому появилась реальная возможность для философского осмысления этих процессов и их сравнительного анализа.

Особое значение метод компаративистики приобретает при анализе тенденций развития двух типов цивилизаций — традиционалистской (восточной) и техногенной (западной, которая сегодня представлена не только странами Запада) цивилизаций. Совершенно очевидно, что ни один из этих типов не развивается (да и не может развиваться) автономно. Уже само подобное деление на два типа цивилизаций предполагает реализацию принципа различия. В настоящее время, когда происходит становление нового типа цивилизации, необходимо осознать, что это будет такой синтез восточной и западной типов цивилизаций, который приведет к возникновению качественно нового социума. Метод сравнительного анализа позволит выделить общее и особенное в двух типах цивилизаций. Для чего это нужно? Какую теоретическую и практическую значимость имеет результат такого анализа? Как хорошо известно, современный мир представляет собой систему биогеоценоз, в которую входят не только растительное сообщество, населяющий его животный мир, свойства атмосферы, водный режим и т. п. Человек как биологическое существо также входит в эту систему. Кроме того, своей производственной, научной деятельностью человек оказывает влияние на все элементы системы — биогеоценоз. На определенном этапе эта деятельность начала приобретать разрушительный характер, что привело к экологическому кризису. Речь идет прежде всего о техногенной цивилизации. В восточной цивилизации, где человек рассматривается в качестве части природы, будучи растворен в ней, его действия по отношению к природе минимальны. Западная цивилизация и ее культура, как показывает опыт истории, оказывает воздействие на восточную, традициона-

листскую, цивилизацию. Примеров можно привести множество. Это и Япония с ее реформами Мэйдзи, и Россия, начиная с реформ Петра и до современного реформирования страны.

Вместе с тем угроза экологического кризиса требует по-новому взглянуть на тот позитив, который несет традиционалистское общество. Это прежде всего отношение к природе, скорее созерцательное, чем преобразующее. Новый тип цивилизации потребует, по мнению В. С. Степина, «расширяющегося окультивирования природной среды», «созидания новых биогеоценозов, обеспечивающих необходимый уровень их разнообразия как условия устойчивости биосферы»<sup>2</sup>. Сравнительный анализ двух типов цивилизаций, их взаимовлияние и взаимопроникновение представляют собой такое проблемное поле, где метод компаративистики имеет существенный гносеологический потенциал, поскольку позволит двум типам миропонимания найти общие основания для сравнения и взаимопонимания.

Первая конференция по проблеме «Восток — Запад» была проведена в 1939 году, а с 1951 года начал выходить в США в Гавайском университете журнал «Философия Востока и Запада»; философская компаративистика — молодая наука. Она и не могла возникнуть до установления тесных контактов между различными философскими системами, какими являются философия Востока и философия Запада.

Существенный вклад в разработку и концептуализацию философской компаративистики внесли крупный французский философ и филолог известный ориенталист Поль Массон-Урсель и индийский философ Пулл Тирупати Раджу.

В своей фундаментальной работе «Введение в сравнительную философию», излагающей исходные положения философской компаративистики, П. Т. Раджу писал: «Философская компаративистика — молодая наука. Она не могла возникнуть до установления тесных контактов между различными традициями в философии, В настоящее время Восток и Запад вошли в контакт друг с другом в беспрецедентных масштабах и нуждаются в более глубоком понимании друг

---

<sup>2</sup> Степин В. С. Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. — 2006. — № 2. — С. 23—24.

друга. Эта потребность является уже не вопросом интеллектуальной любознательности, а делом жизни»<sup>3</sup>.

П. Т. Раджу зафиксировал и прокомментировал такие важные грани, как сопоставление философских традиций, постановка и решение таких сквозных проблем всемирной философии, как бытие, человек, познание и самопознание, ценности и др. Все это позволило Раджу определить цель философской компаративистики следующим образом: «Это такой культурный синтез, который подразумевает не господство, а развитие, не навязывание, а усвоение, не сужение мировоззрения, а его расширение, не ограничение, а всесторонний расцвет жизни»<sup>4</sup>. Такие компаративистские приемы, как сравнение, сопоставление, диалог, полилог, аналогия, параллелизм, интерпретация, интеграция, способствуют реализации указанной Раджу цели.

Европейцы также достаточно давно пытались осмыслить и прокомментировать восточную культуру. Осмысление восточной культуры европейцами имеет достаточно глубокую историю. Уже в XVIII веке мыслители Просвещения затрагивали в своих трудах тему Востока. Здесь имело место как восхищение культурой Востока (Лейбниц, Вольтер), так и ее неприятие (Монтескье, Руссо). Однако сторонники обоих направлений подчеркивали ценность восточной культуры и ее влияние на западную культуру и философию. Позднее Гете в своей работе «Западно-восточный диван», написанной в 1819 году, говорит о возможности и синтезе культур Востока и Запада, особое внимание уделяя влиянию Индии на религию и философию Индии.

Большой интерес к Востоку, в частности к буддизму, проявлял Шопенгауэр. В русской философии середины XIX — начала XX века дихотомия «Восток — Запад» рассматривалась с точки зрения проблемы исторических судеб и путей развития России. Это прежде всего размышления П. Я. Чаадаева, Н. Г. Чернышевского, Н. А. Бердяева, а также В. С. Соловьева, который возлагал надежды на великий гений русского народа, способного, по его мнению, снять противоречия между западным и восточным типами миропонимания.

<sup>3</sup> *Raju R. Introduction to Comparative Philosophy.* — Lincoln, 1962. — P. 5.

<sup>4</sup> *Ibid.* — P. 288.

Особое направление представляет собой попытка Е. П. Блаватской истолковать восточные традиции с западной точки зрения, которая претендовала на синтез философии, религии и науки в форме теософского учения.

Таким образом, взаимный интерес культур Востока и Запада начался достаточно давно, и имеются серьезные наработки в этом направлении.

Предметом философской компаративистики являются типы мышления и типы менталитета, типы мировоззрений, типы рациональности и иррациональности, сущности и содержательные характеристики различных философских, религиозных, этических учений и культур, понимание сущности человека и его самосовершенствования.

Анализ компаративистики, в частности специфики философской компаративистики, с необходимостью выводит нас на проблему социокультурной коммуникации. Коммуникация предполагает условия, которые должны быть выполнены, чтобы двое говорящих могли, по выражению Хабермаса, «сообщаться». Философская компаративистика в таком случае должна стать основанием для со-общения в рамках социокультурной коммуникации. Как подчеркивал К. Ясперс, коммуникация это процесс общения, в котором собственное Я действительно становится самим собой благодаря тому, что оно обнаруживает себя в другом. При таком подходе коммуникация — это вопрос о существовании диалога, о путях к пониманию различных философских культур, это диалог-спор, когда обе стороны в процессе спора «поднимают», возвышают друг друга. В таком понимании условиями диалога и коммуникации являются понимание, истолкование и интерпретация себя и другого.

Метод философской компаративистики, опираясь на данные конкретных наук, ставит своей задачей выявить и объединить как ценностные различия, так и единство, проявляющееся в культуре, религии, философии и т. п. Общеизвестно, что у каждого народа есть свои специфические черты, особый дух народа, психология, национальное самосознание. При этом люди часто не задумываются над этим, они просто так живут. Взгляд на чужую культуру не может строиться по схеме «субъект — объект», «лучше — хуже», «правильно — неправильно». Философская компаративистика дает возмож-



ность сохранить тождественность и различие сравниваемых явлений.

Попытаемся коротко сформулировать сущность метода философской компаративистики.

Во-первых, видимо, необходимо выявить повторяющиеся связи и понять их обусловленность, получившие выражение в разных научных, культурных и философских парадигмах. Это позволит понять закономерности, материальные и социокультурные детерминанты возникновения различных философских систем. Специфика философской компаративистики заключается в том, что этот метод не просто представляет собой способ выявления тождественного и различного как доказательство, а имеет гносеологический потенциал в постижении сущностных оснований мира и человека, выявляющий механизмы функционирования всей культуры как единой системы, позволяющий выйти за пределы всех культурных различий к сущностному, сокровенному бытию.

«Диалог культур — это познание иной культуры через свою, а своей через другую путем интерпретации и адаптации этих культур друг к другу в условиях смыслового несовпадения большей части обеих»<sup>5</sup>. Постигая другую культуру, мы понимаем ценность и своеобразие собственной культуры. Вместе с тем мы можем выявить повторяющиеся связи и отношения, то есть вывести некоторые закономерности.

Во-вторых, установить различия способов выражения этой обусловленности. В качестве примера можно рассмотреть способы формирования понятий в западной и восточной философии, их корреляцию, поиски эквивалентов. Хорошо известно, что способом познания мира в западноевропейской философии является рационализм с его научным аппаратом — субъект, объект познания, законы, категории и т. п. И вообще западноевропейский философский глоссарий существенным образом отличается от восточного мировоззрения, способом выражения которого являются образы, жизненное чувствование, интуиция. Гегель в своих лекциях по истории философии и религии говорит о необходимости концептуального

---

<sup>5</sup> *Мионов В. В.* Коммуникационное пространство как фактор трансформации современной культуры и философии // *Вопросы философии.* — 2006. — № 2. — С. 35.

осмысления восточной культуры, религии и философии в западных понятиях. Правда, Гегель представляет Восток как низшую ступень в объективно-закономерном, поступательном движении к абсолютной истине.

В-третьих, философская компаративистика требует обозначить те проблемы, которые присутствуют в различных типах миропонимания и являются смысложизненными для человека на всех этапах его развития во всех религиозных, философских системах. Такими проблемами могут быть картина мира, философия человека, ментальность, религия и т. п. Так, опираясь на данные культурной антропологии, социологии можно конструировать тип, к примеру, американского, китайского или российского студента, интеллигента-иммигранта и т. п. Дальнейший анализ позволит сравнить выявленные типы с соответствующими конструкциями социальных типов, представленных в других народах, что позволит описать специфические культурные черты отличающие поведение данных групп.

В-четвертых, философская компаративистика должна строиться на основе обобщения данных конкретных наук. Поскольку речь идет именно о философской компаративистике, то мы исходим из того, что особенность философского знания состоит в том, что философия не изучает саму реальность. С точки зрения методологии, философия на основе осмысления и обобщения данных конкретных наук, вырабатывает и анализирует вторичные понятия, с помощью которых изучаемое явление может быть понято и объяснено. Философский подход позволяет вывести знание о предмете на качественно новый уровень и проникнуть в сущность явлений, процессов, предметов исследования. Поэтому философская компаративистика должна опираться на данные конкретных наук и сравнительный анализ тех или иных феноменов, полученный в рамках этих наук. Так, компаративистский подход при изучении ментальности, национального характера требует достаточно большого конкретно-научного материала из области этнологии, истории, исторической психологии, культурологии, этики, который требует философского осмысления и обобщения.

В-пятых, метод философской компаративистики имеет достаточно большой гносеологический потенциал при анали-

зе как по вертикали, когда проводится сравнительный анализ того или иного социального феномена в процессе его исторического развития, так и по горизонтали, когда сравниваются различные ценностные компоненты, наличествующие в параллельных временных интервалах в разных социумах. Второй подход позволяет обнаружить различные социокультурные или природные детерминанты, которые обуславливают вариативность анализируемых феноменов. Но особый интерес представляет компаративистский анализ, назовем его перекрестным, когда проводится сравнительный анализ одних и тех же социальных феноменов в разных социумах и в разных временных интервалах. Так, поиски теоретических источников современных эзотерических направлений в рамках религиозного неомодернизма позволяет обнаружить их истоки как в восточной, так и в западной философии. С точки зрения содержательной характеристики, различные нетрадиционные религии — теософия, антропософия, Агни-Йога, учение Бейли, многочисленные движения «New Age» — независимо от западного или восточного фактора имеют общую проблематику, суть которой можно определить как духовное единство всего человечества, необходимость синтеза религии, философии и науки. Важнейшей задачей провозглашается нравственное самосовершенствование человека. А теософия Блаватской есть отражение в европейской культуре древневосточного мировоззрения, для которого четкое деление духовной деятельности на науку, религию и философию абсурдно и даже невозможно. Поэтому подобное объединение, возможное в границах восточных религий, по мнению Блаватской, поможет Западу обрести истину.

Для компаративистского анализа особый интерес представляют самые различные философские системы. К примеру, если мы обратимся к китайскому буддизму и американскому протестантизму, то, на первый взгляд, может показаться, что китайский буддизм мало общего имеет с американским протестантизмом. Однако в 70—90-е годы XX столетия происходит интересное явление в мировой философии. Коротко его можно охарактеризовать следующим образом: это период открытия китайской философии западному миру. И в современной литературе появились такие понятия, как «протестантский буддизм», «буддийская реформация», «ки-

тайский прагматизм» и т. п. В американской философии возникло новое направление — «бостонское конфуцианство»<sup>6</sup>. Во многих странах Запада, в США все большее распространение получают даосские практики, эзотерическая йога.

Нельзя не заметить некоторой созвучности идей, характерных, к примеру, как для буддизма, так и для протестантизма. Выделение человека на первый план, возможность личного спасения и равные шансы у всех людей, интерес к внутреннему миру, психологическое самопогружение, антиригуализм, неприятие метафизики, религиозный прагматизм.

Компаративистский анализ китайского буддизма и американского протестантизма позволит предельно точно сформулировать проблему культурного диалога и выработать философский инструментарий для его проведения. Анализ обозначенной проблемы будет результативным, если ее рассматривать с учетом специфики китайской парадигмы мира и природы человека и понимания мира и человека в протестантской традиции.

Если взять один из аспектов этих двух философских направлений — проблему самосовершенствования человека, в том числе нравственного, то можно обнаружить совершенно очевидные параллели.

Казалось бы, что большую нравственную нагрузку в китайской философии несет конфуцианство. Вся философия Кун-цзы построена на моральном долге, почитании предков и уважении к старшим, а в буддизме — на открытии в себе природы Будды, поэтому нравственная проблема как таковая не выделяется явным образом. Однако человек, стремящийся стать Буддой, не может быть «дурным». «Если она (т. е. ваша собственная природа) содержит в себе дурную активность, значит, вы являетесь живыми существами. Если она содержит благую активность, значит вы являетесь Буддами»<sup>7</sup>.

И в буддизме, и в протестантизме нравственное содержание выступает на первый план. По существу целью боевых искусств являются не столько совершенствование тела и раз-

<sup>6</sup> См.: Степанянц М. Т. Восточные традиции и современность // История философии: Запад — Россия — Восток. — Кн. 3. — М., 1998.

<sup>7</sup> Буддизм и культурно-психологические традиции народов Востока. — Новосибирск. 1990. — С. 27.

витие физических способностей, сколько духовное очищение, воспитание бесстрашия и решительности.

Конечно, этим не ограничивается общность христианского и буддийского подходов к миру и человеку. Хотелось бы привести один пример, который позволит перейти к обозначенной проблеме нравственного самосовершенствования личности. Рассказывают, что однажды знаменитый японский военачальник и поэт Датэ Масамунэ задумал найти нового настоятеля для фамильного дзенского храма. Кандидатура ему вскоре была представлена. Масамунэ пригласил к себе в замок монаха по имени Рин-ан. Когда монах явился, никто не вышел ему навстречу. В полном одиночестве он шел по залам и коридорам, наконец толкнул последнюю закрытую дверь и увидел хозяина. Князь Масамунэ стоял на пороге, занеся над монахом меч. «Что скажешь в этот миг между жизнью и смертью?» — грозно спросил князь. Не теряя времени, монах нырнул под руку Масамунэ, обхватил его за талию и так тряхнул, что тот опустил меч от неожиданности и боли. «Опасные шутки ты шутишь», — заметил Масамунэ, слегка оправившись после шока. «Ох уж эта ваша гордыня!» — ответил монах.

Как не вспомнить, что именно гордыня лежит в основе семи смертных грехов христианства, обоснование которым дал один из отцов церкви Григорий Великий. И именно из гордыни проистекают все остальные грехи.

*Самосовершенствование человека также свойственно обеим культурам. В Китае это не сводилось лишь к комплексу средств, направленных на укрепление здоровья, физической культуры и красоты, так как это не считалось главным для совершенного человека. Под совершенством человека понималось физическое, интеллектуальное и (моральное) духовное. И человек не назывался совершенномудрым, если не обладал хотя бы одним из указанных достоинств.*

Самосовершенствование, с точки зрения китайского буддизма, включает в себя следующие моменты. Достижение состояния Будды через просветление, что означает следование собственной природе, всматривание в себя. Поскольку с внешним миром нас связывают страсти, то их надо преодолеть с помощью мудрости. Ядром внезапного просветления являются «не-думание» и «не-мыслие», чему способствуют

гун-ани и т. п., вызывающие интуитивное «просветление» или «озарение» при попытках постичь скрытый смысл текста.

В современном протестантизме, американском в частности, предметом анализа является не трансцендентное, а по-сторонний мир. Бог в лице Иисуса Христа как образец нравственной личности. При таком понимании быть нравственным означает следовать заповедям Иисуса Христа. Только божественное откровение, считает Р. Нибур, может помочь постичь противоречивость человеческой природы. С помощью разума человек не может выбраться из трагической антиномии своего бытия.

«Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», — так выразил Иисус Христос проблему нравственно-го самосовершенствования человека.

Исходный тезис рассуждений Нибура: сущность человека иррационалистична, следовательно, и форма его самосознания должна быть также иррационалистичной, то есть религиозной.

«Гордость — форма эгоизма, которой соблазняются души тех, кто выгодно отгиается от толпы своими знаниями и достижениями, так что они забывают о своей человеческой общности и своем ничтожестве в глазах Бога»<sup>8</sup>.

Таким образом, источник греха не в том, чем человек является, а в том, кем он хочет быть. Грех в эгоцентричности и самомнении человека. Нибур обосновывает тезис: христианство — это не просто закон любви. Христианство — это такая форма религии, которая определяет всю полноту человеческого существования не только с точки зрения окончательной нормы поведения, выраженной законом любви, но также и с точки зрения человеческой греховности. «Христианство признает, что тот самый человек, который может обрести свое истинное “Я” лишь путем неустанного стремления достичь самореализации вне самого себя, в то же время неизбежно поражен грехом неустанного стремления сделать свое частичное и мелкое “Я” истинным смыслом существования»<sup>9</sup>.

Религия, с его точки зрения, не должна подменять веру в бога верой в человека. Если мы верим в то, что люди не любят друг друга совершенной любовью только потому, что

<sup>8</sup> Human Nature and Its Communities. — New York, 1965. — С. 41.

<sup>9</sup> Социально-политическое измерение христианства. — М., 1991. — С. 142.

проповедь закона была недостаточно убедительной, это означает, что мы верим в то, что не соответствует действительности. Человек всегда остается трагической фигурой. И в конце всех своих нравственных исканий он нуждается в божественной милости не меньше, чем в начале. Человек не может выйти самостоятельно из ситуации «самоотчуждения».

Нибур считает, что попытки обнаружить в глубине человеческой души добрую основу несостоятельны. Попытки отделить универсально-рациональное в человеке от всего случайного также несостоятельны, как невозможно развить некий универсально-мистический элемент в глубинах человеческого сознания. Такие попытки, по мнению Нибура, не соответствуют ни новозаветному взгляду на природу человека, ни человеческому опыту.

Естественно возникает вопрос о том, можно ли вообще говорить о нравственном совершенствовании человека в концепции Нибура или человек, являясь греховным существом, остается брошенным в этом мире со всеми своими проблемами и нравственными исканиями? И Нибур прямо отвечает на этот вопрос: «Глубоко проникая в человеческую природу, христианская вера видит во всей истории человечества его виновность, от которой никто не может его освободить, кроме божественной благодати»<sup>10</sup>. Божественная благодать, как известно, это особая сила, которая дается человеку для преодоления греховности. Следовательно, не на основе построения некоей абстрактной модели нравственного совершенства Нибур видит перспективу развития человека, а лишь в единении с Богом.

Нравственные характеристики человека в принципе невозможно познать с помощью науки, а можно — только на основе интроспекции. Только с помощью самонаблюдения, погружаясь в себя, можно полностью выявить возможности добра и зла. В чужом поступке нравственное содержание не раскрывается, а постигается оно только исходя из собственного интроспективного опыта субъекта.

Таким образом, разум и сознание не являются орудиями добра и проявления божественного начала. И, как следствие такого понимания, современные протестанты, в частности

<sup>10</sup> Там же. — С. 158.

Р. Нибур и П. Тиллих, апеллируют к иррациональному, к экзистенциальным характеристикам личности.

Главную задачу христианства Тиллих видит в обновлении внутреннего мира человека. Примирение, преобразование сознания, самосовершенствование человека — вот подлинная сущность христианства. А совершенствование человека приведет к преобразованию, созданию более совершенного общества.

В работе «Динамика веры» Тиллих соотносит два понятия — святость и нравственное самосовершенствование — в связи с динамикой веры. «Вера — это состояние предельной заинтересованности: динамика веры — это динамика предельного интереса»<sup>11</sup>.

При этом вера как предельный интерес — это акт всей личности как целого, наиболее центрированная часть человеческой души. Там, где присутствует вера, присутствует, как пишет Тиллих, «осознание святости». При этом совершенно недопустимо отождествлять святость с нравственным совершенством, как это характерно, подчеркивает Тиллих, для некоторых протестантских групп. Причины подобного отождествления он видит в том, что изначально святым называлось то, что отделялось от обычного вещественного и опытного порядка. Именно поэтому святые места всегда обособлены. Таинственный характер святого делает двусмысленным всякие способы человеческого опыта святого. Но святое может проявлять себя и творчески, и разрушительно. Эту двусмысленность теолог называет божественно-демонической. При этом божественное — это победа творческой способности над разрушительной. А демоническое, соответственно, — победа разрушительной стороны святого над творческой. Именно здесь кроется причина отождествления святости и нравственного совершенства. Святое предшествует, по такой логике, альтернативе добра и зла. Оно божественное и демоническое одновременно. Поэтому наш предельный интерес может и разрушить, и исцелить нас. Но мы не можем избавиться от него, то есть от веры.

Такое обоснование не является новым. Корни его восходят к идее нравственной теодицеи Августина Блаженного.

<sup>11</sup> Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. — М., 1995. — С. 133.



Созвучное обоснование мы находим и у Николая Бердяева в его концепции «Ungrund», то есть «Ничто», которое предшествует и Богу, и свободе.

Таким образом, нравственное совершенство — это творческое начало святого. Тиллих выделяет два главных элемента, составляющих опыт святого. Первый — это присутствие святого здесь и сейчас. «Оно освящает место и реальность своего явления. Оно охватывает душу своей устрашающей и очаровывающей силой. Оно врывается в повседневную реальность, потрясает ее и направляет ее вне самой себя экстатическим образом. Оно диктует правила, по которым к нему можно приблизиться. Чтобы вообще быть пережитым, святое должно присутствовать и ощущаться как присутствующее<sup>12</sup>.

Второй элемент всякого опыта святого — это суд над всем сущим. «Оно требует личной и публичной святости в смысле справедливости и любви. Наш предельный интерес представляет то, что мы сущностно есть и, следовательно, то, чем мы должны стать. Он противостоит нам и поддерживает нас в качестве закона нашего бытия. Святость, лишённую способности приказывать, чем нам следует быть, невозможно обрести в опыте<sup>13</sup>. Первый элемент опыта святого Тиллих называет святостью сущего, второй — святостью должного. Первый — онтологический тип, второй — нравственный. Эти два типа и определяют динамику веры. Они присутствуют в любом акте веры, но господствует всегда один из них. Человек — существо конечное. Веру же интересуют предельное и его адекватное выражение. «Вера человека неадекватна, если все его существование определено чем-то меньшим предельного. Следовательно, человек должен всегда стараться выйти за границы своей конечности и достичь то, что никогда невозможно достичь, — само предельное<sup>14</sup>.

Таким образом, выход человека за пределы своей конечности, стремление достичь предельного, преодолеть разрыв между должным и сущим — в этом суть тиллиховского понимания нравственного совершенствования.

---

<sup>12</sup> Там же. — С. 169.

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же. — С. 171.

Как видим, и Нибур, и Тиллих считают главной задачей христианина преобразование внутреннего мира человека, единение с Богом.

На примере анализа проблемы нравственного самосовершенствования человека в концепциях Нибура и Тиллиха мы можем сделать следующие выводы, которые в самом общем виде характерны для американского протестантизма и вместе с тем коррелируют с принципами нравственного самосовершенствования в китайском буддизме.

Подлинной сущностью христианства, по мнению анализируемых представителей американского протестантизма является обновление внутреннего мира человека, самосовершенствование. Вместе с тем самосовершенствование человека приведет к преобразованию, созданию более совершенного общества. И Тиллих, и Нибур считают, что нет и не может быть какой-то теоретической модели нравственного самосовершенствования личности. Перспектива развития человека лишь в единении с Богом. И, наконец, способом самосовершенствования является интроспективный опыт, погруженность в себя.

Таковы очевидные параллели, которые напрашиваются в результате анализа китайского буддизма, имеющего многовековую историю, и современного американского протестантизма. Выявление причин указанных параллелей требует более детальной проработки как метода философской компаративистики, так и дальнейшего изучения сущности указанных философских систем.

Характерно, что природа человека и его самосовершенствования является центральной и в теософской доктрине. Так, А. Безант отдавала предпочтение восточным учениям, особенно индуизму («Древняя мудрость», «Комментарии к Бхагавад-Гите», «Законы высшей жизни»). Но, понимая, что для успеха теософии нужно обратить внимание на западные религиозные традиции, написала книгу «Эзотерическое христианство, или Малые мистерии». Главная задача христианства Безант видится в этическом очищении внутреннего мира человека. Следовательно, не на основе эволюции умственных способностей и построения рациональных моделей нравственного совершенствования Безант видит духовную эволюцию человека, а через приобщение и рождение внутри чело-

века Христа. В качестве способа самосовершенствования у Безант выступает самонаблюдение, погруженность в себя. Она отмечает, что духовное развитие человека определяется не тем, что он делает, а тем, как он это делает. Другими словами, условие духовного роста человека заключается не во внешних обстоятельствах, а во внутреннем отношении человека к ним. С помощью самонаблюдения человек может выявлять возможности добра и зла, встречающихся в трудностях жизни. «Так можем мы измерять наш внутренний рост, наблюдая, что преобладает в нашей жизни: себялюбие или самопожертвование»<sup>15</sup>. Как видим, по существу предлагается синтез восточного и западного подходов к сущности человека.

В качестве способа преобразования низшей природы человека предлагается интроспекция, самонаблюдение.

Таким образом, антропологические и этические концепции современной протестантской традиции П. Тиллиха и Р. Нибура и теософской доктрины А. Безант, характерной для религиозного неомодернизма, можно сделать следующие общие выводы.

И в философско-теологических концепциях Тиллиха и Нибура, и в учении Безант нравственная проблематика является одной из ключевых. Главной темой современной протестантской традиции стали проблема обновления внутреннего, духовного мира человека, представление о нравственной личности и понятие греха. В теософской доктрине, включающей в себя западный и восточный подходы к человеку, постулируется достижение истинной духовной идентичности путем трансформации сознания. Предполагается прохождение определенных этапов (посвящений) на пути восхождения к высшему началу. Однако человек, стремящийся изменить свое сознание, должен начать с нравственного преображения.

И в философско-теологических концепциях Тиллиха и Нибура, и в учении Безант нравственные характеристики человека постигаются с помощью интроспекции, самонаблюдения. В протестантской традиции процесс самосовершенствования приведет к единению с Богом. В представлениях Безант самосовершенствование человека предполагает достижение высших ступеней своего духовного «Я» через обретение оп-

---

<sup>15</sup> Там же. — С. 117.

ределенных нравственных качеств. Для внутреннего духовного роста необходимо погружаться, всматриваться в себя.

В трудах Тиллиха, Нибура выявляется неодобрительное отношение к всевозможным проявлениям внешнего формализма (доктринально-концептуального, культово-ритуального и нормативно-поведенческого). И в отношении учения Безант также можно утверждать о ее подчеркнuto отрицательной оценке формального ритуализма современной церкви.

Таким образом, сама реальность, те процессы, которые характерны сегодня как для Востока, так и для Запада, требуют разработки метода философской компаративистики, с помощью которого можно проанализировать новую социальную реальность. Компаративистика может стать рациональным инструментом в развитии философского диалога «Восток — Запад». Она нацелена на выход за пределы культурных различий и поиск универсальности человеческой экзистенции и единства человеческого духа.

Проведенный сравнительный анализ, как по вертикали, так и по горизонтали, позволяет сделать вывод о том, что философская компаративистика представляет собой метод сравнительного анализа, основной целью которого является выявление и объединение на основе данных конкретных наук как ценностных различий, так и единства различных социальных феноменов.

---

Л. Е. ЯКОВЛЕВА,  
*доктор философских наук*

## ИСПАНСКАЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ: ПРОБЛЕМА СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

**П**РЕДМЕТОМ данного исследования является сопоставление двух различных национальных философских традиций — русской и испанской, конкретизируется на примере двух наиболее репрезентативных для данных традиций в XX веке философов — Х. Субири (1898—1983) и С. Л. Франка (1877—1950). Оба философа предлагают поразительную по своему сходству новую трактовку «реальности» на фоне отсутствия личных контактов и какого-либо диалога между русским и испанским мыслителем.

Национальная философская традиция — это типологическое понятие, конструируемое методом последовательной содержательной экспликации наиболее существенных исходных установок национального мировоззрения и способов их передачи в эволюции философской мысли. К числу основных параметров Национальной философской традиции, задающих связь между различными ее этапами, можно отнести инвариантные философские идеи, философемы, темы, установки; эпистемологический статус философского познания; общую картину мира, соотношенную с языковой картиной мира данного народа и определенную для каждого сообщества иерархию социальных ценностей. Введение этого понятия в методологию социально-философского исследования позволяет конкретизировать представление о мировой философии как диалоге различных Национальных философских традиций, выявить их интегративную роль в различных культурах. Ведь именно Национальная философская традиция задает параметры отношения к философским традициям

других народов, к освоению достижений других философских культур<sup>1</sup>.

Спецификой исторического развития Испании и России являются *синтетический* характер культур, *раздвоенность* национальной жизни, *многоуровневый* характер идентичности, особые представления о своей *исторической миссии*<sup>2</sup>, что позволяет найти достаточные основания для выявления сходных черт в философском развитии Испании и России в XX веке. К их числу относятся длительное забвение значительной части истории отечественной философии, выполнение литературой информативной, интегрирующей и стимулирующей национальное сознание функции, обостренный интерес к философско-историческим и метафизическим проблемам.

А исследование связи Национальной философской традиции с культурным субстратом общества — религией — позволяет выявить специфику в осуществляемом русским и испанским философами поиске новой метафизики.

Реальность в понимании С. Л. Франка является предельно широким понятием, включающим в себя и мировое бытие, или действительность, и сверхвременное, «идеальное» бытие. Реальность — многослойна, и ее наиболее глубинный слой не выступает для нас в виде обладающих определенным содержанием объектов, на которые направлена наша мысль, а мы «имеем его на тот лад, что как-то сами нашим внутренним существом сопринадлежим к нему»<sup>3</sup>. Франк указывает на необходимость особой познавательной установки для проникновения в глубинные слои реальности, называемой им «первичным типом знания», «живым знанием или знанием-жизнью», которое выступает как «знание, рождающееся в нас и вынашиваемое нами в глубине *жизненного* опыта, — знание, в котором как-то соучаствует все наше внутреннее существо»<sup>4</sup>. Непосредственно доступный слой первичной, непосредст-

---

<sup>1</sup> См.: Соколов А. В., Яковлева Л. Е. Национальная философия и взаимодействие философских традиций // Вестник Моск. ун-та. — Серия 7. Философия. — 2003. — № 6. — С. 34—53.

<sup>2</sup> См.: Яковлева Л. Е. Испанская философская традиция в XX веке: социокультурный анализ. — М., 2003.

<sup>3</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. — М., 1997. — С. 220.

<sup>4</sup> Там же. — С. 221.

венной, самораскрывающейся реальности С. Л. Франк называет реальностью внутренней жизни личности.

Реальность как всеобъемлющее единство все содержит в себе, в том числе и отрицание, так как не может ничего быть вне этого всеобъемлющего единства. Непостижимость реальности С. Л. Франк связывает не с ее иррациональным характером, а с ее сверхлогической конкретностью. Именно конкретная, самодовлеющая полнота реальности препятствует ее понятийному постижению, стремящемуся уловить ее отвлеченное частное содержание через отличие от другого частного содержания. Философию С. Л. Франк определяет как «рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли»<sup>5</sup>, способное уловить не только непостижимое существо этой реальности, но и многообразие ее структуры. С. Л. Франк, как и Х. Сублири, подчеркивает двойственный, сверхлогичный характер первичной реальности, который выражается в том, что она выступает «и как нечто, отличное от всех частных, определенных содержаний, и как нечто, их объемлющее и пронизывающее»<sup>6</sup>. Важнейшей характеристикой этой реальности является момент трансцендирования, выхода за пределы самой себя. «Реальность есть не экстенсивное целое, — не целое, лишь извне объединяющее все в себе, а единство, изнутри так проникающее свои части, что оно — в большей или меньшей мере — присутствует как целое, т. е. в своем подлинном существе в каждой из них. Именно на основе реальности как таковой, все частное и единичное обретает свою собственную реальность. Ибо иметь свою собственную реальность — и значит не что иное, как быть — в большей или меньшей мере — *соучастником* (курсив мой. — Л. Я.) реальности, как таковой, т. е. обретать ее первичность, ее самодовление и самоутвержденность»<sup>7</sup>.

С. Л. Франк вводит понятие метафизической структуры личного бытия как сверхиндивидуальной основы индивидуального бытия, «в которой открывается, что личность, “я”, по существу, есть не что иное, как член некоторого соборного многоединства, соучастник “мы”»<sup>8</sup>. В способности само-

<sup>5</sup> Там же. — С. 253.

<sup>6</sup> Там же. — С. 255.

<sup>7</sup> Там же. — С. 259.

<sup>8</sup> Там же. — С. 275.

раскрытия себя в форме «ты» С. Л. Франк видит характерную черту реальности, отличающую ее от объективной действительности.

Таким образом, С. Л. Франк утверждает, в противовес новременной субъектно-объектной парадигме и отождествлению реальности и объективной действительности, многослойность реальности, наличие степеней реальности или качественно различных форм бытия. Реальность как динамическое, творческое, трансцендирующее начало непосредственно обнаруживается, по С. Л. Франку, в опыте *красоты, общения, нравственной жизни*. Отметим, что выделение эстетической, коммунальной и нравственной составляющих жизни релевантно тем чертам, которые, по мнению некоторых исследователей, присущи общероссийскому национальному характеру<sup>9</sup>, и архетипическим чертам православной религиозности.

Русский философ предпочитает слово «реальность» слову «бытие», потому что «под бытием обычно принято разуметь нечто, противопоставляемое “становлению” как готовое и в этом смысле неподвижное и фиксированное»<sup>10</sup>, а реальность есть живое единство «этого и иного», творчества и завершенности, становления и вечности. Момент творчества столь же первично-изначален в реальности, как и момент завершенной актуальности. С. Л. Франк подчеркивает творческий характер реальности, присущее ей самотворчество. К сверхлогическому существу реальности неприменимо категориальное различие между субъектом (носителем реальности) и субстанцией (истекающей из субъекта активности). Актуальная полнота реальности состоит в ее самотворчестве, изначальной творческой активности.

При этом понятие реальности в философском учении С. Л. Франка не отождествляется с понятием Бога. Общая реальность, «в отрешенности от истекающей от первоисточника Божественной основы, т. е. в качестве бесформенной динамической потенциальности, есть стихия темная, разрушительная, динамическая»<sup>11</sup>. Если Бог выступает как единство потенциальности и актуальности, как свобода самоосуше-

<sup>9</sup> Шаповалов В. Ф. Россисведские. — М., 2001. — С. 369, 432—433, 447.

<sup>10</sup> Франк С. Л. Реальность и человек. — С. 286.

<sup>11</sup> Там же. — С. 380.



ствления, самоопределения, то реальность — является чистой потенциальностью, незавершенностью, готовностью ко всему. Человек же не только связан с Богом через личный центр своей душевной жизни, который таит в себе божественное начало, но он соприкасается с общей реальностью и испытывает воздействие ее сил на всем протяжении своих очертаний. С. Л. Франк формулирует закономерность человеческого бытия: ослабление связи личности — центральной инстанции душевной жизни — с Богом как первоисточником реальности ведет к трансформации реальности как творческой активности в бесформенную стихию чистой потенциальности, разрушительного динамизма, начало «чистой безосновности». Подлинная свобода человека как свобода самоосуществления личности и низшая свобода, понимаемая как безосновная спонтанность, не являются, по Франку, двумя разнородными началами, они сосуществуют, хотя и в неслиянном, но и в нераздельном единстве человеческой души как спонтанного динамического существа. Хаотическая спонтанность человека является вырождением его творческой свободы самоосуществления; безосновное своеволие, мнимо сущее, самочинное «я» — причина рабства и греховности человека. «Первородный грех есть факт отрыва личности от ее богосродного корня и превращения ее в мнимосамоутвержденное “я”»<sup>12</sup>.

Каким же образом осуществляется познание реальности? С. Л. Франк рассматривает содержание предметного знания как тождественное предметному бытию, а индивидуальное сознание как субъективное освещение всеобъемлющего и всеозаряющего абсолютного знания, то есть особый род бытия самой же объективной «вселенной». Человеческое бытие трактуется им как целостное мирозерцание или жизнечувствие («художественно-целостное единство мысли и переживания, созерцания и действительности»), опирающееся на единство личности, ее объективное, надиндивидуальное значение, творческий смысл. Бесконечность познающего разума и бесконечность предметного бытия соприкасаются через внутреннюю духовную жизнь личности. Переживание как определенный характер внутреннего бытия личности обладает сверхиндивидуально-объективной стороной, то есть является

<sup>12</sup> Там же. — С. 384.

укорененным во всеобъемлющем единстве абсолютного бытия. Таким образом, по Франку, душевная жизнь и субъективна (потенциальность и стихийность как ее низшие черты по сравнению с абсолютным бытием), и объективна, поскольку является «формой абсолютного бытия и, в качестве таковой, изнутри, в своем собственном существе объединена со всем бесконечным богатством объективного бытия, вырастающим на почве абсолютного всеединства. «Переживать, “чувствовать”... это значит вместе с тем *быть во всем*, быть изнутри погруженным в бесконечный океан самого бытия, т. е. значит *переживать и все остальное на свете*»<sup>13</sup>. Переживание есть духовное состояние как единство жизни и знания. Незамкнутость, транссубъективность душевной жизни человека позволяют объяснить необъяснимый с точки зрения эмпирической психологии факт общения и непосредственной практически-жизненной связи между людьми. Любовь не только ослепляет, но и озаряет, раскрывает недоступные рассудку (чистому, отрешенному от душевной жизни предметному сознанию) глубины бытия.

Введение С. Л. Франком в гносеологию нового понятия «переживания реальности» как единства жизни и знания является своеобразным проявлением присущего отечественному философскому мышлению стремления преодолеть крайности рационализма и иррационализма.

Одной из главных целей создания философского учения Х. Субири была попытка разрешить противоречия, пронизывающие западную философскую традицию, отдав дань истине каждого из полюсов, — между идеализмом и реализмом, между чувством и разумом, наукой и метафизикой, скептицизмом и догматизмом, индивидуализмом и коллективизмом<sup>14</sup>. Постановка подобной цели вполне коррелирует с общей тенденцией испанской национальной традиции к эклектическому объединению науки, философии и религии, мистицизма и рационализма, жизни и разума.

Ось философской рефлексии Х. Субири, как и у С. Л. Франка, составляет понятие реальности, исходя из новой трактов-

<sup>13</sup> Там же. — С. 169.

<sup>14</sup> *Vegas X. M.* Радикальный реализм Хавьера Субири // *Verbum*. — Вып. 5: Образы культуры и стили мышления: иберийский опыт. — СПб., 2001. — С. 118.

ки которой, он стремится разрешить апорию реализма — идеализма и эмпиризма — рационализма. Эта цель — «рефлексии реальности как таковой» — была поставлена Субири уже в его первой крупной работе «Природа, История, Бог» и последовательно реализовывалась во всех его последующих работах, включая изданную посмертно работу «Человек и Бог» (1984). Работа «Человек и Бог» состоит из трех частей, первая из которых была полностью подготовлена к публикации самим испанским мыслителем, а вторая и третья — его учеником и единомышленником Игнасио Эллакура. Нам представляется интересным сопоставить основные идеи, изложенные Х. Субири в этой работе, но высказанные гораздо раньше, с работой С. Л. Франка «Человек и реальность». Понятие реальности, которое использовалось в классической философии в основном для обозначения эмпирической реальности существующего вне нас мира, пересматривается и динамизируется Х. Субири. Реальность рассматривается как единство внутренней жизни, порождения и коммуникации. «Если мы о чем-то говорим, что оно “является реальным” (*es real*), то этим мы обязаны структуре наших языков, но нет “реального бытия”, есть лишь “реальность в бытии”, современная реальность в мире»<sup>15</sup>. Если С. Л. Франк вводит понятие переживания реальности как адекватного выражения поискового характера реальности, то Х. Субири использует понятие впечатления реальности как присущего человеку способу актуализации реального как реального. Человек, по Субири, чувствует реальность во впечатлении, и это впечатление обладает сложной структурой, так как каждое человеческое чувство чувствует реальность различным способом. Так, взгляд представляет реальное как образы, слух — как сообщение, вкус — как удовлетворение (в испанском языке «мудрость», *sabiduria*, означает этимологически «вкус», *sabor*), осязание — как прощупываемое (*tanteado*), обоняние — как след или отпечаток, кинестезия представляет реальность в динамическом напряжении не «передо» мной, а в «направлении ю»;... саму реальность «в направлении»<sup>16</sup>. Речь идет при этом не о синтезе различных впечатлений

<sup>15</sup> Zubiri X. *El hombre y Dios*. — Madrid, 1984. — P. 33.

<sup>16</sup> *Ibid.* — P. 34—35.

реальности, а о различных моментах единого впечатления реальности.

Основным принципом рассмотрения реальности в метафизике Х. Субири является принцип первенства реальности по отношению к бытию. С точки зрения Субири, не существует реального бытия как некоторой субстанции, напротив, все реальное существует «бытийствуя», то есть выступая как момент мира. Актуальность всего уже реального «от себя» в качестве момента мира и есть бытие. Реальность, с точки зрения Х. Субири, — это система признаков (свойств), проявляющих себя в самом характере действия. Реальность — это некоторая формальность, обладающая физически материальным характером и предшествующая смыслу или интенциональному содержанию. Поэтому различение зон реальности связано у Субири с различением самих способов присутствия этой формальности «от себя». Х. Субири подвергает критике классическую философию именно за то, что, начиная с Парменида, она сделала из реальности один из способов бытия, считая, что реальное — это формально сущее. По мнению Субири, ничто не является первоначально сущим. Даже сам Бог не является первоначально высшим Бытием: Он является высшей Реальностью. Первоначальной является реальность. Бытие есть только потому, что есть реальность. Реальные вещи действительно «суть», но они суть потому, что они являются реальными. «Реальность — это не сущее (*esse*), а нечто, что проявляется в становлении сущего, “реальность бытийствующая” (*realidad siendo*). “*Realidad siendo*” не то же самое, что “сущее”. Нечто является сущим, когда остается погруженным в бытие; постольку каждое сущее является “неким бытием”. Но когда мы говорим о “*realidad siendo*”, то мы подчеркиваем тот момент, что бытие как нечто устойчивое, неподвижное, определенное основывается на становящемся характере самой реальности, потому что реальное присутствует в мире только в силу простого факта обладания реальностью. Это “присутствие” наилучшим образом выражается именно причастием в форме герундия “*siendo*”».

Необходимо пояснить значение этого выражения «*realidad siendo*» в испанском языке. Современный аргентинский философ Р. Куш, представитель латиноамериканской философии освобождения, видит истоки своеобразия латиноамери-

канского мышления в запечатленных в испанском языке сети значений, соответствующих народной культуре и обыденному сознанию как естественному, неотрефлексированному сознанию. В частности, он обращает внимание на существенное грамматическое и понятийное различие между терминами «*estar*» и «*ser*», позволяющих понять, с его точки зрения, своеобразие латиноамериканского мышления. «Оба глагола в грамматическом отношении имеют ясное различие: *ser* — определяет и *estar* — указывает. Иными словами, *ser* имеет отношение к сущности вещей, а *estar* — к месту их нахождения. Аргентинский философ подчеркивает, что глагол *estar* является специфичным именно для испанского языка. Этот глагол употребляется в тех случаях, когда речь идет об обстоятельствах. Глагол *ser*, в свою очередь, используется для выражения непрерывных, постоянных состояний»<sup>17</sup>. Характерное для испанского языка выражение «*estar siendo*» означает, по мнению Р. Куша, некое переходное состояние к бытию, деятельность, уклоняющуюся от сущностного определения, обнаруживающую полное предпочтение обстоятельствам. Представляется, что дать адекватную оценку попыток метафизического и методологического обоснования интеркультурной философии в латиноамериканской философии освобождения можно лишь с учетом нового понимания реальности, данном в концепции «респективности» Х. Субири, на которое явно и неявно опираются сторонники интеркультурной перспективы в философии<sup>18</sup>.

Многомерный характер реальности проявляется в концепции Субири в том, что реальность является респективной или «соотнесенной» в самом своем качестве реальности, она является конституирующей соотнесенностью. Респективность означает внутреннее обращение каждого свойства ко всем остальным свойствам, конституирующее само свойство в его физической реальности. Х. Субири подчеркивает, что конституция свойств при этом всегда индивидуальна не в смысле

---

<sup>17</sup> Петякшева Н. И. Проблема сущности латиноамериканского бытия (концепция Р. Куша) // Изучение латиноамериканистики в Российском университете дружбы народов. — М., 2002. — С. 277.

<sup>18</sup> См.: Яковлева Л. Е. Радикальный реализм Х. Субири и философия освобождения // Изучение латиноамериканистики в Российском университете дружбы народов. — С. 287—300.

отличия от других свойств, а в смысле первоначальной целостности или конституционального единства. Вещи «от себя» обладают некоторыми чертами, некоторой реальностью реального, которая доминирует над его содержанием. Х. Субири использует термин «обнаженная реальность» (*nuda realidad*) для характеристики того аспекта вещи, согласно которому она есть «от себя», в себе. Поясняя значение термина «от себя», Субири говорит, что свойства, которыми та или иная вещь обладает «от себя», суть не результат воздействия одних вещей на другие, а результат присущего данной вещи способа быть единой. Этот способ Субири называет конституцией или первоначальным конституциональным единством, считая конституциональную достаточность формальной причиной субстантивности. Проекцию внутренней подсистемы конститутивных, то есть опирающихся на самих себя и составляющих сущность системы, свойств Х. Субири называет измерением. При этом каждая система свойств принадлежит реальности или укореняется в ней своим собственным способом. Так, способ укоренения в реальности личности существенно отличен от способа укоренения камня или собаки. Х. Субири настоятельно подчеркивает, что речь идет в его метафизике о физическом моменте коммуникации, о респективности всего реального в самом формальном характере реального. «Респективность, — подчеркивает испанский философ, — это не отношение, потому что отношение предполагает тех, кто связан. Напротив, респективность — это момент самой конституции каждого участника отношений. Респективность отсылает каждую реальную вещь к другой, постольку она имеет отсылающее измерение. Но для того чтобы иметь возможность отсылать реальное к другим реальностям, каждая реальная вещь начинает с того, что является конститутивно открытой. Поэтому для того чтобы иметь возможность быть тем, чем она реально является, реальная вещь конституируется в этой открытости, согласно которой форма и способ реальности являются “*suyos*”, являются присущими ей»<sup>19</sup>.

Любая реальная вещь открыта по отношению к другим вещам как со стороны своего конкретного содержания, так и

<sup>19</sup> *Zubiri X. El hombre y Dios. — P. 24.*

со стороны формы и способа укоренения в реальности. Для обозначения действительности в значении полноты бытия Субири использует понятие «actuidad», отличая от него понятие «actualidad» как способа присутствия всего реального в самом своем моменте реальности как зависящего от других реальностей в силу их собственного момента реальности. Даже производящая причина рассматривается Субири как способ функциональности реального как реального или респективности. Именно реальность как формальность, как целостная основа является условием возникновения содержания в рамках конкретной мыслительной парадигмы.

В гносеологическом аспекте реальность предстает во впечатлительном схватывании реального, как актуализация реальности в чувствующем разуме — метафизически единой постигающей структуре. Метафизическое знание, в отличие от научного знания, изучает не содержание реальности, а структуру реальности как реальности. Метафизика пытается исследовать смысл реальности как тотальной реальности и в ее предельном основании. Классическая философия приписывала разуму три функции — образования понятий, высказывания суждений и комбинации их в рассуждении, — но прошла мимо того фундаментального факта, что все эти виды разумной деятельности сами вписаны в деятельность понимания реальной структуры чего-либо. Человек не просто опирается на реальность, но «наполнен» ею, он чувствует реальность и направлен внутри целостной реальности на бесконечный поиск реальных вещей<sup>20</sup>.

Особое место в обосновании метафизической позиции Субири занимает его философская антропология. Человек рассматривается им как некоторая реальность, моментами которой являются сознание, время и бытие. Человек, по определению Субири, — это «животное реальности», он живет реальностью как конститутивно открытое, деятельное существо. Отличительная черта человека — необходимость «дать себе отчет» в ситуации, в том, что он должен делать с вещами и с самим собой как реальностью. Человеческая реальность также является систематическим единством, поэтому каждое свойство этой реальности действует только как момент дей-

<sup>20</sup> Zubiri X. El hombre y la verdad. — Madrid, 1999. — С. 39.

ствия всех остальных свойств. Абсолютно во всех сферах деятельности деятельность человека носит системный психо-органический характер. Человек живет в окружении вещей, но он находится вместе с ними в реальности. А реальность — это не некоторое ограниченное множество, в которое погружены реальные вещи, а связь, составленная каждой из них, физически возникающая из них. Как мы уже подчеркивали, реальность, с точки зрения Субири, выступает как единство внутренней жизни, порождения и коммуникации, и актуализируется различными способами. Отличительными чертами человеческой реальности являются *обычай инаковости, свобода* и *religacion* (связь человека как личности с последней основой всего существующего).

Чтобы утвердиться в целостности реальности, утвердить себя как абсолютную реальность, человек должен осуществлять действия с конкретными вещами в конкретной ситуации. В этом утверждении себя в качестве абсолютной реальности, человек соотносится со всеми другими личностями в их способе быть абсолютной реальностью. Личность сущностно, в самой своей основе и по форме соотносена с Богом как Абсолютной личностью и другими людьми. Эта соотношенность, внутренняя обращенность человека к другим людям или обычай «инаковости», как его называет испанский философ, составляет ментальность или способы постижения мира, которыми обладает каждый, поскольку они формально восприняты от всех остальных.

Свободу как характеристику человеческой реальности Субири связывает с определенной независимостью от среды и специфическим контролем над ней. Как в своих активных, так и в пассивных действиях человек действует не только в силу тех свойств, которыми он обладает, но также и в силу системы, которую составляют эти свойства. Отличительной чертой этой системы является способность впечатлительно схватывать реальность чувствующим разумом.

Обращенность к Богу, или *religacion*, составляет конститутивную характеристику человеческой реальности. Проблема Бога является измерением человеческой реальности как таковой, именно поэтому Субири называет ее теологальной проблемой. «Речь идет... о проблеме, которую человек вынужден ставить, лучше сказать, что она уже поставлена



перед нами в силу того простого факта, что мы являемся людьми»<sup>21</sup>.

Х. Субири подчеркивает, что реальные вещи едины во впечатлении реальности не только в силу того, чем являются реальные вещи по своему содержанию, но они являются едиными в самом моменте реальности. Соотнесенность, функциональность вещей затрагивают сам характер реальности вещей. Поскольку «человек не только живет в реальности и исходя из реальности, но и живет также ради реальности»<sup>22</sup>, то реализация моей личности как относительно абсолютной навязана мне самой реальностью. Реальность как формальность «от себя» является фундаментом личности. «Коммунальность» человеческого бытия — эта важнейшая характеристика «становящейся» человеческой реальности — укоренена, с точки зрения Субири, в психоорганических структурах человеческой субстантивности. Субири вводит различие между двумя понятиями — *personidad* и *personalidad*. Первое понятие обозначает тот характер человеческой реальности, которым человеческая реальность обладает постольку, поскольку она является своей, то есть обозначает форму реальности. «Я обладаю реальностью, которая является моей, вещь, которая не происходит с камнем. Все остальные реальности обладают *от себя* некоторыми свойствами, но их реальность не является формально и явно *их* (*suya*)... *Suidad* — это не действие и не система свойств, а форма человеческой реальности как реальности»<sup>23</sup>. То есть в любом человеческом действии физико-химические и психоорганические свойства, в соответствии с которыми ведет себя человек, соотносятся с его собственным характером реальности как с тем, в силу чего исполняются все действия. Второе понятие используется для обозначения тех конкретных проявлений, которые постепенно приобретаются этой *personidad*, то есть моделируемой в процессе жизни *фигуры* реальности. Личность может быть субъектом своих действий только потому, что она уже является личностью, а не наоборот.

<sup>21</sup> Zubiri X. El hombre y Dios. — P. 12.

<sup>22</sup> Ibid. — P. 83.

<sup>23</sup> Ibid. — P. 48.

Человек чувствует себя как реальность в реальности, поэтому он стремится расположиться в реальности иным способом. Сравнивая схему человеческой деятельности с деятельностью животных, Х. Субири выделяет следующие моменты: схватывание всего реального, чувство (переживание) реального, волеизъявление как схема человеческой деятельности, стимул — аффект — направленность как схема деятельности животного. Кроме того, любое животное составляет часть реальности, человек же, как личностное животное является своей «собственной» реальностью по отношению к любой другой возможной или действительной реальности. Его способ включения в реальность — это не составлять часть реальности, но «быть своей» как реальность, противостоящая любой другой реальности, быть относительно абсолютным. Субири следующим образом поясняет это относительно абсолютное существование человека. Этот способ является абсолютным, потому что его реальность принадлежит человеку как своя по отношению к любой возможной реальности, но он относителен, потому что сам этот способ абсолютного включения является приобретенным свойством. При этом человек не знает хорошо своего конкретного способа быть абсолютным, он его определяет в каждом своем действии, в каждое мгновение своей жизни относительно «всей» реальности и всех других личностей. Правда, жизнь человека начинается не в пустоте, а в определенном жизненном контексте, в который входят социальное окружение, временная зона, особый способ данной человеку индивидуальности, призвание. Выбирая через свои действия определенную форму реальности, человек выступает не только как агент, актер, но и *автор* своей жизни, постепенно обретающий реальность как относительно абсолютная личность.

Реальность выступает в качестве последнего основания, высшей основы, фундамента личности. Хорошо известный факт самоубийства является, по Субири, одним из доказательств этой обосновывающей власти всего реального. Самоубийца, освобождаясь от реальности, именно стремится избежать последней опоры для того, чтобы быть личностью. Кроме того, реальность выступает как способствующая возможностям сила и как побуждающая основа, так как побуждает человека к выработке проекта системы возможностей,

образующих последнюю инстанцию собственной реальности человека.

Выступает ли реальность как последнее обоснование личности ее причиной. Если говорить о причинности как производящей реальность силе, то нет, так как для Сибири причина есть не что иное, как определенный тип функциональности реального как реального. Реальность же просто осуществляет господство, власть над моим «относительным абсолютом». Поясняя характер этой власти реального как реального, Субири пишет: «Действительно, реальность не является некоторым морем, в которое погружены реальные вещи. Но в самих этих реальных вещах их момент реальности является “большим”, чем момент их таковости (то есть определенного содержания. — Л. Я.). Этот реальный зеленый цвет не только зеленый (таковость), но и реальный. И поэтому быть реальным — это нечто большее, чем быть просто зеленым... Реальность — «большее», чем просто реальные вещи, но является «большим» в самих вещах. И именно этим является власть: быть «большим», но в самой вещи, реальность как реальность доминирует в этой вещи, в каждой реальной вещи. Речь идет не о том, чтобы «быть доминирующим» состояло в том, чтобы быть более важным, чем быть зеленым. Речь идет о том, что момент реальности физически определяет, не являясь при этом причиной, чтобы зеленый цвет был формой реальности»<sup>24</sup>. То есть момент реальности обладает властью и эта власть является аспектом конститутивной респективности реальности как реальности.

Religacion есть, в контексте метафизики Субири, онтологическая связь становящейся личной реальности с властью всего реального, причем внутренней, а не внешней связью. «Мы не “идем к” реальности как таковой, но, напротив, “приходим из” нее. Захват (властью всего реального. — Л. Я.) нас внедряет в реальность. Это парадоксальный захват, захватив меня, он заставляет меня находится конститутивно вне “перед тем” самым, что меня захватило. Захват происходит, таким образом, что связывает нас с властью всего реального для того, чтобы мы были относительными абсолютами. Эта своеобразная связь — есть имен-

<sup>24</sup> Ibid. — P. 87.

но religación»<sup>25</sup>. В religación с властью всего реального связана личная реальность человека во всех ее измерениях. Эта структура, таким образом, является интегральной, базовой структурой для человеческой жизни. «Religación постольку является не одной из тысяч других функций человеческой жизни, но является корнем, исходя из которого каждый приходит к тому, чтобы быть физически и реально не только некоторым Я, но своим Я»<sup>26</sup>.

Мы имеем обязанности перед чем-то именно потому, что предварительно являемся личностной реальностью, то есть находимся в религации с властью всего реального, обладаем опытом (в смысле оперативного исполнения акта доказательства или физического доказательства) того, чем является реальность как сила, власть. Х. Субири проводит тонкое понятийное различие между нахождением в реальности и нахождением с реальными вещами. То, с чем мы находимся, — это эта, определенная реальность, а то, в чем мы находимся, — это «вся» реальность. Оба момента неотделимы друг от друга, но очень различны. Любая вещь, схваченная человеческим образом, является реальной, но ни одна из них не является «всей» реальностью. И самое серьезное, с точки зрения Х. Субири, состоит в том, что именно каждая реальная вещь нас заставляет находиться во «всей» реальности.

Субири характеризует способ проявления власти реального в religación как тайну, загадку, точно так же, как и Франк подчеркивает сверхлогический характер реальности. Ведь реальность, с одной стороны, является моментом реальной вещи, с которой мы находимся, а с другой стороны, заставляет нас принимать определенную форму реальности. Реальные вещи заставляют нас находиться в реальности, но ни одна из реальных вещей не является тем, в чем она нас заставляет находиться. То, каким образом «вся» реальность находится в «этой», определенной реальности, не являясь ни этой определенной вещью, ни чем-то вне нее, и составляет тайну, проявляющуюся в опыте religación.

Таинственность власти всего реального придает реализации личностной реальности особый характер — проблема-

<sup>25</sup> Ibid. — P. 92.

<sup>26</sup> Ibid. — P. 128.

тичность обоснования, внутреннее беспокойство человеческой жизни, воплотившееся в двух простых вопросах: «каким образом я становлюсь собой» и «что я должен делать из себя, поскольку сама эта реальность, какой я являюсь, мне дана». Способ переживания этой обеспокоенности может быть различным — от попыток избежать этого вопрошания или тоски до погружения в занятия, дела. Компенсацией этого внутреннего беспокойства человеческой жизни является *голос сознания*, который в той или другой форме диктует человеку то, что он должен или не должен делать, какую определенную форму реальности должен принять, хотя он не решает всех его проблем.

Голос является формой чувствующей интеллекции реальности, присущей человеку, способом ее схватывания как существующей «от себя». Хотя человек обладает метафизически единой постигающей структурой — чувствующим разумом, — но она очень богата, так как каждое чувство обладает своим собственным способом схватывания реальности. Х. Субири различает одиннадцать чувств, которые различаются не со стороны объекта, то есть содержания ощущаемого качества, но самим способом схватывания этого содержания как чего-то «от себя». «Взгляд делает нам присутствующей вещь в ее образах, осязание — как чистое присутствие. Этот осязательный способ проявляется в интеллективном чувстве, свойственном, например, присутствию Бога у мистика. Кинестетическое чувство, такое как ориентация и равновесие, дают нам реальность “в направлении к”. Речь идет не об ощущении “направления к реальности”, а о том, что сама реальность ощущается в форме “направления к”. Мы все привыкли думать, что схватывать нечто означает иметь его *перед* нами, это тирания зрения. Есть, как я говорил, различные способы схватывания реального, и одни из них — это схватывать его в “направлении к”»<sup>27</sup>. Таким образом, голос сознания лишь обозначает реальность, сообщает, отсылая к определенной форме реальности, выступает как глас реальности. Человек обнаруживает себя неумолимо направленным к тому, чтобы обязательно определить форму реальности, которую он должен принять в результате выбора.

<sup>27</sup> Ibid. — P. 103.

Это конституирует волеизъявление. Воля к реальной истине как единству свидетельства, верности и результативности воплощается в поиске, поиске того, как связываются все реальные вещи в «целостную» реальность, для того, чтобы суметь выбрать одну форму реальности. Теологальный опыт, по Субири, и является опытом поиска основания власти всего реального, при котором в каждой вещи мы исследуем, как «ее» реальность связывается со «всей» реальностью. Теологальный означает то, что содержит в себе обращенность к проблеме Бога, в отличие от теологического, которое имеет предметом рассмотрение самого Бога. В опыте *religación* личность ищет прояснения основ загадочного радикального единства «этой» реальности каждой вещи и «всей» реальности. Субири неоднократно повторяет, что проблема Бога «не является исследованием того, что находится вне мира, но того, что находится именно в реальности, в том, что нас окружает, в моей личностной реальности», является чем-то, «что неумолимо нас направляет к тому, чтобы суметь выбрать абсолютную фигуру нашего бытия»<sup>28</sup>. Сама конституция человеческого Я является формально проблемой Бога.

Проблема связи человека и Бога является одним из важнейших вопросов философско-антропологических учений XX века. Решение этой проблемы предполагает ответ на четыре вопроса: «метафизический вопрос: существует ли Бог? 2) философский вопрос: каково наше представление о Боге? 3) антропологический вопрос: что означает Бог для человека? 4) социологический вопрос: какое значение и смысл имеет для человека жизнь в религиозном общении?»<sup>29</sup> Значимость первого вопроса определяется его тесной связью с вопросом о смысле жизни, так как невозможно спасти абсолютный смысл, абсолютную истину вне Бога. Заслугой Х. Субири является глубокое исследование сущностной, онтологической и неизбежной связи человека и Бога в единстве метафизического и антропологического аспектов этой связи. Человек может, как показывает Субири, иметь или не иметь позитивную религию, но он не может быть онтологически

<sup>28</sup> *Ibid.* — P. 111.

<sup>29</sup> *Вальверде К.* Философская антропология. — М., 2000. — С. 394.

отъединен от Бога, он не может существовать без Абсолюта. Religacion — не есть ни чувство, ни чистое познание, ни сила действования, но есть осознанная актуализация соотнесенного бытия человека. «Бог — это не нечто, что находится в человеке как его часть, не вещь, которая добавляется ему извне, не состояние сознания, не объект, а религация, в которой мы открыты Ему и в которой Бог нам проявляется»<sup>30</sup>.

Близкое Х. Субири решение метафизической проблемы предлагает М. Шелер в своей работе «Место человека во Вселенной», но его концепция абсолютного бытия отличается от концепции Х. Субири. Принцип духа, сверхпространственный, вневременной, делающий человека личностью, противопоставляется М. Шелером жизни. Сфера абсолютного бытия, с точки зрения М. Шелера, принадлежит сущности человека столь же конститутивно, как самосознание и сознание мира. Противоречие между жизнью и духом реализуется как противоречие внутри человека, но дух сам по себе не может породить или уничтожить импульсивную энергию универсума. По сути дела в философской антропологии М. Шелера воспроизводится старая гегельянская идея о том, что первоначальное Абсолютное Бытие достигает своего самосознания в человеке и манифестируется в истории человеческого духа. Х. Субири, как и М. Шелер, связывает личностное бытие человека с абсолютным бытием, но он, в отличие от М. Шелера, устанавливает связь между жизнью и личностным бытием и дает принципиально иную, феноменологическую трактовку жизни. Понятие «жизнь» употребляется Субири в значении «обладать своей собственной реальностью», «быть своей» реальностью по отношению к другим реальностям, в поле всей реальности. К чертам жизни он относит ощущение богатства возможных проявлений мира, ощущение беспокойства и проблематизма собственного существования, побуждающего нас к поиску последнего объективного синтеза. Х. Субири, как показывает в своем исследовании лауреат премии «Раймунда Луллия» за 1964 год Хосе Руберт-и-Кандау, рассматривает жизнь и дух в единстве как две различные функции

---

<sup>30</sup> Rubert y Candaw J. M. La realidad de la filosofía. — T. 2: El ser y la metafísica. — Madrid, 1970 — P. 280.

единого принципа реальности. «Именно переживание конституирует саму жизнь, мы живем, когда познаем конкретные виды реальности, когда связываем элементы, устанавливаем объективные проекции, когда чувствуем внутримировые реальности, когда жаждем их реализации и т. д.»<sup>31</sup> Одна и та же реальность чувствует, проектирует и действует — таков вывод феноменологической концепции жизни в философии Х. Субири.

Итак, сходство между философскими учениями русского и испанского мыслителя поразительно. Сходство это обнаруживается как в принципиально новой трактовке самого понятия реальности, его онтологического статуса, так и в формах его постижения. И С. Л. Франк, и Х. Субири обосновывают свою реалистическую позицию за счет снятия в метафизике реальности гносеологии и введения трансцендентального аспекта самой реальности, получающего антропологическое обоснование. Совпадает и логика обоснования бытия Бога в работах названных философов.

В то же время при всем сходстве динамической трактовки реальности и выявления метафизического измерения личности, то есть понимания ее как абсолютной и только потом человеческой реальности, присущего обоим мыслителям, между ними существует явное различие в способах постановки и выражения указанных идей. Во-первых, системно-структурное видение реальности, создаваемое Х. Субири, обнаруживает свою связь с прочной схоластической традицией понятийных различений, во взаимодействии и полемике с которой складывалась испанская философская традиция. Поэтому отношения личности и божественной реальности Абсолютной Личности, человека и Бога являются центральными в обосновании метафизического реализма Х. Субири. В то время как для С. Л. Франка, несмотря на попытку уравновесить онтологический принцип органического единства, присущий русской философии, персонализмом, именно отношения хаоса и космоса являются основными для обоснования метафизического реализма. Всеединство осмысливается в русской философской мысли в качестве софиологии. Как отмечает П. А. Сапронов, общая черта русского мировоззрения состоит

<sup>31</sup> Ibid. — P. 302.



в «признании за Софией посредствующей роли между Богом и миром и... в ее трактовке как единого живого и сознающего себя существа»<sup>32</sup>, то есть в персонификации космоса, борющегося с хаосом. Божественное при этом растворяется в космическом. Во-вторых, испанский мыслитель, в полном соответствии с персоналистским характером испанской философии, пытается промыслить первореальность как личностное бытие и по возможности выявить все связанные с этим основоположением смыслы.

---

<sup>32</sup> Сапронов П. А. Русская философия: Опыт типологической характеристики. — СПб., 2000. — С. 181.

---

Н. Б. ШУЛЕВСКИЙ,  
доктор философских наук

## ТЕЛЕОЛОГИЯ БЫТИЯ И РОССИИ

Велико незнание России посреди России. Все живет в иностранных журналах и газетах, а не в земле своей.

*Н. В. Гоголь.*

**Р**АЗМЫШЛЯТЬ, говорить и писать о России сегодня неудобно, стыдно, неуместно и даже бессовестно. Ведь сколько наилучших благожелательных умов — отечественных и зарубежных — изучали Россию. Однако все написанное и сказанное о России не повлияло на ее трагически жертвенную судьбу. Допустим невозможное (а, может быть, в скором времени даже и очень возможное), что все написанное и сказанное о России вдруг исчезло. И что же? Изменилось бы что-либо существенным образом в ней? Вряд ли. Все повторится вновь, как встарь: язычество, крещение, нашествие, раскол, война, революция, раскрещивание, война, космос, перестройка и перекрещивание. А если бы что-то изменилось то, пожалуй, в лучшую сторону. Руководствуясь лишь домостроевским сознанием, Россия, пожалуй, устроилась бы лучше, чем с культурой своих благожелателей.

Сказанное — не приговор культуре и не призыв к бескультурью, а констатация предостерегающего факта — не ожидать спасения от того, что само нуждается в спасении. Это не значит, что в русской культуре нет частичной истины. Это значит лишь то, что целостная истина России даже частично не присутствует в них. В русской культуре есть много ценного для России, частные прозрения, но нет в ней смыслового центра России, ее незримой столицы (отсюда и зримая столица не может найти самое себя, блуждая между югом, севером и неизвестно чем).

Поэтому культура России до сих пор не сумела адекватно выразить русские смыслы, защитить их от разрушительных

воздействий бессмыслицы. Поэтому русские смыслы прячутся от своей же культуры в недоступных для нее уголках сознания, в самых нелепых и уродливых с первого взгляда формах. Культура — необходимая часть русского космоса, хотя сама культура видит Россию лишь в качестве своей зависимой части. Но, видимо, великая русская культура настолько велика, что она не видит современной ей России просто потому, что видит ее финальное состояние. В русской культуре есть ответы на какие-то пока еще неизвестные нам вопросы; эти вопросы и ответы настолько сокрыты, что они могут выражаться лишь через тотальное отрицание наличной России. Поэтому русская культура всегда давала России лишь один совет: от чего ей следует избавляться, дабы сохранить себя для будущего в качестве... кого? С ответом повременим.

А пока склоняем выю свою если и не перед фактом, то перед пред-фактом: наука, философия, искусство, религия России до сих пор не знают реальной России, ее души и ее смысла. Русская культура имеет дело не с объективным оригинал-бытием России, а с некими абстрактными и вторичными ее моделями, к которым интеллектуалы примеряет свои научные, художественные, философские и религиозные одеяния. Естественно, что и Россия не очень-то желает знать своих и чужих благожелателей, что проявляется в годы роковые, когда Россия бросает свои науки, искусства, религию на произвол судьбы, даже отрекается от них. Россия и культура ее движутся как бы параллельными курсами, иногда соприкасаясь, иногда пересекаясь, но не взаимооплодотворяя друг друга. Печально, но вернее всего, культура и Россия содействуют взаиморазрушению друг друга, двигаясь, как два поезда, навстречу друг другу. Скорее, культура России даже мешает ее пониманию, хотя Россия немислима и без нее. Горько, абсурдно, но это так.

Все проблемы и беды России не в самой России, а в ее голове. А какова же эта голова русская? Исходный минимум русскости эта голова проявила в древнем эпосе, в былинах. Затем эта голова стала православной, затем — интеллигентской, затем — марксистской и, наконец — постмодернистской. А русскость ее где-то запряталась. А без русскости вся чужеземная начинка этой головы быстро прокисает.

В чем причина несоизмеримости, даже чуждости России и ее культуры? То ли культура слишком мала и не способна охватить цельность России, то ли Россия слишком велика и поэтому не вмещается в формы своей же культуры?

Даже наивысшие гении России, за небольшим исключением, полагают, что именно Россия не соответствует своей культуре. Поэтому они предлагают что-то убавить в самой России и что-то прибавить к ней. Понятно, что убавить нужно неправильной и убыточной русскости, а прибавить — правильной и прибыльной иноземности<sup>1</sup>. (Это касается как прогрессистов, так и консервалов. Отбрасывались, например, древнерусские вечевые традиции, опыт внегосударственной организации жизни, но привносилась идея «третьего Рима». Хотя это плохая, волчья и рабская идея, которая сожрала как «первый», так и «второй» Рим. Ведь Рим — это не только самое совершенное государство истории, но это и формула самоубийства общества.) Просто принять Русь так, как она есть, со всеми ее правильностями и неправильностями, русская культура не смогла. Хотя простое соображение должно

---

<sup>1</sup> Например, приобретая одежду, люди подбирают ее под свой рост, размеры, полноту и др. Но никому, кроме Прокруста, не приходит в голову деформировать, изменять тело человека, дабы приспособить его к данной одежде. С Россией же ее мудреные модельеры поступают именно по кодексу Прокруста. Если созданные ими политические и социокультурные одежды не подходят России, то они не исправляют одежды, а кромсают саму Россию, изо всех сил пытаясь впихнуть ее в их излюбленные одежды. Абсурдно, но это абсолютный факт русской истории. Естественно, что Россия от подобных друзей защищается путем своей непознаваемости. Только-только сняли ее размеры, занесли их в базу данных и начали примерять к ней очередную обнову, а она возьми вдруг спонтанно, произвольно да измени свои формы, размеры, высоту, полноту и пр. А модельеры уже вошли в расходы, уже связаны обязательствами с поставщиками. Как быть? Счета нужно оплачивать. Вот они и начинают истязать Россию, которая при этом деформируется настолько, что становится вообще непригодной для любой одежды, кроме той, которую она носит исконно и которую не видят ее заморские аудиторы. Ну, а туземные благодетели России просто не видят ее форм и одеяний в силу своего извечного умственного иждивенчества. «Как трудно видеть то, что ясно вижу!» (Шекспир). «Что труднее всего видеть? — То, что лежит перед глазами» (Гете). «Каков дневной свет для летучих мышей, таково для нас то, что очевиднее всего» (Аристотель). Сова видит ночью, но не видит днем; днем она тихо сидит. Заморские модельеры и аудиторы видят и ночью и днем, но не то, что есть Россия, а то, что она не есть. Поэтому они не ведают покоя ни днем, ни ночью. За что им от России и воздастся сполна!..

было бы вразумить самые культурные головы: если пытаться исправить любимую (любимого), что-то убавляя, а что-то прибавляя к ней (нему), то в итоге исчезнет сама любовь, оставив нам эти никчемные исправления.

Почему-то исследовательская мысль, повстречав Россию, не проникает на ее территорию, а обходит ее стороной, скользит мимо нее. Это в лучшем случае. Чаще всего попытки изучать Россию завершаются потоками клеветы, лжи, злословия, бредовых измышлений, из которых свободомыслящие (свободные от власти истины), стремясь возместить свое непонимание России, лепят о ней очередную «гнусеологию». Кажется, самим своим бытием Россия вызывает у западных и отечественных любителей свободомыслия какой-то комплекс умственной неполноценности, вынуждая клеветать даже помимо своей воли и сознания. Бессознательное непонимание России одолевает актуальные силы, стремящиеся к ее пониманию.

И все же, все же молчать и не изучать Россию невозможно, как невозможно жить и не дышать, ибо стремление к ее познанию производно от ее стремления быть свободной и независимой от человеческого, лукавого, слишком лукавого, знания, ищущего во всем лишь пользу, зло и власть. Познание России доступно лишь абсолютно бескорыстной мысли и бескорыстной вере. Да, молчание — золото, но не бессловесное молчание животного, а смысловое молчание разящего глагола мысли.

О России уже высказан весь спектр мнений — от «Святой Руси» до «империи зла». Но бытийное предназначение России так и остается тайной, скрывшейся вместе с Градом Китежем. Об этом свидетельствуют как крах всех попыток хозяйственного реформирования России по западным образцам, так и крах всех вооруженных попыток ее завоевания уже по мировым образцам. Нынешний опыт разрушения России, сочетающий в себе военные, финансовые и антикультурные методы, самый опасный за всю ее историю, но и он кончится крахом, но уже не только для России. Победить — значит понять, а понимание России недоступно пока ни ее врагам, ни ее любящим и верным чадам. Поэтому все сказанное о России под знаком плюс и над знаком минус пока не суммируется в единой картине знания-понимания страны, а обра-

зует нуль — не метафизическое творческое начало, — а математически простой, нагло безучастный и всеотрицающий нуль. Значит, суммировать нужно не только изучаемые величины, но и величины, вовсе не привлекающиеся к познанию России, да и суммировать их нужно как-то по-иному. Так что каждый исследователь имеет некое малое моральное право начинать свою работу с этого наглого нуля. А пока, чем больше изучают Россию, тем больше она удаляется от понимания изучающих. Более того, тайная суть России реагирует на опыты раскрытия ее тайны резким ухудшением жизни своего народа. Кажется, что именно в Россию вместе с христианством пересадили дерево познания добра и зла, и здесь оно обрело новые силы для своего роста. Кажется, что познание России не умножает знания о ней, а продолжает, углубляет и ускоряет ее грехопадение. Непонимание России — наибольшая опасность современного мира, его основная глобальная проблема.

Каков же выход? Совсем не изучать Россию, согласившись с приговором поэтического правосудия, гласящего, что умом Россию не понять. Но в Россию нельзя и верить, ибо вера есть все же род умного ведения, улавливающего невидимые лучи вечной жизни в мире преходящести и суеты. Значит ли это, что Россию вообще нельзя понять?

Но незнание и неверие в Россию не избавляют нас от горьких плодов дерева познания, а неизбежно ведут к знанию и вере в не-Россию, к поклонению чужим мнениям и идолам, что похуже плодов дерева познания добра и зла. Видимо, мировая задача России как раз и состоит в том, чтобы выражать смысловой агностицизм самого бытия, охранять его от алчных и вечно голодных разрушителей из бездн ничто. Россия защищает достоинство живого бытия от недостойных взглядов гносеологически и академически изощренных спекулянтов и хищников небытия.

Внешне эта агностицистская непознаваемость России проявляется в том, что она постоянно существует не в истории, а где-то рядом, около истории, вне истории. И не потому, что она не умеет или не желает быть исторической, а потому, что ей в истории тесно, скучно. Да и сама объективность бытия не позволяет России стать «нормальной» исторической страной. История — это не тот масштаб, которым можно изме-

рять ее живой агностицизм. Поэтому Россия всегда то догоняла историю, то закрывалась от нее, то пыталась обогнать историю (и иногда это ей удавалось), но в итоге она все равно для истории по каким-то неизвестным меркам вовсе не подходит.

Но эту агностицистскую внеисторичность России нельзя считать абсолютным негативом, ибо во времена «конца истории» она может стать бытийным стоп-краном, спасающим историю от сползания в небытие. Агностицизм России позитивен, ибо он охраняет от гносеологического терроризма некие опасные свойства социума, познание которых грозит гибели человечества.

Каким же образом подступиться хотя бы к частичному пониманию живого агностицизма России, если умом ее не познать, а верить... верить вряд ли кто-нибудь сегодня умеет?

Выход один: не подходить к России с внешними парадигмами, а дать возможность ей самой выбрать тот *Глагол*, в котором она пожелает приоткрыть свой смысловой логос. Верующему познанию и познающей вере остается лишь стать сознательными органами, живыми орудиями этого глагола. Но насколько это возможно и доступно существам, которые с неподкупной искренностью говорят о себе:

Мы малодушны, мы коварны,  
Бесстыдны, злы, неблагодарны;  
Мы сердцем хладные скопцы,  
Клеветники, рабы, глупцы;  
Гнездятся клубом в нас пороки.

*А. С. Пушкин.*

\* \* \*

Понимание России — как и любого другого исторического, природного, духовного явления — зависит от глубины постижения сути бытия, его констант, его предельных смыслов и значений.

В европейскую традицию тему бытия ввел Парменид; его радикальная формула гласит: «*Мыслить и быть одно и то же*»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. — Ч. 1. — М., 1989. — С. 287.

Небытия (ничто) нет и не может быть ни в реальности, ни в мысли, ни в слове. Небытие — это бытийный, умственный и словесный паразит, живущий воровством реальности у бытия, смысла у слова, мыслей у разума. Но античная диалектика не сумела уберечься от коварства небытия: если для реальности, мысли и слова небытия (ничто) нет, то можно ли сказать, что небытие не интересуется мыслью, словом и реальностью, что для ничто их нет? Как раз наоборот: бытие, мысль и слово — наибольшие лакомства для ничто. Уже здесь, в этих истоках европейского духа, заложены все сценарии будущих трагедий Запада и России, коренящиеся в непонимании квазицелевых устремлений ничто и — соответственно — в непонимании бытийной роли России в противостояниях человечества силам ничто. Небытие для Запада не онтологически опасный паразит, а необходимый и даже полезный сотрудник бытия, питающий энергией его эволюцию... в никуда.

Поэтому миротворная роль бытия двойкая — служить творческим основанием всего предметного, культурного, духовного многообразия мира и охранять своим логосом это многообразие от мертвящего дыхания ничто. Пределами бытия служат сакральная безопасность вечности и опасная свобода ничто. *Каждое явление бытия должно найти свой путь между этими полюсами.*

В этом плане русская философия *всеединства* является не учением о бытии, а учением самого бытия, выявляющим в ней свои «прафеномены» (Гете). Бытие выступает в ней как множество состояний, качеств, форм, вещей, законов, энергий, функций, структур, удерживаемых в единстве благой свободой бытия, охраняющего эту свою «цветущую сложность» от разрушительных сил ничто. В русской философии бытие есть самая отвлеченная метафизическая реальность, говорящая с человеком языком философии; но в то же время явления жизни, искусства, религии, труда, быта, экономики выступают в ней как самая наиконкретнейшая реальность, говорящая с человеком языком прагматики. Для русской философии важно не просто парменидовско-гегелевское абстрактное единство бытия и мысли, а целостная его оформленность, которая свободна от диктата хаоса и от оков системности. Именно такое



слияние бытия и мысли в русской философии служит творческой основой, демиургом всего предметного подворья мира.

Но есть какие-либо абсолютные константы, устанавливающие некую объективную норму, эталон, прообраз и парадигму бытия, предопределяющие общую морфологию, путь, физиологию и умственный строй всех его отдельных явлений? Есть ли некие общебытийные законы, с которыми должны соотноситься все явления, наделенные даром бытия, допущенные в него? Или же бытие есть некая количественно однородная среда, пассивная сплошность, в которой все кошки серые, все точки и направления равноценны в своем безразличии друг к другу, а качественную специфику бытию придают лишь его частные явления, отдельные элементы, виды, формы? Определяют ли общие качества страны, скажем России, как особой бытийной сущности качественную специфику живущих в ней людей, или же бытийствующие в ней люди создают, воссоздают, формируют своими взаимодействиями инфраструктурные качества России? Или же между совокупностью индивидов и целостностью страны должна быть некая посредствующая инстанция, органически сочетающая в себе общую суть страны («онтологический эссенциализм и холизм») и уникально неповторимые судьбы индивидов («экзистенциалистский персонализм и личностный номинализм»)?

Ответы на эти вопросы родились, видимо, раньше самих вопросов. Не отдельные вещи определяют природу и суть освещаемого их света, а свет выявляет и определяет их видимые (да и невидимые) качества.

Сочетание трансцендентно-философских и духовно-нравственных измерений дает в итоге новое — *телеологическое* — понятие бытия, выступающего как целемерная, целесообразная структурная целостность. Для русской философии бытие есть прежде всего живая телеологическая реальность, образуемая взаимосоотношениями *целей, средств и условий*. В этом плане русская философия является эсхатологической идеологией бытия, позволяя приблизиться к тайному глаголу России, к пониманию причин нашего непонимания ее космоса. В то же время русская философия содержит в себе явно новый тип методологии, позволяющий рационально

подойти к изучению высших измерений бытия, его смысловых, целевых причин.

Первые аксиомы этой эсхатологической методологии заложил Аристотель в своем учении о конечных, целевых причинах мира, вещей, людей, стран, идей. До тех пор, пока мы не поставим вопрос о том, «ради чего, для чего» появился изучаемый предмет, существует, держится в мире, мы сможем понять лишь его второстепенные качества, состав, структуру, его динамические силы; но от нас ускользнет его смысловое назначение, его идеальная сущность («энтелехия»), без чего все приобретенные знания о нем становятся бесполезными и разрушительными, ибо все в мире держится смысловой целью среди разгула свирепых и беспощадных материальных стихий. «Нет ничего тяжелей бесполезного знания» (Софокл).

Классическая наука гордо и надменно отбросила всякие целевые причины еще в XVII веке, оставив себе лишь материальные и движущие причины. Но отринутое возвращается, причем прямо и косвенно.

Прямо — в виде неприятных вопросов о смысле и целях человеческой жизни; ответы на эти вопросы возможны лишь в рамках конечных причин бытия, которые содержат в себе смысл всех целей, цели самой целесообразности. Отказ от целевых причин лишает всякого смысла человеческое бытие. Косвенно — в формах скрытого обесмысливания научного знания; если нет целевых причин, то нет и целесообразного знания, а всякое научное знание бесцельно и его можно использовать на практике как средство любых целей. Но бесцельность научного знания все же скрыто содержит в себе цели, а именно — откровенное служение военному Молоху. К. Воннегут заметил, что, чем бы ученые ни занимались, в итоге у них все равно получится бомба. Да еще в формах целесообразной, но слепой практики. Если вещи не имеют внутреннего смысла, то их просто потребляют и, разрушив, выбрасывают, превращают в мусор, отходы, которые овеществляют, «омусоривают» наше непонимание конечных, целевых причин, смысловых измерений бытия и вещей. Мусор и отходы — конечные следствия нашего незнания, игнорирования конечных причин. И реальностью этой слепой целесообразности служат

горы отходов, грозящих человечеству глобальной экологической катастрофой.

Русская философия, будучи изначальным единством науки, религии и философии, представляет собой не теорию, не образ, а целостное знание. Посредством научности она постигает материальные, движущие и формальные причины бытия и России; посредством философии она мыслит о целевых и смысловых причинах сущего и России. Русская философия хозяйства восстанавливает холистское, целостное видение мира и России.

Аристотель справедливо полагал, что *материальные, движущие и формальные причины* определяют специфику вещей, событий, дел, институтов, обладающих бытием и находящихся в нем. *Целевые же причины* порождают, определяют само бытие как таковое, являясь органом, орудием мирового ума, нуса. Наиболее совершенную целевую причину Аристотель видит именно в уме. «...Везде лучшим является то, в чем есть разум»; поэтому «для нас разум и ум — цель, к которой стремится природа»<sup>3</sup>.

Согласно Аристотелю, ум превосходит не только чувства, волю, душу человека, но он стоит выше вещей, судьбы и богов. Ум есть «среднее» между непроницаемостью единичных вещей и бестелесной всепроницаемостью ничто. Ум есть некий род световой энергии и телесности; в уме материя становится его смысловой субстанцией и причиной. Поскольку цель есть смысловая, то есть наилучшая и главная причина, то она действует самим фактом своего наличия, вынуждая все существующее стремиться к ней.

Русская философия содержит в себе неизвестный ум-разум бытия, который и служит непознанной целевой причиной России, ее энтелехией. Именно исследование форм, объективных действий этой причины может приоткрыть путь для постижения материальных, движущих, формальных причин России, ее взлетов, падений и бедствий. Но этот ум-разум Россия скрывает в сказочной глупости Ивана, в своей нерасчетливой экономике. Ведь «разум существовал всегда, но не всегда в разумной форме» (К. Маркс).

<sup>3</sup> Аристотель. Соч.: В 4 т. — Т. 4. — М., 1984. — С. 617, 620.

И методом изучения России является уже не просто диалектика субъективного ума, а триалектика самого бытия<sup>4</sup>. «Диалектика — высший показатель, орудие и продукт трансцендентности. А что говорить о триалектике, идущей в своей трансцендентности еще дальше диалектики?»<sup>5</sup> Триалектика развивается в полилектику. «Полилектика сложнее и гибче диалектики, ибо имеет возможность оперировать с любыми гаммами смысла, со всей цветущей сложностью бытия, со всей его целостностью»<sup>6</sup>.

Итак, бытие в русской философии есть телеологическая, целеопределенная реальность, строение которой определяет

---

<sup>4</sup> Пифагор всегда говорил: «Узрите треугольник, и проблема на две трети решена... Все вещи состоят из трех» (цит. по: *Холл Мэнли П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии: В 2 т. — Т. 1. — Новосибирск, 1992. — С. 224). См.: *Шулевский Н. Б.* Метафизика России и терроризм. — М., 2004. — С. 521—558.

Пора философски узаконивать термин «триалектика», который уже использует даже математика. Академик П. Я. Сергиенко полагает, что помочь современному человечеству может лишь триалектика, изучающая объективные законы Творца и творения. Триалектика ищет новый тип посредников между Творцом и людьми, ибо даже самый гениальный человек, даже мировое правительство, даже Сын Божий не могут решать современные проблемы только потому, что они могут действовать лишь субъективно, а не сообразно объективным законам мира. Земля создаст мозгами и руками людей свой собственный объективный Планетарный Интеллект. «Планетарный интеллект с разветвленной сетью региональных интеллектов... станет мудрым и разумным посредником между цивилизацией, творцом и между людьми в их жизни и деятельности. Он станет для всех специалистов в любой области знаний, для руководителя любого ранга и любой отрасли самым высшим авторитетом в принятии решений на творение. Он станет, таким образом, мировым судьей — неподкупным и справедливым не в смысле осуждения, а в смысле выяснения истины... В отдаленной перспективе каждый человек сможет... входить с ним в контакт. Это позволит ликвидировать между людьми всякое недоверие и порождающее его неравенство...» (*Сергиенко П. Я.* Триалектика: Цифровой универсум творца. — Пущино, 1997. — С. 31). Современный искусственный интеллект, на взгляд автора, никуда не годен, ибо он копирует субъективный разум человека; отсюда и происходят его болезни — «вирусы»; и недалеко то время, когда появится вирус, от которого погибнет Интернет. Человеческий и искусственный интеллект диалектичны, ибо в них взаимодействуют два начала — объективность мира и субъективность человека, вооруженная таким же субъективным умом.

<sup>5</sup> *Осинов Ю. М.* Время философии хозяйства. — М., 2003. — С. 47.

<sup>6</sup> Там же. — С. 197, 190.

ся взаимодействиями *целей, средств и условий*. И высшей целью, «целью всех целей» является *идеальное* («по идее, в идеале дела должны обстоять так-то и так-то»); предельным *средством*, «средством всех средств» служит материя («материал — то, из чего, чем и как все свершается»); предельным условием, «условием всех условий» служит бессознательное («всего желает, но ничего само по себе не может; во все вмещивается, но ничего не создает; пытается служить и “вашим” и “нашим”, но не может служить никому, являясь неопределенной энергией, ждущей использования»).

Указанные константы телеологической целостности бытия не равноценны на весах истины, а в их соотношениях действует объективный закон, который гласит: *«идеальное — самоцель, материальное — средство, а бессознательное — условие»* бытия. Это и есть абсолютная матрица бытия, его объективная смысловая структура, которой по большому счету должны соответствовать все явления бытия.

Конечно, в каких-то локальных и временных тупиках эта телеологическая структура бытия может видоизменяться (но, как правило, не в лучшую сторону!). Может и материя быть самоцелью, а идеальное — средством (в этом — малая правда материализма); может и бессознательное быть самоцелью, а идеальное и материя средством (в этом — маленькая правда психоанализа). Возможны и другие онтологические варианты, Но подобно тому, как в цель можно попасть одним-единственным способом, а промахнуться бесконечными способами, так и жить сообразно общему закону бытия можно лишь одним-единственным способом, а уклоняться от него можно по всей бесконечности беззаконий небытия.

Соответствует ли Россия этому общему закону бытия? Если не соответствует, то все усилия по ее обустройству бесполезны, ибо они будут лишь ускорять ее разрушение, запущенное этим первичным несоответствием. Если же Россия соответствует данной абсолютной матрице бытия, то это означает, что нужно реформировать не Россию, а головы самих реформаторов, ибо эти головы не соответствуют целевым причинам России. В любом случае подступы к объективному пониманию России возможны лишь на основе телеологической матрицы бытия, лишь с помощью методологий триалектики и полилектики.

И единицами анализа в таких методологиях служат уже не просто социокультурные, хозяйственные системы, не формации и цивилизации, не культуры и эпохи, а особые МИРЫ, в сфере которых разворачивается, эволюционирует и живет «здесь» и «теперь» сразу и целиком все общественное, этническое, культурное многообразие бытия.

В философии России нет обособленно взаимодействующих субъектов и объектов, а есть телеологически целостный МИР жизни, предстающий в качестве субъектов и объектов различной направленности и различных уровней сложности. Но и это еще не вся истина, ибо субъект и объект должны качественно различаться. Субъект в русской философии имеет дело с силами бытия и ничто, а объект — всего лишь с силами бытия. Объект есть заверченный мир, а субъект есть мир как незавершенное творение. Поэтому субъект культурно и хозяйственно творит мир, создавая то, что в этом мире до субъекта не было и без него не может быть. И весь вопрос здесь в правах субъекта относительно ничто: имеет ли субъект право произвольно использовать отрицательные силы ничто, или же ничто целиком в ведении Творца, который только и умеет укрощать ничто, превращать его пассивную агрессию в фактуру бытия? Или у человека здесь нет свободы выбора?

Увы! Человек становится смертной жертвой ничто, ибо он не способен преобразовать ничто в нечто. Поэтому ничто рано или поздно наносит ответный удар по субъекту, растворяя его в своей отрицательности. Поэтому тема спасения мира является одним из ведущих мотивов русской философии. В творчестве Бога гибели нет, если не считать гибелью опредмечивание отрицательных энергий ничто. Для человека гибель одного нечто необходима для созидания другого нечто. Поэтому Бог создает миры, а человек творит в мире и посредством мира.

Философия России опирается на проект целостного мира, в котором соединяются благотворные и злотворные начала творения: «нечто созидает посредством нечто из ничто», «нечто посредством ничто разрушает другое нечто», «ничто посредством нечто становится фантомом» и «ничто посредством нечто возвращается в ничто». Поэтому единицей исследования в русской философии служит вся целостность мира, своеобразно запечатленная в каждом предмете, существе, мысли.

При всей внешней аморфности понятия «МИР» им пользовался в своей философии истории такой строгий логик, как Гегель, рассматривавший в качестве единиц мировой истории именно миры, выражающие в себе всю полноту исторического бытия посредством его особых качественных констант и номинаций. Для Гегеля мировая история разворачивает свое духовное содержание в восточном, греческом, римском и германском мирах, стремясь посредством «хитрости мирового разума» достичь полной свободы в германско-европейском мире. Свобода европейского мира есть высший целевой закон истории и Запада. Гегель умолчал о том, что свобода европейского мира покупается ценой порабощения остального мира. Умолчал он также о специфическом понимании свободы западным миром, который основывается на догмате о том, что только свободные могут быть мудрыми и прогрессивными диалектиками. Не выделял он в качестве особой целостности и славянский, русский мир, хотя не замечать в XIX веке целостности русского мира, особенно после разгрома Наполеона, было просто невозможно, а в научном плане — неприлично.

Но Россия задолго до Гегеля и без его помощи родила свою эсхатологическую методологию жизни. Речь идет о мире, о крестьянской общине, представляющей собой малый микрокосм, мир миров. Не случайно, с этим миром-общиной связывали свои идеалы не только славянофилы, но и революционеры А. И. Герцен, Н. Г. Чернышевский, В. И. Ленин, И. В. Сталин. В крестьянском мире-общине все они видели не только естественный социально-экономический строй России, но и способ единения материальных, движущих, формальных и целевых причин жизни. Жить стоит ради мира-общины, которая придает смысл даже смерти. («На миру и смерть не страшна».) В общем, скажи мне, что ты думаешь о мире-общине, и я скажу, что ты думаешь о России и как ты будешь относиться к ней<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Ницше связывал надежды на свое личное выздоровление с русскими мужиками из мира-общины: «Русская музыка с трогательной простотой обнаруживает душу мужика (моуѣик), простонародья. Ничто не говорит так сердцу, как их светлые мелодии, которые все без исключения печальны. Я обменял бы счастье всего Запада на русский лад быть печальным» (*Ницше Ф.* Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1996. — С. 796).

Телеология русского бытия принципиально разделяет реформаторов и революционеров. Реформаторы, желая увеличить материю бытия, опираются опять-таки на материю, не замечая внутренней противоречивости этого подхода. Ведь увеличение материи возможно лишь за счет уменьшения идеальных сил жизни, которые сразу же замещаются пороками. Революционеры же, ставя вопрос об общем благе, делали ставку на развитие идеальных сил, сознания («учиться, учиться, учиться»; «образование, культуру народу» — Л. Н. Толстой и В. И. Ленин), посредством которых только возможно благородное усиление материи. Поэтому революции, а не реформации, выражают смысл общинного мира России.

Идеально-смысловым эквивалентом этого мира-общины и стала русская философия, храня в себе его логосные семен-идеи для будущей социальной пашни России. Увы! Люди осознают спасительную роль идеального всегда слишком поздно!

Гегель даже превратил эту человеческую ограниченность в некое подобие объективного закона<sup>8</sup>, согласно которому философия начинает осмыслять объект лишь накануне его гибели. Но немецкий диалектик сам угодил в ловушку этого парадокса: он считал свою философию абсолютным самосознанием современной мысли, не замечая, что в таком случае и его собственная философия есть не что иное, как теория санкционированной гибели всякой философии и мысли вообще.

Значит ли это, что и русская философия пришла слишком поздно, когда этот мир-общину разрушили, а ее остаточные

---

<sup>8</sup> «...Относительно поучения, каким мир должен быть... философия всегда приходит для такого поучения слишком поздно. В качестве мысли о мире она приходит лишь тогда, когда действительность закончила свой процесс образования и завершила себя... Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерок (Гегель Г. В. Ф., Соч.: В XIV т. — Т. VII. — М.; Л., 1934). А когда сова свой полет завершает? И завершает ли? И кто начинает свой полет с восходом солнца? Не только триалектика, но и диалектика требует все же согласовывать свои начала и концы. Да и петухи могут обидеться: ведь они работают больше, чем сова, разгоняя своими голосами демонов тьмы и ссоры, призывая к продолжению жизни.



формы отодвинули на периферию бытия? Нет. Наоборот. Именно русская философия признала агностицизм, таинственность России творческим принципом ее жизни. А всякая тайна такова, что не мы пытаемся ее раскрыть, а она пытается укрыть нас в себе от губительных духов ничто. И тайны нужно охранять, ибо, неосторожно раскрыв тайны, мы разрушаем самую надежную охрану нашей сущности, становимся беззащитными перед беззаконием.

Тайна — это прежде всего смысловая, идеальная сущность. В свою очередь, феномен *идеального* является тайной всех тайн, храня в себе идею всех идей, мысль всех мыслей, цель всех целей, незримый логос целостного ума.

Философия не случайно лишь постулировала идеальное в качестве фундаментального закона мысли и бытия, изучала его отдельные формы (идеи, понятия, мысли, добро, красоту и др.); раскрыть же его суть не удастся и поныне как философии, так и науке. Кажется, что у человека нет органа, посредством которого постигаются идеальные измерения бытия. А может быть, недоступность идеальных сил мира для человека является благом для людей, ибо, познав идеальное, человек погубит и материю, и самого себя? Суть идеального предназначена не для нынешнего человека и мира, а для иных людей иного мира.

Поскольку высшей формой идеального является святость, то к сути идеального нас может отчасти приблизить лишь религиозная методология. Для религии идеальное есть объективная память, хранящая в себе эталон совершенной<sup>9</sup>, райской материи и человека до его грехопадения; а нынешняя материя и человек суть поврежденные грехом субстанции, лишенные сами по себе всякого смысла и духа. Вот почему материя и человек отражаются в идеальных формах знания и мысли. Фактически посредством мышления материя и человек временно возвращаются в свои догреховные, совершенные (райские) состояния; посредством познания человек искупляет свою греховность. Идеальное — невидимое основа-

---

<sup>9</sup> Св. Иоанн Дамаскин говорил: «Не хули материю, ибо она не презренна. Материя есть дело Божие, и она прекрасна. Я поклоняюсь материи, через которую совершилось мое спасение. Чту же ее не как Бога, но как полную божественного действия и благодати» (цит. по: *Архимандрит Киприан [Кери]*. Антропология Св. Григория Паламы. — М., 1996. — С. 241).

ние всех видимых основательностей и обоснованностей; род неисчерпаемой — смысловой — энергии, питающей собой энергетику материи; род материи, из которой состоят цели, смыслы, структуры, формы, законы; род живого, находящего свое выражение в формах личности, «Я».

И величайшая тайна, содержащая в себе все остальные тайны, коренится на стыках идеального и материального, в чуде воздействия идеального на материальное, идеальной невидимости на материальные видимости. Хотя большинство людей ищут чудеса где угодно, но только не в своей мысли, идеальность которой и есть источник всех чудес прошлого и будущего. Уже простая постановка вопроса о том, как идеальное воздействует на материальное, сразу же ставит нас «вне научной игры», ибо наука так играть не умеет, да и не желает научиться.

Поэтому и к тайне России можно приблизиться лишь через ворота, ведущие в мир идеального, которое доступно тем, кто сам доступен воздействиям идеальных сил и энергий. Не только все разумное, но и все возможное становится благодаря идеальному действительным, то есть действенным, а все невозможное и неразумное идеальность удаляет из этого мира на трансцендентальную переплавку, после чего оно вновь возвращается в творческий круговорот смыслов и идей.

В противоречиях идеального и материального<sup>10</sup> выражаются максимальная разорванность мира и человека, максимум страданий, жестокости и агрессивности, царящих в творении. Преодолением этого разрыва является идеальное, хранящее в себе объективную матрицу целостного и исцеленного бытия: «идеальное — самоцель, материя — средство, бессознательное — условие».

Именно эта провиденциальная матрица является прообразным основанием, творческим глаголом России, целевой причиной, вызвавшей ее к бытию и оправдывающей ее непротивленческое сопротивление всяческим акциям, направленным на изменение ее онтологического статуса. Именно

---

<sup>10</sup> Между идеальным и материальным находится сфера бессознательного, где царствует князь мира сего, скрываясь в противоречиях, создавая их, провоцируя их на разрушительные инициативы.

это целевая причина должна стать определителем любых исследований, оценок России. Эта матрица составляет непостижимую глубинную тайну России; она же является столь же непостижимой очевидностью ее бытия.

Каждая страна, каждый народ имеют свою телеологию бытия, которая определяет их социально-экономический уклад, специфику их эмпирических целей и способов их достижения. Но несомненно одно: какого бы рода матрица ни лежала в основе той или иной страны, расцвет человечности, культуры всегда связан с ориентацией всей жизни страны — хотя бы на краткий период — именно на творческую матрицу: «идеальное — самоцель, материальное — средство, бессознательное — условие».

И наоборот: разгул порочности, беззакония, эксплуатации, рабства, несправедливости, позитивизма, материализма, спиритуализма, каббалы, постмодернизма и оккультизма обусловлен именно отходом от этой матрицы, забвением ее, искажением ее, с поклонением материи и бессознательному как самоцели и низведению идеального до уровня средств неидеальных целей, вернее, бесцельностей.

С эпохи Возрождения определяющим основанием западного мира стала матрица «материальное — цель, идеальное и бессознательное — средства», которая наложила на первичную духовную матрицу, присущую всем людям и странам по законам божественной телеологии. Внешним проявлением этой новой матрицы служит экспансия Запада к мировому господству. Собственно, этого желает не сам Запад, как цивилизационное сообщество, а неадекватность его жизни целевому закону бытия; и эта неадекватность восполняется стремлением Запада властвовать над миром.

Уже неоплатоники заметили, что идеальное самодостаточно, оно обладает внутренним центром (ум, мысль), творческим преизобилием, стремясь поделиться своими смысловыми богатствами со всем миром. Материя же, наоборот, страдает внутренней пустотой, незавершенностью, стремясь обрести смысл путем внешней экспансии, материализации чужих пространств и времен. Материя для неоплатонизма — это тело смерти, небытия; а это такие ненасытные сущности, что им всегда и всего мало. Поэтому стать господином материи означает — стать владельцем бесчисленного числа

неразрешимых проблем, стать господином бездны. Поэтому в стремлении к мировому господству выражается стремление материи к смерти, к небытию, ставшее актуальным инстинктом и бессознательным желанием всех потенциальных завоевателей мира и России. Не они стремятся завоевать мир, а бездны небытия стремятся сделать их своими слепыми орудиями, своей добычей.

Эта же провиденциальная телеология бытия проливает свет на причины краха всех опытов завоевания России и ее перестройки на западный лад. Ведь это означает не что иное, как стремление изменить телеологическую генетику Провидения. У слона своя генетика, у лошади — своя, у воробья — своя. Даже если попытаться изменить генетику воробья, то он может не только погибнуть, но переродиться в некое чудовище, которое постарается исправить генетику своих слишком любопытных евгеников.

Поэтому Провидение запечатывает телеологические матрицы всех творений, позволяя видоизменять лишь внешние свойства их материальных оболочек, но не их смысловую генетику. И если человек, ослепленный своей мнимой материальной мощью, попытается все же взломать смысловые программы бытия, то Провидение незаметно обесмыслит деяния этих разрушителей, превратив их из творящих субъектов в деградирующих объектов, исключенных из смысловой жизни.

Можно сказать, что идеальное было основанием райского состояния бытия, которое впоследствии после грехопадения (то есть после какого-то мирового катаклизма) было названо объективной реальностью, материей. Этот катаклизм-грехопадение означал качественное изменение телеологии бытия, качественное искажение взаимосвязей целей, средств, условий. Смысловая телеология бытия сменилась телеологией материи и бессознательности.

Но Россия по каким-то невероятным причинам срослась с райской матрицей идеального, живет по закону его телеологии, умирает ради нее, но не желает и не может переделываться, перестраиваться во что-то иное.

Эта телеология русского бытия качественно изменяет все реалии, соприкоснувшиеся с ней. Соприкоснувшись с этой телеологией, Киевская Русь стала Святой Русью, которую

Ф. И. Тютчев воспринимал как символ какой-то неведомой веры, а С. А. Есенин видел в ней прообраз бытия, который выше даже райского состояния. Соприкоснувшись с этой телеологией, русское христианство сразу же стало православием; русское искусство — классическим; русская логика — ноосферной доктриной; русская философия — теургией всеединства. И в высших своих проявлениях русская философия становится богословием, выявляющим софийность жизни.

Платон полагал, что философия есть не просто субъективное изобретение человеческого ума, но и некое откровение божественной мудрости: «Глаза... побудили исследовать природу Вселенной, а из этого возникло то, что называется философией и лучше чего не было и не будет подарка смертному роду от богов»<sup>11</sup>. Поэтому нужно исследовать не то, почему и для чего люди создают философию, а то, для чего боги делают свою мудрость человеческой. Для Гегеля философия есть запись именных указов судьбы<sup>12</sup>, которая незримо следит за их исполнением.

Это в полной мере относится и к русской философии, которая есть совместное творение трансцендентной вечности и русских мыслителей, размышляющих в ней и посредством нее о России и о мире. И не русская философия конструирует проекты будущего России (все попытки такого рода уже исчерпали свои возможности и заранее обречены на провал), а прошлое и будущее России, сочетавшись трансцендентным браком, породили философию, в которой вечность требует столь же вечной идеи России. И, может быть, величайшие страдания и муки, не имеющие аналогов в истории, гибель миллионов в геноцидной перестройке оправданы всего лишь тем, чтобы сохранить философскую мысль для блага всего мира.

Сказанное можно проиллюстрировать глубокой аналогией Гегеля. Оценивая смысловую суть и конечные итоги Пелопонесской войны, уничтожившей самостоятельность Древней Греции, Гегель писал: «Фукидид написал историю большей части этой войны, и это бессмертное произведение есть абсолютное приобретение, доставшееся человечеству в результате

<sup>11</sup> Платон. Соч.: В 3 т. (4 кн.) — Т. 3. — Ч. 1. — М., 1971. — С. 487—488.

<sup>12</sup> Гегель Г. В. Ф. Соч.: В XIV т. — Т. XI. — М.: Л., 1935. — С. 76.

борьбы»<sup>13</sup>. И все! Все жертвы, гибель народов оказались лишь средством для создания этого идеального плода.

Можно вывести даже некое подобие закона о таинственных соответствиях и несоответствиях материи и духа. Чем больше материя страдает и корчится от болей, тем больше дух хохочет и радуется своим обретениям. Если же дух скорбит о страданиях плоти и материи, то он еще больше усугубляет их, теряя при этом свою суть. Чем больше материя радуется и хохочет от своих удовольствий, тем горше и страшнее для нее будут затем последствия.

Русская философия есть чистый дух, который радуется своим нынешним идеальным обретениям, твердо зная, что в свое время они обрастут материей мяса, кожи и шерсти. Чистым умом Россию не понять. И в этом поэт прав. Россию — как и идеальное — вообще нельзя понять в нынешнее время и нынешним людям ни умом, ни верой, ни чем-либо другим. К пониманию России можно лишь приблизиться, стать достойным ее понимания лишь посредством осознание телеологии ее бытия. И высшая цель, назначение русской философии — помочь людям осознать священную телеологию бытия и превратить ее в реальность новой, подлинной России.

Наступает время русской философии; будучи изгнанной из культуры и образования, она станет субъектом социального строительства, ибо умственная и политическая деградация правящей элиты «ряженных» идет темпами, опережающими ее воспроизводство.

Русская философия содержит в себе зародыш нового субъекта российской власти, ибо господствующая сегодня экономическая и финансовая элита содержит в себе зародыш... новой инквизиции. Традиционная инквизиция защищала интересы религии насильственными и устрашающими мерами, но потерпела крушение, ибо она опиралась на телеологию материи и бессознательного («бессознательное — цель, идеальное и материя — средства»). «Новых русские» стремятся создать электронную инквизицию, для которой ересью станет мысль как таковая; и преследовать ее будут на уровне виртуальности.

---

<sup>13</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. — СПб., 1993. — С. 290.

Став политическим субъектом, русская философия хозяйства делает своим основанием принцип «Властвовать, чтобы постигать истину!» И основным институциональным органом ее власти будет не государство, а УНИВЕРСИТЕТ.

В свое время В. И. Ленин высказал идею, что основным орудием построения нового общества должна стать ШКОЛА. Более того, В. И. Ленин видел в школе единственный спасительный орган, который способен покончить с войной, государственным, классовым и клановым терроризмом. На первом съезде по народному образованию в 1918 году В. И. Ленин сказал: «Необходимо приложить все силы, энергию и знания, чтобы возможно скорее возвести здание нашей будущей трудовой школы, которая одна лишь сумеет оградить нас в будущем от всяких мировых столкновений и боен, подобно той, что продолжается уже пятый год»<sup>14</sup>. И не вина В. И. Ленина, что партия после смерти И. В. Сталина превратилась в прибежище для «рабов по природе» (Аристотель), «полунауки» (Достоевский), «образованщины» (Солженицын), которые затем и свершили свой рабский переворот, выпустив на Россию демонов свободы.

Время сегодня иное, но задачи те же — покончить с человеческой бойней в России. Справиться с этой задачей сегодня могут лишь университеты, опирающиеся на знание телеологии бытия России, институтов, форм и условий его действия. Ведь университеты возникли даже в Западной Европе не только как формы универсального образования, но и как интеллектуально-практические средства создания единой Европы, «Европы Знания». И если справедлив догмат, что всякая власть от Бога, то и власть университета тоже не умаляет, а завершает могущество Бога в «России Знания». Культурным мозгом России Знания служит Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова. *«Университет — центральный светский духовный храм России, приближающийся по своему социокультурному и политическому значению*

---

<sup>14</sup> А. В. Луначарский, комментируя эти слова В. И. Ленина, писал: «Пусть никто не подумает, что это был ляпсус со стороны Владимира Ильича, что это было увлечение, что это случайно “сказанулось” в специальной среде, которой окружен был на съезде Владимир Ильич. Все, кто знал покойного вождя, знают и то, что таких случайностей у него не бывало» (В. И. Ленин о воспитании и образовании. — М., 1973. — С. 608).

к Троице-Сергиевой лавре. Он способен светить вовне, ибо его собственное бытие прочно и светоносно... Московский университет есть святыня России, одна из ее высших и абсолютных ценностей...»<sup>15</sup>

Поэтому только университеты могут стать источником новой России и новой власти, ибо лишь в них может выразить себя адекватно универсальная телеология бытия «идеальное — цель, материя — средство, бессознательное — условие». Университет является, по сути, вершиной всех общественных институтов и социальных общностей, которые видят в нем целевую причину, связывающую всех людей с трансцендентными истоками бытия. Университет, образование — орудия Провидения, посредством которых оно утверждает в людях все же... если не образ и подобие Творца, то хотя бы образы их идеальной сущности, знания. Университет поэтому в наибольшей мере соответствует провиденциальной телеологии бытия и России, подчиняя материю, власть, силовые структуры и бессознательность идеальным силам знания и интеллекта. Университет — это высшая форма самодержавия, самодержавия знания.

Даже самая народная власть неизбежно превращается во власть ради власти, то есть в некий механический Левиафан, использующий знания и интеллект ради увеличения и упрочения власти как самоцели. Собственность — общая и частная — всегда является лишь частью общества, а поэтому она никогда не может быть универсальным основанием, универсальной телеологией бытия, жизни, России.

Телеологическое основание России требует университетской империи, идущей на смену теряющим властные силы традиционным государственным структурам. Соединяя в себе метафизику, науку, религию, искусство, практический и технический эрос, русская философия по сути, становится трансцендентным субъектом нового типа власти.

В то же время университет содержит в себе организационную модель общества как единого мира-общины. Университет есть фактически совокупность малых интеллектуальных миров-общин (факультетов, кафедр). Так возвращается к нам

---

<sup>15</sup> Иванов А. В., Миронов В. В. Университетские лекции по метафизике. — М., 2004. — С. 19, 20.



основное социальное открытие крестьянского интеллекта — мир-община.

И только такой УНИВЕРСИТЕТ-РОССИЯ может и должен выполнить волю Провидения: защитить мир (включая и Запад) от разрушительных духов ничто, действующих посредством безумия, бессознательности, иррациональности, превращая их с помощью своей телеологии в конструктивные силы бытия.

Современный французский философ и экономист, Ж. Батайя в своей книге «Проклятая доля» отметил, что коммунистический строй «в большей степени благоприятствует возникновению подлинного *самосознания*, нежели порядок, и даже можно было бы сказать, что без этого... напряжения, поддерживаемого коммунистической агрессивностью, *сознание* не было бы свободным, оно *не пробудилось бы*»<sup>16</sup>.

Россия в силу телеологии своего бытия была, есть и остается субъектом вечно живого, абсолютного сознания (и мысли). Запад утратил свою роль как субъекта живого сознания, становясь собственником, объектом и распорядителем овеществленного, отекстуаленного, бессознательного, отрегулированного и бюрократизированного сознания (и мысли), то есть мертвого и мертвящего сознания. Отсюда такая странная для Запада проблема, как «утечка мозгов». Полагают, что это проблема «бедных» стран, но на деле из других стран мозги перетекают на Запад только потому, что западные мозги куда-то улечиваются. Мозги-то остаются, но они обслуживают не живое, а мертвое сознание, объективированное в технологиях, государствах, вещах, архетипах бессознательного. Запад пока еще остается субъектом-манипулятором вещей, материи, техники, но в отношении сознания он уже стал полноценным его объектом, навязывая эту мертвую объектность живому сознанию, всему миру. Поэтому он и нуждается в постоянном притоке живого сознания. Носителем и хранителем живого сознания сегодня является русская философия. Интеллектуальный и антропологический долг России — спасти мысль от безумия, охранять сознание от ласковой агрессии бессознательного.

<sup>16</sup> Батайя Ж. Проклятая доля. — М., 2003. — С. 152.

В соответствии с постулатом теории принятия решений сам человек есть продукт принятого решения: «убивать, чтобы жить». Телеология принятия решений в России иная: «лучше вымирать, чем быть материально-живыми, но духовно-мертвыми существами». Ибо когда тело страдает от боли, дух хохочет от радости и обретений.

Но это еще не последнее слово русской философии. Ее дух не только хохочет и радуется, но и ищет противоядия от страданий. И не только ищет, но и находит невидимый свет спасительной идеи, животворящего смысла. Государственный, императорский университет по своей провиденциальной миссии, по своему трансцендентному статусу и в ходе своей объективной эволюции становится универсальным университетом-империей. Из органа государства университет сам становится высшей властью, которую современные государства незаметно, но неуклонно теряют. Сохранить себя современное государство может лишь как часть университетской власти.

# Человек: СОЦИУМ, ЖИЗНЬ, ВРЕМЯ

**В. С. БАРУЛИН,**

*доктор философских наук*

## **ЧЕЛОВЕК С ПОЗИЦИЙ ВЕРТИКАЛЬНО-УРОВНЕВОЙ МЕТОДОЛОГИИ**

**В** СОЦИАЛЬНО-философской антропологии разработка проблемы человека имеет не только общетеоретический смысл. Здесь нужна такая модель человека, которая, помимо своего собственного содержания, включала бы и внутренние потенции, которые стали бы основой для рассмотрения самых глубоких, самых разнообразных связей человека и общества. Иначе говоря, модель человека, разрабатываемая в социально-философской антропологии, методологически функциональна. Она нацелена на то, чтобы служить опорой для раскрытия целого класса взаимосвязей человека и общественного мира, целого класса социально-философско-антропологических закономерностей.

Но дело не только в том, что модель человека должна была стать методологической основой рассмотрения разных граней взаимоотношения человека и его общественного бытия; не забудем, что речь в данном случае идет о социально-философской антропологии, в которой альфой и омегой является идея о решающей, определяющей роли человека во всем многообразии его жизненных отношений. Стало быть, и модель человека в социально-философской антропологии должна быть такой, чтобы на ее методологической основе можно было вскрыть, показать ведуще-определяющую роль человека в его взаимосвязи с общественным миром. Кстати, это обстоятельство позволяет уяснить различие в подходах

к человеку в социальной и социально-философской антропологии: если социальная антропология раскрывает разные грани индивидуально-общественного бытия человека, не претендуя на раскрытие его ведущей роли во взаимосвязи с общественным миром, то для социально-философской антропологии выявление и доказательство этой роли является неотъемлемым, фундаментальным моментом, своеобразной сверхзадачей всего этого научно-философского направления. Иными словами, антропоцентризм лежит в самой основе социально-философской антропологии.

### **На пути к социально-философско-антропологической модели человека**

Вся моя работа в области социально-философской антропологии на протяжении более десяти лет так или иначе включала в себя разработку соответствующей модели человека. У меня создается впечатление, что все эти годы я пишу одну и ту же книгу; каждая последующая вбирает в себя предыдущую, в чем-то ее развивая, в чем-то полемизируя с ней. На этом пути я прошел через три своеобразных этапа. Условно их можно охарактеризовать как первый, начальный этап, второй, срединный этап и третий, современный.

*Первый этап* — назовем его определенным началом постижения образа человека в социально-философской антропологии, постижения роли человека в обществе — воплощен в моей первой книге «Социально-философская антропология». В этой книге проблема человека раскрывается в двух образах человека. Во-первых, предлагается характеристика человека как *родового субъекта*. Во-вторых, предлагается характеристика человека как индивидуального, конкретного, *единичного субъекта*. Родовой человек понимался либо как представитель рода, определенной общности, либо просто как носитель чего-то социологически типического. Конкретно-единичный человек понимался как единичная данность, как «арифметический» индивид без достаточного теоретико-рефлексивного осмысления. На базе этих двух позиций в подходе к человеку как к родовому и конкретно-единичному субъекту я и разворачивал общую характеристику человека. Как мне кажется, однозначной оценки данного подхода быть не может.

Как первый шаг в познании человека в социально-философской антропологии этот подход, по-видимому, приемлем, содержит в себе определенное рациональное зерно. Уже тот факт, что фигура человека рассматривалась на двух разных уровнях — всеобще-родовом и конкретно-единичном, — содержал в себе большой потенциал дальнейшего развития.

Однако уровневая дифференциация образа человека хотя и была заявлена, но не была теоретически осмыслена. Несмотря на некоторые верные догадки в понимании человека, несмотря на большие методологические потенции, предложенный подход к человеку страдал серьезными недостатками. К их числу следует отнести неразработанность целостного, интегрального подхода к человеку — образ человека представлялся как бы разорванным на две половинки, без всякой попытки выяснить, как же связаны эти два образа и связаны ли они вообще.

Следующий, *второй этап* моей разработки образа человека в социально-философской антропологии оформился примерно в конце девятисотых — начале двухтысячных и отражен в монографии «Основы социально-философской антропологии». На этом этапе вопрос о человеке ставился как вопрос о *человеке изначальном*. Здесь проявилось движение к некоторой абстрактизации, к большему теоретическо-методологическому обобщению в рассмотрении человека. Понятие «человек изначальный» указывает на то, что предлагается такая характеристика человека, основываясь на которой можно выйти к разным его определениям, к разнообразным его ролям и социальным функциям. Это был такой методологический старт, с которого можно было продвигаться по самым разнообразным направлениям человеческого бытия, в том числе и прежде всего его общественного бытия. В определении человека как «изначального» на первый план выходила проблема *духовности*. Духовность человека — это не просто область сущности человека, но это и самый глубинный исток человеческого бытия, с которого начинаются и из которого произрастают многообразные проявления человеческой жизнедеятельности. Если в моей первой книге проблема духовности человека как бы стояла рядом с другими — и в какой-то мере вне их, — то теперь эта проблема переместилась в центр, в самую квинтэссенцию человека как характеристика

его глубинной сути. Причем проблема духовности рассматривалась под таким углом зрения, чтобы из этого рассмотрения можно было «выйти» к различным граням взаимоотношения человека и социума.

Принципиально новый раздел в этой монографии посвящен основоположениям человека. Под основоположениями человека я понимаю фундаментально-глубинные качества, присущие любому человеку и являющиеся своеобразными общими ориентирами, базисными основаниями человеческой жизнедеятельности. Я выделил *три* блока основоположений: *основоположения векторов* (самосозидания и социосозидания), *основоположения ценностей* (творчества и свободы), *основоположения высшей устремленности* (абсолют и нравственное саморегулирование). Проблема абсолюта оказалась для меня новой и методологически очень глубокой. Я убежден, что наряду с теми идеями об абсолюте, которые выражены в монографии, возможно формулирование новых фундаментальных идей в контексте социально-философской антропологии. Не исключено, что проблема абсолюта может стать своеобразным методологическим центром, вокруг которого будет строиться новая версия социально-философской антропологии. Эта группа основоположений (векторов, ценностей, высшей устремленности) вместе с духовностью человека как сферой его сущности составляет, с моей точки зрения, то внутреннее ядро человека, из которого формируется каждая индивидуальность и которое позволяет увидеть и понять различные грани общественного бытия человека.

Понятие человека как человека изначального носит более обобщенный характер, нежели простые характеристики родового и конкретно-единичного человека. В этом втором понимании больше чувствуются концептуальность, парадигмальность, системность в понимании человека; здесь меньше случайно-проходных моментов. Потенциал системности, концептуальности в понимании человека изначального может приниматься или не приниматься, но отрицать его, на мой взгляд, нельзя. Характеристика человека изначального носит четко выраженный абстрактно-философский характер, что также составляет ее сильную сторону. Абстрактно-всеобщая характеристика человека полезна тем, что она открывает дорогу познанию человека буквально по всем направлениям его

жизнедеятельности, она в этом отношении универсальна и безгранична. Если сопоставить потенциал первой версии (человека как родового и конкретно-единичного субъекта) и потенциал второй версии (человека изначального), то следует признать, что вторая версия значительно богаче, разнообразнее по своим методологическим возможностям, ее «методологическая емкость» значительно больше. Это, безусловно, сильные стороны второго этапа в постижении человека. У других авторов, занимающихся сходными проблемами, чего-то аналогичного характеристике человека изначального я не нахожу, хотя при этом отдаю себе отчет в ограниченности моих знаний.

Но, как показала дальнейшая работа, в данной модели человека изначального существовали и определенные изъяны. *Во-первых*, модель человека изначального, если ее сравнивать с первой версией, не только преодолела социологическую конкретику понятий родового и конкретно-единичного человека, но и вообще абстрагировалась от социологической ориентации в понимании человека. Эта модель была абстрактно-общей характеристикой, равно применимой ко всем бесконечно разнообразным контекстам человеческой жизнедеятельности. *Во-вторых*, выдвигание на первый план модели человека изначального по сути дела оставило за бортом идею уровневых различий человека. *В-третьих*, модель человека изначального оказалась слишком абстрактной в качестве эффективной методологической основы для изучения взаимодействия человека и общества. Между этой абстрактной моделью человека и различными формами конкретных связей человека и общества образовался определенный зазор.

Следовательно обе вышеизложенные модели человека не позволяли, с одной стороны, выделить основные модификации взаимоотношений человека с общественным миром, с другой — они не были достаточно развиты для того, чтобы обосновать антропоцентристское понимание взаимоотношений человека и его общественного мира. Первой модели не хватало абстрактности, второй — конкретности. Первая модель была «недолетом», вторая — «перелетом». Поэтому разделы, посвященные человеку, и разделы, посвященные различным аспектам социума, существовали как бы отдельно друг от

друга. Проблемы, с которыми я столкнулся, привели меня к выводу о необходимости разрабатывать новое понимание категории человека как особой фундаментальной категории социально-философской антропологии, имеющей собственное содержание, не растворяющейся в других смежных категориях типа «индивид», «родовой индивид», «конкретно-единичный субъект» и т. п. Поиски нового подхода привели меня к идее *трехуровневой модели человека*.

## Два образа человека

С САМЫХ первых шагов в деле познания себя человек в какой-то форме осознавал свою двойственную природу, выражающуюся в принадлежности к природному и социальному мирам. Сошлюсь на два примера. И. Кант считал, что человек принадлежит двум мирам — миру природной необходимости и миру нравственной свободы. Поэтому он разграничивал антропологию в «физиологическом» и «прагматическом» отношении: первая исследует то, «что делает из человека природа», вторая — то, что он сам «как свободно действующее существо делает или может сделать из себя сам»<sup>1</sup>. Очень четко двойственную природу человека выразил Э. Дюркгейм. Он писал: «Человек, согласно известной формуле, есть существо двойственное. В нем два существа: существо индивидуальное, имеющее свои корни в организме и круг деятельности которого вследствие этого оказывается узко ограниченным, и существо социальное, которое является в нем представителем наивысшей реальности интеллектуального и морального порядка, какую мы только можем познать путем наблюдения, — я разумею общество. Эта двойственность нашей природы имеет своим следствием... несводимость разума к индивидуальному опыту. В какой мере индивид причастен к обществу, в такой же мере он перерастает самого себя и тогда, когда он мыслит, и тогда, когда он действует»<sup>2</sup>.

При всем различии интерпретаций двойственности человека И. Кантом и Э. Дюркгеймом они, как и подавляющее большинство философов, едины в признании двойственной

<sup>1</sup> Кант И. Соч.: В 6 т. (7 кн.). — Т. 6. — М., 1966. — С. 351.

<sup>2</sup> См.: Дюркгейм Э. Социология и история познания. — СПб., 1914. — С. 39.



природы человека. Я полагаю, что признание двойственной природы человека отражает принципиально важную грань его бытия. В то же время я хочу поставить вопрос о том, корректна ли сама по себе формула о двойственной природе человека? В чем я вижу здесь проблему? Когда в человеке выделяют две стороны, то в любом случае допускают — вольно или невольно, — что эти две стороны вырастают из одного корня. Корень этот — сам человек как живое, реальное существо. Это качество человека как живого субъекта выступает в качестве абсолютной величины, императива, отвлечься от которого никто не вправе. Э. Дюркгейм был совершенно прав, говоря о том, что в человеке присутствуют «два существа», но, на мой взгляд, неточно определил границу между ними как различие индивидуальности и социальности. Эта неточность определила то, что оба этих «существа» оказались как бы вмонтированы в человека. Здесь открывается лазейка для того, чтобы качества этого интегрального человека определить как детерминанту двух «существ» человека. Неотъемлемое присутствие человека как живого субъекта при рассмотрении общих принципов взаимосвязи человека и общественного мира может играть как позитивную роль, так и роль деструктивную, искажающую сложный механизм взаимосвязи человека и общественного мира. Я полагаю, что положение о двойственной природе человека необходимо довести до логически-категориального завершения и ставить вопрос не просто о двойственном характере человека — природном и общественном, — а говорить о двух разных образах, моделях человека. Эти образы человека можно обозначить как природно-бытийный и духовно-субстанциональный. Конечно, человек в реальности один и един, и то, что мы характеризуем как духовно-субстанциональный и природно-бытийный образ, все это «бытийствует» в едином человеке.

Две стороны человеческого бытия связаны с тем, что человек одновременно включен в две системы связей: одна линия — это его связь с природным миром, другая — его связь с миром общественным. Взаимосвязь человека с природным миром и его взаимосвязь с миром общественным — это принципиально разные взаимосвязи. Если взаимосвязь человека как природно-бытийного существа с природным миром

ничем в принципе не отличается от поведения любого представителя животного мира, то взаимосвязь человека как духовно-субстанциального существа с миром общественным носит принципиально иной характер. В первом случае эта взаимосвязь носит пассивный характер, во втором — вся пронизана неисчерпаемо-безбрежной активностью, творческой инициативностью. Уникальность человека заключается в том, что он не просто многолик, многогранен, но существует в виде двух различных образов, моделей, которые должны пониматься и оцениваться как принципиально отличные друг от друга. В чем же заключается это различие?

В порядке постановки вопроса я бы высказал несколько суждений на этот счет. Прежде всего эти образы различаются своими исходными базовыми основаниями. Основой образа природно-бытийного человека является природная фактуальность человека, или жизнь, или природный процесс, который выступает *абсолютным* фундаментом любых рассуждений о природном человеке. Когда же речь идет о духовно-субстанциальном человеке, то есть о человеке в контексте его связей с общественным миром, то фундаментально-основополагающей основой человека выступает его духовная жизнь. Основания природно-бытийного человека и человека духовно-субстанциального не просто различаются, а вступают в отношения взаимного отрицания. Разумеется, это взаимоотрицание выражается лишь в отрицании *статуса* природно-фактуальных качеств или потенциала духовности. М. Шелер справедливо писал: «**Новый принцип**, делающий человека человеком, **лежит вне** всего того, что в самом широком смысле, с внутренне-психической или внешне-витальной стороны, мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть **принцип, противоположный всей жизни вообще**, он как таковой вообще не сводим к «естественной эволюции жизни», и если его и к чему-то модно вознести, то только к самой высшей основе вещей — той основе, частной модификацией которой является «жизнь»»<sup>3</sup>. Этот принцип, по М. Шелеру, есть «дух». На мой взгляд, идея о духе как высшей основе вещей не является безупречной, но если дух понимать как составляющую чело-

<sup>3</sup> Шелер М. Избр. произв. — М., 1994. — С. 153.

веческого бытия, то в этом случае положение Шелера совершенно справедливо.

В рамках каждой из этих двух моделей очевидно резкое различие *субординационных связей*. В рамках природно-бытийной модели человека духовность предстает как одна из форм природно-фактуальной бытийности. В рамках же духовно-субстанциальной модели природные качества предстают в качестве проявления духовного потенциала человека. Здесь не тело доминирует над духом, не дух обслуживает тело, а, напротив, тело обслуживает дух.

Разделение двух образов человека позволяет четко выделить разные модификации человека с точки зрения диалектики *единичного, особенного, всеобщего*. Так, с позиций природно-бытийной модели человека единичное — это природные качества, свойства человека, присущие ему как единичному существу, а особенное — это природные качества, свойственные всем людям, всеобщее же — это природные качества человека, свойственные живому вообще. С позиций духовно-субстанциального субъекта подход к дифференциации единичного, особенного и всеобщего принципиально меняется. Здесь исходный критерий дифференциации — «развернутость» духовного потенциала человека, степень широты той области общественного мира, на которую ориентируется человек. Единичное в данном случае выступает как проявленность духовного потенциала в человеке как отдельном, единичном существе, особенное проявляется как нацеленность человека на социум в его системности, всеобщее — это нацеленность на общественный мир вообще. Если в рамках природно-бытийной модели такая дифференциация никак не отражается на активности самого человека — здесь человек просто присутствует как некая наличность, — то в рамках духовно-субстанциальной модели в зависимости от характера собственной духовной активности человек сам программирует свое бытие как бытие единичного человека, особенного, или «всеобщего человека». Признание духовного потенциала основой духовно-субстанциального человека раскрывает человека как субъекта безгранично разнообразного, безгранично глубокого содержания, как субъекта всеобщего, субъекта творческого, многовекторного, внутренне свободного. Опять обратимся к М. Шелеру. Он писал: «Основным определением

“духовного” существа станет его экзистенциальная несвязанность, свобода, отрешенность его — или его центра существования — от принуждения, от давления, от зависимости от органического, от “жизни” и от всего, что относится к “жизни”, т. е. в том числе и от 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”<sup>4</sup>. Для адекватного выражения тех возможностей, которые таит в себе потенциал духовности, наиболее подходит категория абсолюта. Абсолют — это бесконечная устремленность к совершенству во всех направлениях, измерениях, выражениях. Потенциал духовности — это потенциал абсолюта, который имманентно свойственен человеку и только ему одному.

В своей разработке концепций социально-философской антропологии я всегда фактически исходил и исхожу из духовно-субстанциального образа человека. Следование данному образу непременно предполагает отрицание природно-бытийного образа как основы рассмотрения взаимоотношения человека с общественным миром. Такая позиция содержит в себе определенные теоретико-методологические и психологические сложности. Дело в том, что природно-бытийный образ человека базируется на его наглядно-чувственной базе познания. Казалось бы, очевидно, что отвлечься от природной бытийности реального человека из плоти и крови невозможно. Духовно-субстанциальная модель не столь очевидна, она есть плод абстрагирующей деятельности. И вот эта абстрактная модель как бы вступает в спор с наглядной очевидностью природно-бытовой модели. И однако же, несмотря на все эти сложности, именно духовно-субстанциальная модель является той исходной базой, которая позволяет понять взаимоотношения человека и общественного мира в их многогранности. Природная модель не только не позволяет этого сделать, но, на мой взгляд, в определенной мере ведет к деформациям этих взаимоотношений.

---

<sup>4</sup> Там же. — С. 153.

## Уровневые константы

Идея многогранности человека является одной из сквозных идей учений о человеке. Сошлемся на творчество И. Канта. В «Критике чистого разума» И. Кант рассматривает человека в трех измерениях: во-первых, как «эмпирическое “Я”» или «эмпирическую апперцепцию», порождаемую чувственным опытом субъекта о самом себе; во-вторых, как «трансцендентальное “Я”», которое предшествует всякому опыту в качестве «трансцендентального единства самосознания», то есть в качестве самой возможности унифицированного знания; в-третьих, как «метафизическое “Я”», то есть душу, понятую в качестве духовной субстанции.

В российской философии идея тройственности человека также находит свое выражение. Так, Л. Я. Моторина выделяет три основных измерения человека: природное, культурно-историческое (пространственно-временное) и вселенское (вечное). Они представляют собою различные способы бытия, в которых проявляется единая антропологическая целостность<sup>5</sup>. Определенную тройственность человека, к тому же связанную с концепцией уровней, зафиксировал В. Н. Сагатовский. «Чтобы понять человека, исходя из концепций уровней бытия, — писал он, — надо знать его как объективную реальность, управляемую и способную управлять; понимать его как субъективную реальность, осуществляющую себя в этом мире и способную к диалогу с другими субъектами; видеть в нем существо, способное к глубинному общению с духовной основой мира как целостности. Человек функциональный, понимающий и приобщенный к благодати»<sup>6</sup>. Меня смущает то, что в этих трех уровнях я не вижу внутренней связи и последовательности. Если рассмотрение человека в контексте объективной и субъективной реальности еще логически оправдано, то выделение духовной основы мира в этот категориально-понятийный ряд никак не вписывается. Тем не менее, надо отдать должное В. Н. Сагатовскому: он поставил вопрос о трех уровнях человека и предупредил об опасности абсолютизации любого из них.

<sup>5</sup> См.: Моторина Л. Е. Философская антропология. — М., 2003.

<sup>6</sup> Сагатовский В. Н. Антропологическая целостность: статус и структура // Очерки социальной антропологии. — СПб., 1995. — С. 47.

## Уровни человека: первичные определения

МНОГОСТОРОННОСТЬ, многогранность человека я понимаю прежде всего как его уровневость. Как же выделить эти уровни, и каковы они? Методологически исходным пунктом для решения этой задачи может служить выделение определенных уровней общественного мира. Возникает вопрос, насколько правомочно сопоставлять уровни общественного мира и уровни человека? Я полагаю, что человек и общественный мир изоморфны друг другу, так что опора на общественный мир при выделении уровней человека естественна и вполне оправданна. Соответственно, с равным основанием можно утверждать, что уровни человека могут быть надежной методологической базой для выделения уровней общественного мира.

Если в общественном мире выделяются *уровень всеобщности — социум, уровень особенного — системно-структурный универсум и уровень единичного — социомиры повседневности*, то по аналогии и в человеке можно выделить уровень всеобщности («абстрактно-субстанциальный человек»), уровень особенного («социолого-функциональный человек»), уровень единичного («экзистенциально-индивидуальный человек»). Выделенные уровни характеризуют своеобразие диапазонов человеческого бытия, жизнедеятельности, масштабы тех интенций и импульсов, которые ему свойственны. Эта невидимая «ось» от абстрактного к конкретному, от всеобщего к единичному является тем стержнем, который позволяет более или менее четко, следуя одному общему принципу, как бы рассортировать различные грани жизнедеятельности человека. В данной ситуации хочу обратить внимание на два своеобразных противоречия, которые не могут не возникнуть в процессе проведения классификационных различий.

Прежде всего надо со всей определенностью подчеркнуть, что человек как реально-бытийное существо един, целостен, неделим. Никакие дифференциации людей эту фундаментальную целостность, единство человека поколебать, разрушить не могут. Эта целостность есть абсолютный факт, абсолютная основа человеческого бытия.

Но целостность, неделимость человека как объективно-бытийного субъекта отнюдь не означает принципиального

отрицания определенной делимости человека вообще. Эта делимость осуществляется не в виде расчленения на объективно различные фрагменты его бытийности, но происходит в недрах его субъективного мира. В этом контексте проявляется дифференциация уровней человека как абстрактно-субстанциального, социолого-функционального и экзистенциально-индивидуального. В этом плане и обнаруживается *противоречие объективно-бытийной неделимости человека и его духовно-субстанциальной делимости.*

Человек как объективно-бытийный субъект открыт, доступен непосредственному восприятию в своей объективности, целостности и неделимости. Его целостность явлена, непосредственно обнажена. Дифференциация субъективного мира человека носит внутренне-духовный характер, она скрыта в глубинах человеческой имманентности. Соответственно, ее восприятие не является просто продуктом внешнего наблюдения, требует определенной теоретической рефлексии. Тем самым мы сталкиваемся еще с одним противоречием: *противоречием открытости, внешности, «доступности» человека как целостного неделимого объективно-бытийного субъекта и потаенности, «скрытости» от внешнего наблюдения мира его имманентности, его внутренней дифференцированности.* Стороны данного противоречия не исключают, а предполагают друг друга. Человек не только объективирован и не только субъективирован, не только явлен, открыт и не только имманентен и скрытен; он одновременно и объективирован. И субъективирован, и открыт, и скрытен, и явлен, и неявлен. Все эти противоречивые грани человека неразрывно сплавлены, переходят друг в друга, поскольку сам человек сложен, многолик. Каждая его грань находит в человеке свое место.

Обращаю внимание еще на одно противоречие человека, которое имеет отношение к его уровневости. Речь идет о двойственном воплощении уровней человека. Уровни человека — это грани его субъективности, это дифференциации его внутреннего мира. Но сказанное не означает, что внутренний мир человека — это «граница» его уровней, что за пределами этой границы данные уровни никак не проявляются. Уровни человека имеют две формы своего бытования — имманентно-скрытую, находящуюся в глубинах духовно-

субъективного мира человека, и открыто-проявленную, выражающуюся в определенных гранях сопряженности человека с разными уровнями общественного мира. Стало быть, уровни человека — это и определенные данности духовного мира, духовно-имманентные потенции человека, это и стороны, аспекты отношений человека с общественным миром. На мой взгляд, для уровней человека характерна именно двойственность своего бытования; они и внутри человека, и — в определенном смысле — вне его, в его сопряженности с общественным миром.

### **Пластичность духовного мира человека**

ВОЗНИКАЕТ вопрос, как отражается это двойное бытование уровней человека в самой духовной имманентности. Иными словами, можно ли обнаружить эти корреляции с общественным миром в самом внутреннем мире человека?

Внутренний мир человека удивительно пластичен. Все имманентные качества человека располагаются в нем в виде системы. Звенья этой системы различаются не только содержательно, но и по разным пластам, разным уровням приоритетности и превалирования. Одни из них бытийствуют на первом плане жизнебытия человека, другие находятся как бы в некоторой отдаленности, третьи вообще существуют как общий фон человеческой жизнедеятельности. Эти различия разных планов бытия различных качеств человека образуют у каждого своеобразную структурную цепь, точнее — многообразие этих цепей, многообразие целостностей. Нахождение какого-то качества человека в каком-то плане его бытия отнюдь не является неизменным, раз навсегда закрепленным в этом плане. В одних условиях это качество выходит на первый план, в других — может возвращаться на второй. Системное расположение качеств человека в разных планах человеческого бытия, человеческой жизнедеятельности является величиной пластичной, подвижной.

Таким образом, внутренний мир человека характеризуется перманентной «перестройкой» приоритетов и субординаций фрагментов духовности. Если человек коррелируется с одним сектором общественного мира, то в его субъективности происходит одна «настройка», выдвигаются на первый план одни



границы духовности, сдвигаются на второй план другие. При этом может происходить своеобразная блокировка других сторон духовного мира, мешающих данной корреляции или безразличных к ней. Когда же «настройка» на общественный мир смещается к другому его сегменту, то перестраивается и духовная структура. Эти системные «перестройки» качеств человека в разных планах его бытия являются ключом для понимания разных уровней человека. Уровень человека как раз и характеризуется тем, какие качества его имманентности доминируют в данном случае. Так, при соотношении человека с максимально общим в общественном мире на первый план выходят одни его качества, при отношении со специфическим общественным миром — другие, при соотношении с единичными структурами — третьи. В каждом случае те качества, которые «ушли в тень» не исчезают вообще, не отбрасываются, они сохраняются на втором, третьем планах человеческого бытия.

### **Три уровня сопряженности человека и общественного мира**

ЕДИНСТВО, целостность человеческого отношения к общественной жизни не только не отрицает разные уровни отношений, но и прямо их предполагает. Каковы же уровни сопряженности человека и общественного мира?

Поскольку я выделил три уровня общественного мира — социум, системно-структурный универсум, социомиры повседневности; поскольку выделены три уровня человека — абстрактно-субстанциальный, социолого-функциональный, экзистенциально-индивидуальный; поскольку между этими уровнями общественного мира с одной стороны, и уровнями человека с другой имеется несомненная связь, то можно ставить вопрос о *трех уровнях антропообщественной сопряженности*. *Первая* сопряженность — это взаимосвязь абстрактно-субстанциального человека и социума, *вторая* — это взаимосвязь социолого-функционального человека и системно-структурного универсума, *третья* — это взаимосвязь экзистенциально-индивидуального человека и социомиров повседневности.

Какова последовательность рассмотрения этих уровней? Так как указанные уровни сопряженности отличаются друг от

друга по степени конкретности, то кажется логичным начинать анализ с более конкретного уровня, а затем как бы подниматься к уровням более общим, абстрактным. Я же поступаю наоборот: начинаю анализ взаимоотношений человека и общества с самого абстрактного, уровня всеобщего, а затем как бы опускаюсь к более конкретным уровням. Такой путь исследования избран не случайно. Начинать с конкретного уровня — означает риск погрузиться в мозаику различных определений без ясной надежды отделить существенное от несущественного. Что же касается отношений человека и общества на всеобще-абстрактном уровне, то в данном случае из самой сути подхода вытекает приоритетность сущностного, фундаментального в этой взаимосвязи. Выделив это сущностное, уже легче погружаться в более конкретные слои человека и общественного мира.

Все уровни отношения человека к общественному миру имеют *практическую* объективно-субъективную, объективно-духовную природу. В человеческом взаимодействии с общественным миром «духовное слагаемое» взаимодействия выступает основополагающим, ведущим. Вместе с тем в рамках каждого уровня человека его отношение к общественному миру не является чисто духовно-идеальным. Каждый уровень человеческого отношения к общественному миру включает в себя объективно-практическую грань. На каждом уровне человек реально-практически соотносится с реально-практическим уровнем общественной жизни. *Взаимоотношения человека как многоуровневого субъекта с его общественным миром объективно-реальны.*

Таким образом, взаимоотношение человека с его общественным миром сложно и многопланово. *Во-первых*, человек как интегрально-целостный субъект соотносится с общественным миром, также понятым как целостно-интегральное образование. *Во-вторых*, в интегрально-целостной палитре взаимосвязи человека и общественного мира имеются свои имманентные слои, основанные на разных уровневых критериях. Каждый такой уровневый слой сопряженности является одной из модификаций реально-предметного соотношения человека и общественного мира. Он имеет свое собственное содержание, свои собственные принципы, так что интегральность и целостность человека не есть имманентная однотон-

ность и тождество всех составляющих. Напротив, эта целостность есть сложное и противоречивое сочленение различных слоев, каждый из которых своеобразен и неповторим. Философия, социальная философия, философская антропология еще «не добрались» до анализа этих разноуровневых соотношений человека и общественного мира. В-третьих, признание многоуровневости отношений человека и общественного мира требует принципиального отказа от одноуровневого понимания человека. Главная проблема здесь — психосоциологическая, то есть преодоление искушения «провоцирующей очевидности» и в этом смысле одноуровневости, однородности человека. Это искушение очень мощно. Кажется, куда проще и очевидней: вот он, человек, конкретный, единичный, живой, смертный. Других людей вообще не бывает, зачем же придумывать еще какого-то человека? Однако такой взгляд на человека только как на единичное существо — тупиковая дорога. Если мы хотим понять подлинное отношение человека к его общественному миру, то от образа обманчиво наглядной очевидности надо отказаться. Но это не единственное испытание на пути к полнокровному образу человека. Если взгляд на человека только в его единичности, конкретности заводит нас в тупик очевидности, то взгляд на человека только как всеобщего человека затягивает в бездонную бездну абстракции. Но ни конкретная единичность человека, ни его безбрежная абстрактность сами по себе еще не суть образы человека. Подлинный человек раскрывается там и тогда, где и когда органически сочетаются его неповторимая единичность и неотъемлемая от него человеческая всеобщность.

Хочу еще раз подчеркнуть, что идея о разных типах сопряженности носит характер методологической гипотезы, которая нуждается в дополнительной серии обоснований и подтверждений. Это обстоятельство ставит автора этой гипотезы в довольно сложное положение. Насколько мне известно, в философской литературе подобная гипотеза еще не выдвигалась и не обсуждалась. Так что я в какой-то мере работаю в зоне риска, в теоретико-методологической разреженности, что в равной степени предполагает как возможность познавательного «прорыва», так и вероятность теоретико-методологического провала. Я надеюсь на прорыв.

---

В. М. БЫЧЕНКОВ,  
доктор философских наук

## ИМЕТЬ И ЖЕЛАТЬ. ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ И ЯЗЫК ВО ВРЕМЕНИ

СТАТЬЯ ТРЕТЬЯ<sup>1</sup>

### 1.12. Быть и иметь: модус существования

**Е**СЛИ конструкция «дательный падеж + категория состояния» синонимична форме *мне есть нечто*, то конструкция с предложным (или местным<sup>2</sup>) падежом — форме *здесь есть (имеется) нечто*. Выражение *на улице (есть) жарко* можно заменить конструкцией с существительным *на улице (есть) жара*, выражение *в лесу тихо* — конструкцией *в лесу (есть) тишина*<sup>3</sup>.

Конструкции второго типа можно переформулировать с использованием глагола *иметься* в выражения типа *на улице имеется жара, в лесу имеется холод*, которые, несмотря на свою синтаксическую неуклюжесть, в семантическом плане будут релевантными. Вообще глагол *иметься* допускает двойную интерпретацию с точки зрения соотношения субъекта и объекта обладания (обладания в предельно абстрактном смысле): означая, строго говоря, ‘иметь себя’ (в смысле ‘наличествовать, существовать’), он может быть понят и в значении ‘быть имеемым кем-либо или чем-либо (другим по

---

<sup>1</sup> Продолжение. Статьи первую и вторую см.: *Философия и социальная теория: Сб. науч. тр. — Вып. 4. — М.: Полиграф-Информ, 2005. — С. 86—107; Вып. 5. — М.: Полиграф-Информ, 2006. — С. 83—119.*

<sup>2</sup> В русском языке наряду с шестью основными падежами выделяют также ряд дополнительных, к числу которых относятся и местный падеж: *в лесу, в саду* (форма предложного падежа — *о лесе, о саде*).

<sup>3</sup> Безличные предложения типа *в лесу холодно* соответствуют английским предложениям с формальным подлежащим *it is cold in the wood*, как и предложения с дательным падежом типа *нам пора идти* — *it is time for us to go*.

отношению к себе)'. Тогда изменятся и семантический субъект обладания, и значение самого понятия обладания. Если выражение *в лесу (имеется) холод* понимать как 'холод имеет себя в лесу', грамматический субъект (подлежащее) и семантический субъект совпадают в *холоде*, который к тому же оказывается и формальным объектом обладания (само-обладания) — формальным потому, что само обладание здесь на самом деле не обладание, а наличие, существование, каковым только и может быть обладание собой, в котором обладатель и обладаемое полностью тождественны.

Но выражение *в лесу (имеется) холод* может быть понято и как 'лес имеет (в себе) холод', и тогда грамматический субъект (подлежащее) и семантический субъект разделяются: роль семантического субъекта переходит к *лесу* (по аналогии с конструкцией *мне холодно* (так сказать, *мне есть холод*), где семантическим субъектом оказывается косвенное дополнение, точнее субъект *я* в грамматической форме местоимения в дательном падеже), *холод* же остается грамматическим субъектом и семантическим объектом обладания. При этом важно иметь в виду, что сам глагол *иметь*, как и глагол *быть*, не выражает собой никакого действия. Его транзитивность (переходность) носит грамматически-формальный характер, поскольку не связана с действием, переходящим на объект.

Наряду с категорией семантического субъекта обладания, который непосредственно присутствует в самом выражении типа *в лесу холод*, *в лесу холодно*, возникает и представление об остающемся «за кадром», вне рамок предложения, семантическом субъекте претерпевания, который испытывает холод, находясь в лесу, то есть сам не является лесом как таковым.

Здесь проявляется интересное различие конструкций с *dativus possessivus* и с *dativus status*, то есть посессивной конструкции «семантический субъект, выраженный формой дательного падежа, + глагол *быть* + семантический объект в форме существительного или местоимения в именительном падеже» (*мне есть нечто*) и формально-посессивной конструкцией «семантический субъект, выраженный формой дательного падежа, + (имплицитно) глагол *быть* + категория состояния» (*мне холодно*). Древняя конструкция *dativus possessivus* эквивалентна современной конструкции с семантическим субъектом в форме родительного падежа с предлогом *у*: *мне есть*

*нечто* — у меня есть нечто (или, что то же самое, мною имеется нечто — в этой конструкции с творительным падежом семантический субъект выражен еще более отчетливо)<sup>4</sup>. Применительно же к конструкции с категорией состояния замена дательного падежа на родительный с предлогом не создает отношения эквивалентности: выражения *мне холодно* и *у меня холодно* семантически различны — в первом случае семантический субъект и субъект претерпевания совпадают, во втором это совсем не обязательно: *у меня* означает 'в моем пространстве' (*у меня дома*), но отсюда отнюдь не следует, что холодно лично мне.

Отсутствие в ряде языков возвратного местоимения себя (-ся) вынуждает их создавать специфические конструкции метонимического типа с использованием в роли возвратного местоимения слов, означающих нечто, присущее или свойственное субъекту, но не тождественное ему. В шумерском языке этой цели служили лично-притяжательные формы существительных *ní* 'тело', 'сила; *ní-te* 'страх' (возможно, 'сила, телесная сила'), *zi* 'душа': *am-e kar-úr-sè un-sar-re dàra-e kur-bi-sè zi-bi un-sar-re* 'дикий бык к подножию гор мчится' (букв.: 'уносит свое тело'), горный козел к своим горам мчится' (букв.: 'уносит свою душу')<sup>5</sup>.

Таким образом, отчетливо выявляется эквивалентность двух глаголов с наиболее абстрактными значениями, *быть* и *иметь*, применительно и к модусу существования, и к модусу обладания.

Глагол *быть* в этом смысле обладает двумя значениями — 'быть сущим (быть вообще, самим по себе, как таковым)' и 'быть имеемым (быть по отношению к чему-либо другому, к другому сущему): *кому-то (чему-то) есть нечто* = *кто-то (что-то) имеет нечто, в чем-то есть нечто* = *чем-то имеется нечто*.

Кельтская конструкция *го-п-gabus* 'я взял это', 'я имею это' употребляется как синоним глагола *би-* 'быть' в относительных предложениях с затуханием, главным образом после союза *amal* 'как': *amal го-п gabus-sa* 'как я есть' (букв.: 'как я это взял')<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> О распространенности подобных конструкций в языках народов мира свидетельствует хотя бы тот факт, что в языке суахили значение 'иметь' передается глаголом *-wa* 'быть' в сочетании с предлогом совместности *na*: *nina rafiki* 'у меня [есть] брат', где *ni* — приглагольное местоимение, в настоящем времени употребляется без глагола-связки.

<sup>5</sup> См.: См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — 2-е изд. — СПб.: Петербургское Востоковедение, 2006. — С. 66.

<sup>6</sup> См.: Льюис Г., Педерсен Х. Сравнительная грамматика кельтских языков. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — С. 381.

Бытийный характер глагола со значением 'иметь' подчеркивается существованием в различных языках особой конструкции с его участием, передающей значение 'иметься', 'наличествовать' и эквивалентной специфическим конструкциям с глаголом 'быть', которые используются в других языках (*there is* в английском, *c'è* в итальянском). Во французском языке это конструкция *il y a* — комбинация безличного местоимения *il*, наречия *y* 'здесь' и глагола *avoir* в 3-м л. ед. ч.: *il y a un table dans le sale*. В португальском языке это 3-е л. ед. ч. глагола *haver*, который только в этой личной форме *há* и означает 'иметься': *na sala de aulas há uma mesa* 'в аудитории есть (имеется) стол' (симптоматично, что в русской конструкции глагол *есть* обычно не опускается, в отличие от конструкции *стол — в кабинете*). Аналогичная безличная форма *hay* (3-е л. ед. ч. presente de Indicativo глагола *haber*), обозначающая наличие чего-либо присутствует в испанском языке: *en el despacho hay un escritorio* 'в кабинете есть письменный стол'. В английском языке этим сочетаниям соответствует конструкция типа *there is a table in the room*, в итальянском — *c'è una tavola nell'aula*.

Эквивалентны латинские фразы типа *in scaena variae machinae sunt* 'на сцене есть разные машины' и *in scaena variae machinae habentur* 'на сцене имеются разные машины'. А в японском языке присутствует иероглиф, означающий одновременно 'иметь' и 'существовать'<sup>7</sup>.

### 1.13. «Быть» и «иметь»: различие в употреблении

РАЗЛИЧИЕ в способах употребления глагола «быть» в случаях, когда он выступает в виде глагола-связки, и в случаях, когда он означает 'иметься', 'присутствовать', легко проиллюстрировать примерами из многих языков.

В русском языке совпадение форм глагола *есть* в конструкциях типа *река (есть) широкая* и *в реке (есть) рыба* оказывается лишь внешним. Достаточно перевести эти высказывания в отрицательную форму, как разница станет очевидной: *река не (есть) широкая* и *в реке нет рыбы*. Самое интересное, однако, не в том, что в утвердительных высказываниях в обоих значениях — 'быть' и 'иметься' — используется одна и та же форма *есть*, а в отрицательных — для выражения значения 'не иметься' используется специальное слово *нет*, — это стянутое в одно слово выражение *не есть ту (тут)*; ср. изна-

<sup>7</sup> См.: Уолли Л. Самоучитель японского языка (Read Japanese Today). — СПб.: Пионер; М.: Астрель: АСТ, 2004. — С. 87. Интересно, что этот иероглиф представляет собой изображение руки, держащей кусок мяса. Другой иллюстрацией этой идеи может служить иероглиф *миги* 'правый', образованный иероглифом 'рука' в сочетании с иероглифом 'рот', поскольку именно правой рукой подносят пищу ко рту (см. там же).

чальную форму *нету*. Важнее другое: слово *нет* требует после себя родительного падежа<sup>8</sup>. Модель отрицания с родительным падежом вообще характерна для русского языка: в утверждении переходный глагол управляет винительным падежом (*я имею книгу*), в отрицании — родительным (*я не имею книги*).

В польском языке существует конструкция *nie ma* (третье лицо единственного числа глагола *miec* 'иметь') также с родительным падежом, которая служит отрицательным эквивалентом глагола *byc* 'быть': *Wanda jest w domu* 'Ванда дома' — *Wandy nie ma w domu* 'Ванды нет (не имеется) дома'. (В чешском языке в третьем лице единственного числа имеется особая отрицательная форма глагола *byť* 'быть' — *není*, — соотносящаяся с положительной формой *je*, но она употребляется с именительным падежом: *můj bratr není doma* 'моего брата нет дома', букв.: 'мой брат не есть дома'. Другие отрицательные формы образуются присоединением к глаголу частицы *ne*: *jsou* '[они] суть' — *nejsou* '[они] не суть'.)

Родительный падеж при отрицательной форме глагола со значением 'иметься' (включая и формы глагола 'быть' с этим значением: рус. *Ванды не было дома*, *Ванды не будет дома*) вообще представляет особый интерес. Он характерен не только для славянских языков. В уже приводившихся примерах употребления *dativus possessivus* в отрицательной форме в готском языке — *ni was im barne* 'у них не было детей' (букв.: 'не было им детей'), *ni was im rumis* 'не было у них места (помещения)' — слово *barne* — родительный падеж множественного числа существительного *barn* 'дитя', а слово *rumis* — родительный падеж единственного числа со значением 'места', 'помещения'. (Впрочем, в готском языке родительный падеж при отрицании мог употребляться с любым глаголом: *ni biliŕun barne* 'не оставили детей'. Так же, как мы видели, обстоит дело и в русском языке, где в утвердительных высказываниях употребляется винительный падеж, а в отрицательных — родительный: *оставили кого? что? — не оставили кого? чего?*)

<sup>8</sup> Употребление падежей с глаголами существования имеет свои особенности. С русским глаголом *существовать* могут быть образованы конструкции двух типов — с подлежащим в именительном падеже (*динозавры не существуют*) и безличная с родительным падежом (*не существует динозавров*). Глагол *являться* требует после себя творительного падежа (*он является учителем*), как и глагол-связка *быть* в прошедшем и будущем времени (*он был учителем*, *он будет учителем*), хотя возможен и вариант с именительным падежом (*он был учитель*). В польском языке глагол-связка *byc* 'быть' предполагает сочетание с творительным падежом во всех временах (*on jest lekarzem* 'он есть врач', букв.: 'он есть врачом'), в отличие от русского глагола-связки *быть*, который в настоящем времени сочетается с именительным падежом (*он [есть] врач*). В чешском языке именная часть составного сказуемого может быть выражена как именительным падежом (*otec je učitel*), так и творительным, выражающим, как правило, непостоянный признак, род занятий (*otec je učitelem*).



По сути дела такая же картина во французском языке. Если утвердительное предложение с конструкций *il y a* имеет вид *il y a un livre sur la table* 'на столе есть книга', то в отрицательном предложении *il n'y a pas de livre sur la table* 'на столе нет книги' появляется предлог *de*, который с исторической точки зрения по существу служит показателем родительного падежа. В отрицательном высказывании он заменяет неопределенный и партитивный артикли: *je ne pas de cahier* 'у меня нет тетради' (букв.: 'я не имею тетради'). (А вот в румынском языке дополнение в отрицательной конструкции не ставится в родительном падеже, но, как правило, также употребляется без артикля: *am un caiet* 'имею тетрадь' — *n-am (nu am) caiet* 'не имею тетради'.)

Родительный падеж является также показателем частичного количества чего-либо, ср. *наливать чай* — *налить чаю*, *класть сахар* — *положить в стакан сахару* (в специфической форме родительного падежа на *у/ю*). В других языках этой форме соответствует частичный артикль, развившийся из сочетания предлога *de* (показатель родительного падежа) и артикля.

В венгерском языке значения 'быть' и 'иметься' также сосредоточены в одном глаголе — *van* 'есть', 'является' и 'имеется', 'находится'. Предикативная конструкция с этим глаголом, выступающим в роли глагола-связки, имеет вид (*én*) *tánar vagyok* 'я учитель (есмь)', в отрицательной форме — (*én*) *nem vagyok tánar* 'я не (есмь) учитель'. Отрицание в данном случае выражается частицей *nem*, соответствующей русской отрицательной частице *не*. При этом и в утвердительных, и в отрицательных именных предложениях (то есть там, где глагол *van* употребляется в значении 'есть', 'является') формы 3-го лица ед. и мн. ч. этого глагола — *van* и *vannak* — опускаются: *a ház magas* 'дом высокий', *a ház nem magas* 'дом не высокий'.

Совсем иная ситуация возникает тогда, когда глагол *van* используется уже не как связка, а в лексическом значении 'имеется', 'находится'. Утвердительная конструкция сходна с именной: (*én*) *itt vagyok* 'я здесь есмь (имеюсь, нахожусь)', — но употребление глагола *van* в этом значении является обязательным и в 3-м л. ед. и мн. ч., то есть во всех лицах обоих чисел: (*ő*) *itt van* '(он) здесь есть (имеется, находится)', (*ők*) *itt vannak* '(они) здесь суть (имеются, находятся)'. Еще одно отличие от именной конструкции состоит в том, что для образования соответствующей негативной конструкции в 3-м л. ед. и мн. ч. употребляется другой глагол — *nincs* 'не имеется', 'не находится', выступающий частичным негативным коррелятом глагола *van*: (*ő*) *nincs itt* '(он) не есть (имеется, находится) здесь', (*ők*) *nincsenek itt* '(они) не суть (имеются, находятся) здесь'. Так как глагол *nincs* имеет только формы 3-го л. ед. и мн. ч. (*nincs*, *nincsenek*), то в 1-м и 2-м л. ед. и мн. ч. используются соответствующие формы глагола *van* с отрицательной частицей *nem*: (*én*) *nem vagyok itt* 'я не есмь (имеюсь, нахожусь) здесь'. (Оба эти глагола не имеют своего собственного формального инфинитива, глагол *van* соотносится с инфинитивом *lenni* от глагола *lesz* 'будет', а глаголу *nincs* соответствует отрицательная форма *nem lenni*.) Понятно, что опускаться в 3-м л. обоих чисел глагол *nincs*, как и глагол *van* в значении 'имеется', не может: *itt van a város* 'город есть (имеется, находится) здесь', *itt nincs tanár* 'здесь нет (не имеется) преподавателя'.

## 1.14. Устойчивые глагольно-именные словосочетания с глаголом «иметь». Сложные глаголы

ПРИВЕДЕННЫЕ выше русские конструкции, выражающие некоторое состояние субъекта и построенные с помощью глагола *быть* по схеме «субъект (в дательном падеже) + быть + категория состояния» оказываются равнозначными распространенным в других языках конструкциям с глаголом «иметь» («субъект [при наличии в языке падежной системы — в именительном падеже] + иметь + имя существительное»): фр. *j'ai peur* и ит. *ho paura* 'я боюсь' (букв.: 'я имею страх') — *мне (есть) страшно*, фр. *j'ai besoin* 'я нуждаюсь' (букв.: 'я имею необходимость') — *мне нужно*, фр. *j'ai honte* 'я стыжусь' (букв.: 'я имею стыд') — *мне стыдно* и т. д.

Эти конструкции, свойственные многим языкам, заслуживают того, чтобы сказать о них несколько слов. Глагол «иметь» достаточно абстрактен, как абстрактна и сама идея обладания, не выражающаяся в каком-либо материальном действии, а отсюда, очевидно, и возможность образования с его помощью устойчивых сочетаний, описательных оборотов, выражающих определенные душевные состояния субъекта: фр. *avoir envie* 'желать' (букв.: 'иметь желание'), ит. *aver fame* 'быть голодным' (букв.: 'иметь голод'), рум. *a avea teámă* 'бояться' (букв.: 'иметь страх')<sup>9</sup>; рус. *иметь честь*, *иметь удовольствие* и т. д. Возможны и сочетания иного характера:

<sup>9</sup> В румынском языке наряду с конструкциями состояния с глаголом *a avea* 'иметь' есть и безличные конструкции состояния с глаголом *a fi* 'быть', аналогичные русским конструкциям «дательный падеж + категория состояния». Личное местоимение ставится в дательном падеже, а роль категории состояния, отсутствующей в румынском языке, выполняет существительное или прилагательное. Состояние страха, например, может быть передано двумя способами: *am teámă* 'боюсь' (букв.: 'имею страх') = *mi-e teámă* 'боюсь' (букв.: 'мне есть страх'). Значение 'нам холодно' передается как конструкцией с прилагательным *ne e rece* 'нам есть холодный' (прилагательное совпадает по форме с наречием *rece*), так и конструкцией с существительным *ne e frig* 'нам есть холод'. Ср.: *mi-e somn* 'хочу спать' (букв.: 'мне есть сон'; тем не менее это выражение не означает 'я сплю', как можно было бы подумать, инвертируя данный оборот в выражение 'имею сон'), *ți-e foame* 'хочешь есть' (букв.: 'мне есть голод'), *îi e sete* 'хочет пить' (букв.: 'ему есть жажда'), *vă e cald* 'вам жарко' (букв.: 'вам есть теплый'), *nu le e frică* 'им не страшно' (букв.: 'не им есть страх'). Возможна и предикативная конструкция типа *e rece* 'холодно'.

англ. *to have breakfast* 'завтракать' (букв.: 'иметь завтрак'), рус. *иметь место*<sup>10</sup> и т. д.

Многие из этих устойчивых глагольно-именных сочетаний могут иметь при себе зависимый инфинитив: *я имею честь пригласить вас*.

Такие сочетания чрезвычайно распространены, например, в персидском языке. Входящие в них компоненты настолько тесно связаны между собой, а общее значение этого по существу фразеологического единства может настолько отличаться от значения каждого компонента в отдельности, что они получили название сложных глаголов. В речи сложные глаголы употребляются в функции обычных, простых глаголов и все более и более замещают их. Для образования глагольно-именных словосочетаний, каковыми являются сложные глаголы, используются так называемые компонирующие глаголы, которые вместе с глаголами связочными и вспомогательными составляют класс служебных глаголов. К числу глаголов, выполняющих компонирующую функцию относятся такие глаголы, как *kardan* 'делать', *dādan* 'давать', *zadan* 'бить', *šodan* 'становиться', *xordan* 'есть' ('принимать пищу'), *gerftan* 'брать', 'получать', *kešidan* 'тянуть', *yāftan* 'находить', *dāštan* 'иметь', *didan* 'видеть': *ezhar dāštan* 'заявлять' (букв.: 'выражение + иметь'), *pā šodan* 'вставать' (букв.: 'нога + становится'), *āsib xordan* 'получать повреждение' и т. д.

Важной характеристикой сложных глаголов является степень мотивированности общего значения глагольно-именного словосочетания. Этот признак относится к обоим структурно-семантическим типам сложных глаголов. Моделированные глаголы представляют собой глагольно-именные сочетания, в которых компонирующий глагол либо сохраняет свое лексическое значение (лишь частично ослабляя его), либо полностью его изменяет, — и выступает в одном и том же значении постоянным компонентом, моделирующим большое число словосочетаний, где переменным компонентом является именная часть, полностью сохраняющая свое лексическое значение. У немоделированных глаголов нет такой структурно-семантической связи компонентов, и компонирующий глагол во многом лишается своей служебной функции.

Глагол *dāštan* 'иметь' входит в число компонирующих глаголов, посредством которых образуются моделированные сложные глаголы с мотивированным значением: *dust dāštan* 'любить'. Моделированные сложные глаголы с частично мотивированным значением создаются в основном простыми глаголами с конкретным лексическим значением — среди них, в частности, глагол *xordan* 'есть'.

<sup>10</sup> И аналогичных оборотов в других языках: англ. *to have the honour* 'иметь честь'. Впрочем, здесь возможны известные варианты. Так, русскому выражению *иметь место* в английском языке соответствует выражение *to take place* (букв. 'взять место'), но это лишний раз свидетельствует о семантическом родстве глаголов «иметь» и «брать»: в русском языке глагол *иметь* первоначально означал именно 'взять'.

Среди немотивированных немоделированных сложных глаголов также обращают на себя внимание словосочетания с компонирующим глаголом *xordan* 'есть (питаться)': *sarmā xordan* 'простудиться' (букв.: 'есть холод'<sup>11</sup>), *zamin xordan* 'упасть' (букв. 'есть землю'), *šekast xordan* 'терпеть поражение', 'терпеть неудачу', 'проваливаться (на экзамене)', *āsib xordan* 'получать повреждение', *čark xordan* 'вращаться', *farib xordan* 'обманываться', *anduh xordan* 'тосковать'. Такие конструкции служат примером того, что я обозначаю как бромоморфизм (греч. βρόμα 'пища' и μορφή 'форма') — пищевую метафору, существующий в языке и культуре феномен уподобления тех или иных вещей, явлений, процессов пище и действиям с ней<sup>12</sup>. Нетрудно заметить, что глагол со значением 'есть', выражающий действие, направленное к субъекту или предмету, «внутри», используется для образования сложных конструкций, общим для которых является семантический момент страдания, претерпевания. Такие конструкции с непереходным значением, как *čark xordan* 'вращаться', *farib xordan* 'обманываться', образуют пары с конструкциями, имеющими переходное значение и выражающими активное действие: *čark dādan* 'вращать', *farib dādan* 'обманывать'. Здесь имеет место оппозиция компонирующих глаголов *xordan* 'есть' и *dādan* 'давать', последний выражает действие, исходящее от субъекта или предмета, направленное от него «вовне», «наружу», и используется для создания сложных глаголов с семантикой активного действия.

Глагол *xordan* может создавать и немоделированные сложные глаголы со вполне мотивированным значением: *qazā xordan* 'есть', 'принимать пищу' (букв.: 'пищу есть'). Вообще он весьма продуктивен в создании сложных глаголов (напр., *be dard xordan* 'подходить', 'годиться'). Существуют также немоделированные сложные глаголы с частично мотивированным значением: *tark goftan* 'покидать' (букв.: 'покидание говорить').

Слитность компонентов сложного глагола выражается еще и в том, что от таких глаголов образуются причастия, в которых компоненты объединены уже в одно слово: *šekastxorde* 'потерпевший поражение', 'разбитый', 'побежденный'.

Сложные глаголы — явление чрезвычайно древнее. Такой тип устойчивых словосочетаний широко представлен в шумерском языке, который, как уже отмечалось, является древнейшим из известных нам письменных языков. Относительная пространственная близость территорий, где некогда жили шумеры и где ныне живут народы иранского происхождения (а одно время территория Месопотамии входила в состав Персии), отнюдь не означает генетической близости их языков. Между ними вообще не просматривается никакого родства: персидский язык относится к индоевропейской семье языков, шумерский занимает совершенно обособленное положение среди языков Евразии, его генетические связи не установлены. Тем поразительнее те параллели, которые можно усмотреть в системах глаголов этих двух языков.

<sup>11</sup> Ср. англ. *to catch cold* 'простудиться' (букв.: 'поймать холод').

<sup>12</sup> См.: Быченков В. М. «Давайте себя принесем на съеденье» // Философия и социальная теория. — Вып. 3. — М.: Полиграф-Информ, 2005.

Шумерские сложные глаголы строятся, в частности, по моделям «имя-глагол» или «имя-имя-глагол», при этом выражение в целом приобретает такую степень идиоматичности, что его значение оказывается порой никак не связанным со значением входящих в него компонентов: *a-ru* 'посвящать' (букв.: 'вода-дарить, давать'), *giš-tag* 'жертвовать' (букв.: 'дерево-касаться'), *gú-dé* 'обращаться' (букв.: 'голос-лечь'), *ki-ág* 'любить' (букв.: 'земля-мерить'), *si-sá* 'регулировать', 'приводить в порядок' (букв.: 'рог-делать подобным [другому рогу]), *kiri-su-gál* 'умолять', 'молиться' (букв.: '[к] носу-рука-быть')<sup>13</sup>. Еще одной моделью сложных глаголов — так называемых вдвойне составных — является конструкция «имя-глагол-глагол», второй глагольный компонент которой выражается глаголами *ag* 'делать' и *dug<sub>4</sub>e* 'сказать', 'говорить' (последний в данном случае также приобретает значение 'делать'): *á-dúb-ag* 'летать' (букв.: 'крылья-махать-делать'; от сложного глагола *á-dúb* 'летать' [букв.: 'крылья-махать]), *šú-tag-dug<sub>4</sub>* 'украшать' (букв.: 'рука-касаться-делать'; от сложного глагола *šú-tag* 'украшать' [букв.: 'рука-касаться]). Любопытно, что «слово» и «дело» здесь фактически отождествляются (ср. ст.-сл., ц.-сл. *дѣяти* 'делать', 'говорить'). Наличие у этих глаголов ярко выраженной структурообразующей функции позволяет говорить о них как о вспомогательных глаголах, или, если употреблять терминологию, относящуюся к персидской грамматике, как о компонирующих. С их помощью образуются и производные глаголы, первый компонент в которых может быть выражен именем существительным (*šú-ag* 'овладеть', 'ограбить' [букв.: 'рука-делать], неличной формой глагола, выступающей в значении имени действия (*ság-dug<sub>4</sub>* 'уничтожать', 'разбрасывать' [букв.: 'разбрасывание-делать']) и даже междометием: *u<sub>6</sub>-dug<sub>4</sub>* 'ахать' (букв.: 'ах-делать'; *u<sub>6</sub>* — междометие, выражающее восхищение, удивление)<sup>14</sup>.

Именная часть персидского сложного глагола также может быть выражена не только существительным, но и прилагательным (*bozorg kardan* 'увеличивать', 'воспитывать', 'растить [детей]', 'преувеличивать'; от *bozorg* 'большой', 'великий', 'выдающийся', 'взрослый'), причастием прошедшего времени (*berēšte kardan* 'жарить', 'поджаривать'), междометиями и звукоподражательными словами (*vāy kardan* 'ахать', 'охать'; ср. шумер. *u<sub>6</sub>-dug<sub>4</sub>* 'ахать') и звукоподражательными словами (*ququliqu kardan* 'кукарекать', *miyowmiyow kardan* 'мяукать')<sup>15</sup>. Сходство в системе сложных лексических единиц шумерского и персидского

<sup>13</sup> См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 76. Интересно, что сложный глагол *giš-hur* 'рисовать', 'чертить' (букв.: 'дерево-царапать') семантически соответствует ряду индоевропейских глаголов со значением 'писать', которое происходит из значения 'вырезать, царапать': ср. др.-англ. *writan* 'писать', нем *ritzen* 'вырезать', 'царапать'. Любопытно и то, что слово *giš* 'дерево' активно используется в качестве именной части сложных глаголов со специфическими значениями: *giš-ra* 'поражать' (букв.: 'дерево-бить'), *giš-tag* 'жертвовать' (букв.: 'дерево-касаться'), *gú-giš-gar/gá-gá* 'покорять' (букв.: '[на] затылок-дерево-класть').

<sup>14</sup> См. там же. — С. 76—77.

<sup>15</sup> См.: Рубинчик Ю. А. Грамматика современного персидского литературного языка. — М.: Наука, 2002. — С. 219—220.

языков (при отсутствии какого-либо генетического родства между ними) усиливается еще и тем обстоятельством, что в числе компонирующих глаголов обоих языков встречаются слова с одним и тем же значением — 'делать', 'давать', 'бить': перс. *arre kardan* 'пилить', 'отпиливать' (букв.: 'пила + делать'), *gerye kardan* 'плакать' (букв.: 'плач + делать'), *taškil dādan* 'организовывать' (букв.: 'организация + давать'), *sar zadan* 'заходить ненадолго', 'заглядывать' (букв. 'голова + бить'), *čāne zadan* 'торговаться', 'болтать', 'много говорить' (букв.: 'подбородок + бить'); шумер. *ai-ag* 'мотыжить' (букв.: 'мотыга-делать'), *ir-dug<sub>4</sub>* 'плакать' (букв. 'слезы-делать'), *a-ru* 'посвящать', дарить (букв.: 'вода-давать'), *giš-ra* 'поражать' (букв. 'дерево-бить').

Еще одна черта сходства состоит в том, что и шумерский, и персидский сложный глагол может включать в свой состав дополнительный элемент, относящийся к именному компоненту: В персидском языке это предлог: *be sar bordan* 'жить', 'проживать', *az kār raftan* 'выходить из строя', 'изнашиваться', *be kār raftan* 'быть использованным', *lab az lan negošudan* 'хранить молчание' (букв.: 'губу от губы не отрывать').

В шумерском языке с его развитой падежной системой (всего в нем насчитывается девять падежей) один именной компонент в модели «имя-имя-глагол» употребляется в абсолютном падеже, выполняя роль пациенса (прямого дополнения), а другой — в одном из пространственных падежей *gaba-šū-gar* 'сопротивляться' (букв.: '[на] грудь-рука-класть'). Абсолютный падеж представляет собой чистую основу (корень), к которой присоединяется показатель того или иного падежа. Им служит специальный постпозитивный формант, который может трактоваться как нечто среднее между падежным окончанием и послелогом. В пользу того, что у него наличествуют черты послелога, свидетельствуют два обстоятельства: этот формант может отделяться в пределах синтагмы и по своему происхождению может восходить к самостоятельному имени существительному, как например показатель сравнительного падежа *-da* (от существительного со значением 'сторона')<sup>16</sup>.

Глагольное словосложение было развито и в санскрите. Значение глагольных корней изменялось здесь в результате сложения их с предлогами (*sámskr* 'изготавливать', 'украшать', 'посвящать', от предлога *sám* 'с', 'вместе' и глагола *kr* 'делать') и наречиями (*álam-kr* 'украшать', от наречия *álam* 'довольно' и глагола *kr* 'делать'). Глагольные корни *bhū-* 'быть', *kr-* 'делать', *as-* 'быть (есть)', которые, как мы помним, являются вспомогательными в конструкциях сложного перфекта, высту-

<sup>16</sup> См.: Канева И. Т. Шумерский язык. — С. 74, 40—41. Нужно отметить, что и в других агглютинативных языках падежные суффиксы ведут свое происхождение от самостоятельных слов. Так, в венгерском языке, суффиксы, означающие нахождение внутри, движение внутрь и изнутри чего-либо, *-ban* (*házban* 'в доме', от *ház* 'дом'), *-ben* (*kertben* 'в саду', от *kert* 'сад'), *-ba* (*házba* 'в дом'), *-be* (*kertbe* 'в сад'), *-ból* (*házból* 'из дома'), *-ből* (*kertből* 'из сада'), происходят от слова *bül*, означающего ныне 'кишка', 'внутри'; суффикс *-kor* со значением 'в какое-либо время' (*ötikor* 'в пять [часов]', от *öt* 'пять'; *jykor* 'вовремя', от *ju* 'хороший') соотносится со словом *kor* 'эпоха', 'возраст' (см.: Науменко-Патт А. Практический курс венгерского языка. — М.: Высш. шк., 1982. — С. 8).

пают в то же время и в роли комплонирующих глаголов, с помощью которых образуются устойчивые глагольно-именные конструкции — своего рода сложные (составные) глаголы. В качестве именного компонента здесь, как и в персидском языке, используется основы имен — прилагательного и существительного: *krçi-bhū* 'худеть' (от *krça* 'худой'), *çuci-bhū* 'становиться светлым, чистым' (от *çuci* 'светлый', *mātrikaroti* 'делает матерью' (3-е л. ед. ч. наст. вр.; от *mātr* 'мать')<sup>17</sup>.

### 1.15. Синтетические формы прошедшего времени и их аналитическое происхождение

СИНТЕТИЧЕСКИЕ формы, в которых представлены глагольные времена, выражающие отнесенность действия к прошлому, во многих языках имеют аналитическое происхождение.

Латинский *imperfectum indicatīvi actīvi* и *passīvi* (имперфект изъявительного наклонения действительного и страдательного залогов) типа *amābām* 'я любил' и *amābār* 'меня любили' рассматривается как синтетическая форма, которая образуется присоединением к основе инфекта суффикса *-bā-* у глаголов первого и второго спряжений и суффикса *-ēbā-* у глаголов третьего и четвертого спряжений с добавлением соответствующих личных окончаний. Однако имеющийся в их составе формант *-b-* исторически восходит к и.-е. *\*bhū-* 'быть' (лат. *fui* '[я] был', '[я] стал' — перфект от супплетивного глагола *sum* 'есмь'; напомним о переходе и.-е. *\*bh-* в лат *f-*), и это обстоятельство представляет синтетическую форму фактически как аналитическую, построенную по модели «глагольный корень + глагол 'быть'». Поскольку по этой же модели с участием форманта *-b-* того же происхождения строится и латинский *futurum I actīvi* и *passīvi* (будущее время I действительного и страдательного залогов) типа *amābo* 'я буду любить' *amābor* 'меня будут любить', хотя только в первом и втором спряжениях, эти формы прошедшего и будущего времени являются по сути дела симметричными относительно оси настоящего времени.

<sup>17</sup> О том, насколько громоздкой может быть структура сложного глагола свидетельствует, например, такая сериальная конструкция, как «руку-поднять-пойти-коснуться-толкнуть-убрать», передающая значение 'ударить' в одном из пануасских языков (см.: Майсак Т. А. Типология гшрамматикализации конструкций с глаголами движения и глаголами позиции. — М.: Языки славянской культуры, 2005. — С. 343).

Старославянский имперфект — аналитическая по своему происхождению конструкция, образованная сочетанием значимого глагольного корня и модифицированного под влиянием аористных форм имперфекта глагола существования (и.-е. \**esom* 'есмь'): *дела-(ахъ)*.

Уже эти примеры свидетельствуют об относительности различий между так называемыми аналитическими и синтетическими формами. Их противопоставление в известном смысле оказывается условным. А. Мейе, разбирая вопрос о том, насколько правомерно говорить о языках синтетического и аналитического строя, отмечал, что единые формы являются результатом сближения, которое происходит внутри группы слов, привычно употребляемых вместе. Анализ и синтез — логические термины, которые вводят в заблуждение относительно реальных процессов. «Синтез» — необходимое и естественное следствие употребления таких групп слов<sup>18</sup>.

По сути дела развитие языка идет волнообразно, циклически: из самостоятельных слов складываются устойчивые обороты, которые, грамматикализируясь, превращаются в целостные неразложимые аналитические конструкции — перифразы; по мере грамматикализации отдельные части таких конструкций обнаруживают тенденцию к слиянию в одно слово, что приводит к созданию синтетической формы; затем возникают новые устойчивые конструкции, и весь цикл повторяется сначала.

В этой связи представляют интерес формы германского слабого претерита на дентальный согласный *-d/-t*.

Прошедшее время (претерит) в германских языках образуется различными способами. Одни глаголы — их называют сильными — изменяются по аблауту, то есть чередованием корневого гласного, выполняющего роль корневой флексии: гот. *niman* 'брать' — *nam* 'взял' — *neman* 'взяли' (в готском было только одно прошедшее время — претерит); англ. *give* (Present Indefinite, настоящее неопределенное) — *gave* (Past Indefinite, прошедшее неопределенное). Эти формы восходят

---

<sup>18</sup> См.: *Meie A. Linguistique historique et linguistique générale.* — II<sup>me</sup> éd. — Paris, 1926. — P. 157—158. Аналитические обороты свойственны не только спряжению глаголов. Так, именная флексия имеет, вероятнее всего, аналитическое происхождение. Она представляла собой изначально нечто вроде послелога, впоследствии слившегося с тем словом, к которому относилась.



к индоевропейскому спряжению (перфект). Еще один, также древний, способ образования претерита сильных глаголов — редупликация, удвоение корня: гот. *haitan* 'называться' — *haihait* 'назывался' — *haihaitun* 'назывались'. Другие глаголы — слабые — образуют прошедшее время присоединением к основе дентального согласного, который рассматривается как суффикс или флексия: англ. *to work* 'работать' — *worked* 'работал', *to arrive* 'прибывать' — *arrived* 'прибыл'. Этот способ является чисто германским изобретением: в прагерманском языке к глагольному корню присоединялся согласный *-ð*, который происходит или из и.-е. *-dh*, или из *-t*.

Пытаясь объяснить происхождение слабого претерита в германских языках, ученые выдвинули различные гипотезы, которые, впрочем, не получили ни убедительного подтверждения, ни всеобщего признания.

Согласно одной из них, дентальный суффикс соотносится с индоевропейским суффиксом *-to-*, присутствующим, например, в латинском *participium perfectum passivi* (причастии прошедшего времени страдательного залога) типа *amatus* 'любимый', где этот формант отчетливо виден, или *visus* 'видимый' (от и.-е. *\*vidto*), где *-t-* утрачен в результате ассимиляции. В готском языке причастие II слабых глаголов образовывалось с помощью суффикса *-þ-*, фонетически восходящего к общегерм. *-ð-* (*warmjan* 'греть' — *warmþs* 'согретый'; *balwjan* 'мучить' — *balwþs* 'мучимый'), тогда как причастие II сильных глаголов — с помощью суффикса *-n-* (*qipan* 'сказать' — *qipans* 'сказанный')<sup>19</sup>. Это суффиксальное соответствие причастия II и претерита слабых глаголов в готском языке<sup>20</sup>, как и характерный для прагерманских причастий переход *-to-* в *-ðo-* (прагерм. *\*kailōða* 'позванный'), казалось бы, подтверждает эту гипотезу, однако подкрепить ее убедительными доказательствами не удалось, что и вынуждает лингвистов искать другое объяснение.

В. М. Иллич-Свитыч указывает на возможное соответствие претерита германских слабых глаголов прошедшему вре-

<sup>19</sup> Ситуация, схожая с той, что имеет место в русском языке, где страдательные причастия прошедшего времени образуются с помощью суффиксов *-т-*, *-н-* и *-енн-*.

<sup>20</sup> Симптоматично и совпадение форм англ. Past Indefinite Participle II, как, например, *marked* 'отметил' — *marked* 'отмеченный'.

мени в ряде других языков, причем, что особенно интересно, неиндоевропейских. Он считает заслуживающим внимания предположение о генетической связи германского суффикса слабого претерита *\*-da* (гот. *lagida*, др.-исл. *lagða*, др.-в.-нем. *legita* '[я] положил') с ностратическим суффиксом прошедшего времени *\*-di*. Последний дает в картвельских языках суффикс имперфекта *-di*, в дравидийских — суффикс претерита *-tt-/t-* (тамил. *patittēṅ* 'я изучил', *cejttēṅ* 'я сделал'), в алтайских — суффикс претерита *-di*. В тунгусских языках *\*-dal-dä* — суффикс аориста глаголов III класса<sup>21</sup>. В данном случае остается, однако, не совсем ясным то, почему древний ностратический суффикс прошедшего времени сохранился только в одном из индоевропейских языков — прагерманском.

Элиас Вессен разделяет еще одну весьма популярную среди специалистов точку зрения, которая уподобляет процесс становления слабого германского претерита той модели, по которой уже в более позднюю эпоху происходило развитие сложных времен в западноевропейских языках<sup>22</sup>.

Сторонники этой точки зрения обращают внимание на то, что большая часть слабых глаголов в германских языках является производными, вторичными. Возникли они двумя путями. Одни из них — каузативные глаголы — образованы от сильных глаголов (и обозначают побуждение к действию, выраженному исходным сильным глаголом), как, например, швед. *bränna* 'жечь' (форма прошедшего времени которого *brände* содержит дентальный суффикс) от *brinna* 'гореть' (форма прошедшего времени которого *brann* образуется по аблауту). Другие — отыменные глаголы, образованные либо от существительных, как швед. *döma* 'судить' < *dom* 'суд', др.-англ. *dēman* 'судить' < *dōm* 'суждение', либо от прилагательных, как швед. *glädja* 'радовать' < *glad* 'веселый', др.-англ. *fyllan* 'наполнять' < *full* 'полный'. С появлением этих глаголов в языке возникла проблема передачи их значений в прошедшем времени, поскольку с помощью флексии

<sup>21</sup> См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семитохамитский, картвельский, индоевропейский, уральский, дравидийский, алтайский). Введение. Сравнительный словарь (*b—k*) / Под ред. и с вступ. ст. В. А. Дыбо. — 2-е изд. — М.: Едиториал УРСС, 2003. — С. 218.

<sup>22</sup> См.: Вессен Э. Скандинавские языки / Пер. со швед.; Под ред. и с пред. С. Д. Качнельсона. — 4-е изд. — М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2009. — С. 33.

они могли образовывать только формы настоящего времени. Решена эта проблема была все тем же, отнюдь не оригинальным способом, каким она в различных языках решалась раньше и будет решаться позже, а именно созданием описательной (перифрастической) конструкции — комбинации двух глаголов, смыслового и вспомогательного.

Формируя перифразу, язык всегда оказывается перед выбором: какой из имеющихся в нем глаголов избрать в качестве вспомогательного. При всем внешнем разнообразии результатов этого выбора в различных языках, где во вспомогательной функции используются глаголы с достаточно абстрактными исходными значениями обладания, волеия, долженствования и более конкретными значениями движения, перемены позиции и т. д., на деле оказывается, что выбор не столь уж и широк. Как мы уже могли убедиться на приведенном ранее материале и с еще большей уверенностью сможем удостовериться на материале, который предстоит рассмотреть далее, ретроспективный анализ сводит основной (с точки зрения частотности использования в разных языках) спектр этих значений к крайне ограниченному набору слов, общих для различных классов глаголов, с течением времени настолько удалившихся друг от друга в семантическом отношении, что их родство можно установить только этимологически.

Какой же вспомогательный глагол входит в германский слабый претерит, ставит вопрос Вессен и отвечает: западногерманские языки до сих пор сохранили один глагол со значением 'делать' (нем. *tun*, англ. *to do*), который ныне употребляется для образования описательных временных форм: нем. *wir taten ihn lieben* 'мы любили его', англ. *he did not come* 'он не пришел'<sup>23</sup>. Описательный потенциал этого глагола, его, так сказать, «перифразоспособность», сохраняющиеся и поныне, рассматриваются как унаследованные и ретроспективно экстраполируются на древнее общегерманское языковое состояние. Поскольку такой глагол как отдельное самостоятельное слово в готском и скандинавском языках исчез еще в дописьменный период, то реконструкция существующих в этих языках форм по аналитической модели оказывается воз-

<sup>23</sup> См. там же.

возможной только косвенным путем, с привлечением сравнительного материала из родственных языков.

Так как претерит этого древнего глагола, аналогичного современному глаголу со значением 'делать', обнаруживается в др.-в.-нем. *teta* (мн. ч. *tätum*), др.-сакс. *deda* (мн. ч. *dätun*, *dēdun*), то, указывает Вессен, эти формы, как полагают, нетрудно распознать в спряжении готского претерита: *salboda* 'я мазал', *salbodedum* 'мы мазали'<sup>24</sup>. Понятно, что в этих готских формах легко можно усмотреть сложное слово, возникшее из сочетания двух самостоятельных слов — *salbon* 'мазать', 'помазать' и вспомогательного глагола.

Аналогичные сложные формы предполагаются и в прасеверном языке: *\*kailō-đedo* > *\*kailodo* '(я) звал', от которого происходит др.-исл. *kailaða* '(я) звал'; *\*kailo-đēdum* (ср. гот. *\*kailodedum*) > *\*kailodum* '(мы) звали', откуда затем др.-исл. *\*kqiludum* '(мы) звали'. «Таким образом делает, — вывод Вессен, — прагерм. *\*kailō-*, *\*vali-*, *\*domi-*, *\*habē-* (основы глаголов 'звать', 'выбирать', 'осуждать', 'иметь') представляют собой первые элементы сложных слов, вторым элементом которых был вспомогательный глагол, не несший на себе ударения. По мере слияния составных частей сложного слова в единое целое второй член утрачивал свое значение вспомогательного глагола и превращался во флексию»<sup>25</sup>. Таким образом, здесь наблюдается процесс грамматикализации, развивавшийся, как предполагают, по той же модели, по которой впоследствии будет происходить, например, становление французской синтетической формы будущего времени (*futur simple*) из латинского описательного оборота: *amare habeo* 'буду любить' (досл. 'любить имею') > *j'aimer ai* > *j'aimerai*.

При всей привлекательности, даже изяществе, этой гипотезы, она также не является общепризнанной. В. М. Иллич-Свитыч считает, что германский суффикс слабого претерита до сих пор не получил убедительного объяснения: его сближение с и.-е. *\*dheh-*, из которого развилось значение 'делать', или с и.-е. *-t-* вызывает значительные трудности<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> См. там же.

<sup>25</sup> См. там же. — С. 33—34.

<sup>26</sup> См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 218.

## 1.16. Глагол *dōn/do* в английском языке

Если отвлечься от возможного участия древнего английского глагола *dōn*, впоследствии трансформировавшегося в *do* 'делать', в образовании форм слабого претерита в английском языке, то самые ранние случаи его перифрастического употребления датируются XIII веком. В это время он используется, в частности, в утвердительных описательных конструкциях типа *do come*, которые, в отличие от аналогичных конструкций в современном английском языке не содержат в себе никакой эмфазы и в принципе являются стилистически нейтральными: *ase enerich feste after othur in þe zere doth come* 'подобно тому как один праздник за другим в году приходит'. Нейтральность эта, впрочем, относительна, поскольку подобные конструкции в среднеанглийский период были свойственны в основном высокой, поэтической речи<sup>27</sup>.

По мере становления целостной системы аналитических форм в английском языке (времена Perfect и Continuous, совершенные и длительные), в основных своих чертах окончательно сложившейся в XV веке, возрастала и частота употребления перифраз с глаголом *do*. Причина, как полагают, заключалась в стремлении преодолеть усиливающийся с развитием аналитического строя дисбаланс в системе глагольных времен: одни времена выражались уже только сложными формами, в которых грамматическое и лексическое значения распределялись по разным элементам перифразы, другие (времена Indefinite) — простыми. Попытки распространить аналитическую модель на оставшиеся не охваченными ею временные формы и привели к тому, что с приблизительно с XV века глагол *do* приобрел четко определенную служебную функцию и стал использоваться в качестве вспомогательного глагола для образования аналитических форм Present Indefinite и Past Indefinite в высказываниях всех типов — утвердительных, отрицательных и вопросительных. Если применительно к двум последним типам высказываний аналитические формы стали практически единственно возможными, то в утвердительных высказываниях наблюдалась конкуренция оди-

---

<sup>27</sup> См.: Иванова И. П., Чахоян Л. П., Беляева Т. М. История английского языка. — СПб.: Лань, 2001. — С. 185.

наковых по значению и близких по стилистической функции простых и сложных форм, которая, естественно, не могла продолжаться бесконечно долго. Расцвет «утвердительного аналитизма» на базе глагола *do* в XVI—XVII веках закончился полным вытеснением таких форм из языка уже на рубеже XVII—XVIII столетий.

Свою роль в этом сыграло, очевидно, и то обстоятельство, что употребление вспомогательного глагола *do* в ударной препозиции по отношению к смысловому глаголу придавало всему высказыванию эмфатическое значение. Стремление избежать эмфазы там, где по смыслу высказывания, она была совершенно не нужна, вероятно, способствовало тому, что приоритет в стилистически более или менее нейтральных высказываниях во все большей степени стали отдавать простым формам. В результате вспомогательные функции глагола *do* свелись в современном языке к образованию вопросительных (*Do you know it?* ‘Вы знаете это?’) и отрицательных конструкций (*I do not know it* ‘я не знаю этого’), а также двух вариантов конструкций утвердительных — эмфатической (*I do know it* ‘я [точно] знаю это’) и инверсивной (*In vain did we try to make him do it* ‘Напрасно мы пытались заставить его сделать это’).

Но почему именно глагол *do* был призван к выполнению столь важной миссии — обеспечить окончательное утверждение и торжество аналитизма во всей системе английского глагола, — миссии, с которой он, впрочем, смог справиться лишь отчасти? Причину усматривают в том, что «делать» — глагол с весьма абстрактным значением. Он не обозначает никакого конкретного действия (или пребывания в той или ином конкретном состоянии), а выражает лишь отвлеченную идею действия вообще, действия как такового, безотносительно к тому конкретному содержанию, каковым его наполняет деятель, субъект действия (речь не идет о тех случаях, где этот глагол употребляется в более конкретном значении типа ‘изготавливать’: *сделать кораблик из бумаги*; в английском языке подобное значение выражается обычно глаголом *to make*; еще одним особым, и также довольно ослабленным, лексическим значением этого глагола является значение ‘выполнять’: *делать работу*, англ. *do work*; именно в этом значении глагол «делать» оказывается способным образовывать гла-

гольно-именные сочетания). «Тот факт, что именно глагол *do* стал использоваться для образования аналитических форм Present и Past Indefinite, очевидно, можно объяснить тем, что глагол *do* был глаголом наиболее широкой семантики после глаголов *be* и *have*. Поскольку последние к этому времени уже были заняты как вспомогательные глаголы, наиболее легко мог подвергнуться грамматизации и, следовательно, процессу лексического опустошения именно глагол *do*»<sup>28</sup>.

Второе важное обстоятельство, тесно связанное с первым и проистекающее из него, заключается в том, что глагол «делать» в своем абстрактном качестве — это как бы и не совсем глагол, а нечто вроде «глагольного местоимения», так сказать — «местоглаголие», способное в определенных случаях замещать собой практически любой глагол со значением конкретного действия (состояния). Подобно местоимению, слово «делать» лишь указывает на действие (состояние), но не называет его. Эта его функция замещения ярко проявляется в тех вопросах, на которые отвечает один из двух главных членов предложения — сказуемое: *что делает предмет? что делается с предметом?* Примечательно, что такой вопрос к сказуемому — *что делает?* — есть целостная, нерасчленимая на местоимение *что* и глагол *делать* конструкция (*Что делаешь? — Ем*), что побуждает рассматривать его как своего рода вопросительное местоимение (другое дело — вопрос к дополнению: *Что делаешь? — Делаю кораблик из бумаги, — где делать имеет значение 'изготавливать'*).

С еще большей отчетливостью эта функциональная особенность глагола «делать» усматривается в английском языке, где глагол *do* способен замещать другие глаголы в различных типах высказываний (*I get up at six o'clock. — So do I* 'Я встаю в шесть часов. — Я тоже')<sup>29</sup>. В данном случае он

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Интересно, что в утвердительном ответе на общий вопрос, например *Do you speak English? — Yes, I do* (глагол *do* выступает скорее в роли глагола-заместителя (в полной форме *Yes, I speak English*; аналитическая конструкция имела бы вид *Yes, I do speak English*), тогда как в отрицательном ответе *No, I do not* — в роли вспомогательного (в полной форме *No, I do not speak English*). В заместительном, а не вспомогательном статусе глагол *do* употребляется как в утвердительном ответе с наречием (*Do you have dinner at home? — Yes, I always do*), так и в отрицательном (*Did you meet him while you were in Moscow? — No, I never did*).

также оказывается лишенным собственной семантики и лишь отсылает к семантике замещаемого глагола, воспроизводя в то же время грамматические особенности последнего. «Путь глагола *do*, лексически полнозначного, к вспомогательному был возможен еще и потому, что уже в староанглийский период он широко употреблялся как глагол-заменитель, и, таким образом, уже существовала традиция использования его как носителя глагольных грамматических категорий лица, числа и времени без самостоятельного лексического наполнения»<sup>30</sup>.

### 1.17. «Ставить» или «делать»?

АНГЛИЙСКИЙ язык не был оригинален в «призвании» глагола со значением 'делать' к «исполнению обязанностей» вспомогательного глагола. Еще в санскрите описательный перфект с глаголом *kr* 'делать' (а также с глаголами *as* 'быть' и — редко — *bhū* 'стать') могли образовывать некоторые глаголы, точнее глагольные корни, — с долгим (по природе или положению) гласным в начале (за исключением глаголов каузативных и отыменных), причем в среднем залоге используется только *kr*. Форма, образованная присоединением к корню окончания *ām*, то есть фактически *accusativus singularis* отвлеченного имени, сочетается с перфектом вспомогательного глагола, в результате чего получается глагольно-именное сочетание: *īkṣ* 'смотрел' — *īkṣām cakré* 'смотрел' (букв.: 'смотрение делал'), *āṣ* 'сидеть' — *āṣām cakré* 'сидел' (букв.: 'сидение делал').

Но глагол *kr* в санскрите означает не только 'делать', но и 'ставить', и поэтому описательный перфект может быть буквально понят и таким образом: *īkṣām cakré* 'смотрение ставил').

То же самое, несмотря на совершенно иную этимологию, характерно и для имеющих в других индоевропейских глаголах со значением 'делать', которые восходят к и.-е. корню \**dheh-* 'класть', 'ставить', а через него — к ностр. \**dl̥hi* 'класть': это, в частности, уже упомянутые англ. *do*, нем. *tun*, а также рус. *делать*.

<sup>30</sup> См.: Иванова И. П., Чахоян Л. П., Беляева Т. М. История английского языка. — С. 185.



Абстрактное значение 'делать' развивается именно из конкретного значения 'ставить, класть' (подобно тому как абстрактное значение 'иметь' развивается из конкретного значения 'брать, взять'<sup>31</sup>) и в течение определенного времени эти значения сосуществуют.

В семитохамитском языке ностр. \**dli* 'класть' дает *d* 'класть' откуда затем происходит семит. \*(w)*d* с префиксальным w: араб. *wd* 'класть', юж.-араб. (сокотри) *wd* 'класть', др.-египет. *wdj* 'класть'. В чадских языках \*<sup>2</sup>*dli* (< \**dH*- с компенсаторной глоттализацией) дает монгол *tā* 'ставить'; логоне <sup>2</sup>*dép/dú* 'класть', 'ставить'; будума *taj* 'откладывать', 'класть', 'ставить'.

Такая же картина и в картвельских языках, где восходящий к ностр. \**dli* 'класть' корень \**d*- 'класть' реализуется в груз. *d(v)*- 'класть', 'лежать'; чан., мегрел. *d(w)*- 'класть', 'лежать'; сван. *d*- 'класть'<sup>32</sup>.

Весьма вероятной представляется связь с ностр. \**dli* 'класть' также корня *tikh-* 'класть' в дравидийском языке брагун и корня *dī-* 'всовывать, вкладывать' в эвенкийском языке, относящемся к числу алтайских языков<sup>33</sup>.

Как же обстоит дело в индоевропейских языках? Здесь, как уже говорилось, ностр. \**dli* 'класть' развивается в и.-е. \**dheh-* 'класть', 'ставить', — отсюда др.-инд. *ádhat* '(он) поставил', арм. *ed* '(он) поставил', хетт. *tehhi* 'кладу', 'ставлю'; ликийск. *ta-* 'класть'; фригийск. *εδαεε* 'положил'; греч. *ἔθηκα* 'я положил' (аорист); галльск. *dede* 'положил'; др.-в.-нем. *tōm* 'делаю'; лит. *dėti* 'класть', 'положить' (ст.-лит. *demi* 'делаю'); ст.-сл. *děti* 'класть', 'положить'; тох. А *tā-*, *tās-* 'класть'<sup>34</sup>. Упомянем также греч. *τι-θημι* (с удвоением основы) 'кладу', 'ставлю'. В латинском языке следует отметить приставочные глаголы типа *abdo* 'удаляю, убираю', 'скрываю, прячу'; *addo* 'прибавляю', 'придаю', 'приставляю', 'вкладываю'; *subdo* 'подкладываю, кладу подо что-либо', 'подставляю, ставлю под что-либо'. К и.-е. \**dheh-/dhē-* 'класть', 'ставить' восходит

<sup>31</sup> Об этом сказано во второй статье данного цикла.

<sup>32</sup> Здесь добавляется еще одно новое значение: чан. *d(w)*- означает также 'надевать', 'обувать', а сван. *d*- — 'надевать'.

<sup>33</sup> См.: *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. — С. 224.

<sup>34</sup> См. там же.

общеславянский корень \**dě-* (*děti, dějati*), откуда рус. *деть* (*девать*)<sup>35</sup>.

Именно в значении 'класть, ставить' такой глагол оказывается способен создавать описательные обороты, как это имеет место, например, в хеттском языке, где сочетание полувспомогательного глагола *dai* 'ставить', класть' с супином длительной формы основного глагола образует так называемую зачинательную конструкцию типа *eššiuuan dai* 'он собирается сделать' (букв.: 'он ставит сделать'), аналогичную существующему в современном английском языке обороту типа *he is going to do* 'он собирается сделать' (букв.: 'он идет сделать') с полувспомогательным глаголом *to go* 'идти' в форме причастия I и инфинитивом основного глагола<sup>36</sup>.

Дальнейшее семантическое развитие во многих языках идет — одновременно или параллельно — по линии 'ставить, класть' → 'делать', причем очень часто это развитие происходит независимо от аналогичных процессов в других языках, так что соответствие между ними носит чисто типологический характер. Тенденция к такому семантическому сдвигу прослеживается не только в какой-либо одной группе родственных языков, но и в других, в процессе независимой эволюции заметно удалившихся от данной группы и друг от друга языковых семьях.

Так, в языке мусугу — одном из семитских языков, в которых в общем и целом, как мы видели, семит. \*(w)*d*<sup>c</sup> дает корни со значением 'класть, ставить', — корень *da* означает уже 'делать', 'устанавливать'. Производный все от того же ностр. \**dli* 'класть' уральский корень \**teke-* также имеет уже значение 'делать', которое сохраняют затем развившиеся из него фин. *teke-*, саам. (сев.) *dágâ-*, мордов. (мокшан.) *tij□-*, мордов. (эрзян.) *teje-*, венг. *tēv-*<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> См.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка: В 2 т. — 7-е изд. — Т. 1. — М.: Рус. яз. — Медиа, 2006. — С. 247. О.-с. \**dě-* дает и рус. *десять, делать*, так что *девать* ('помешать') и *делать* — однокоренные слова, на примере которых еще раз подтверждается связь рассматриваемых значений.

<sup>36</sup> См.: Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — 2-е изд. — М.: Эдиториал УРСС, 2001. — С. 142—143.

<sup>37</sup> См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 224.

Схожие процессы семантического развития протекают и во всем массиве индоевропейских языков. В. М. Иллич-Свитыч прямо указывает на типологическое соответствие развития семантики, характерного для упомянутых глаголов в уральских языках (и в языке мусугу) и латинского глагола *faciō* со значением 'делаю', восходящим к значению 'класть, ставить'<sup>38</sup>.

Процессы трансформации значения 'класть, ставить' в значение 'делать' в индоевропейских языках, идущие в разное время, независимо от аналогичных тенденций в других языках приводят в конечном счете к одинаковым результатам.

Английский глагол *dōn* (ср.-англ. *don, doon*; совр. англ. *do*)<sup>39</sup> еще удерживает свое первичное, исходное значение 'класть', 'ставить', 'сажать' в древне- и среднеанглийский периоды, но случаи его употребления в этом качестве носят уже эпизодический характер: др.-англ. *hiz dōþ nīwe wīn in nīwe byttan* 'они вливают [вмещают] молодое [новое] вино в новые бутылки', ср.-англ. *taþ hē bē tan and dōn in band* 'чтобы его взяли и заковали [поместили] в цепи'; постепенно он вытесняется глаголом *put* 'класть', 'ставить'<sup>40</sup>. Уже на этих стадиях эволюции английского языка все отчетливее в качестве семантической доминанты у глагола *dōn* выкристаллизовывается значение 'делать', что, однако, вынуждает его вступать в конкуренцию с двумя другими глаголами аналогичной семантики — *macian* (совр. *to make*) и *wyrc(e)an* (совр. *to work*). Параллельное функционирование этих глаголов в одном смысловом поле завершается изменением и дифференциацией значений: глагол *wyrc(e)an* приобретает значение 'работать', а глаголы *dōn* и *macian* постепенно разграничивают сферу употребления.

Особо следует отметить присущую глаголу *dōn* способность использоваться для выражения побуждения к действию (эту функцию в одновременно с ним выполнял и продолжает выполнять в современном английском глагол *make*): *zif þou me desþ to dete bringe* 'если ты прикажешь [заставишь] меня убить'<sup>41</sup>. В этой связи небезынтересно, какое из двух значе-

<sup>38</sup> См. там же.

<sup>39</sup> Ср. др.-сакс. *don, duon*; др.-фриз. *dua*.

<sup>40</sup> См.: Иванова И. П., Чахоян Л. П., Беляева Т. М. История английского языка. — С. 184.

<sup>41</sup> См. там же.

ний глагола *dōn* — старое или новое — позволяет ему выступать в этой роли (ср. рус. *ставить* — *заставить*)?<sup>42</sup>

В принципе правомерен и другой вопрос: стало ли использование глагола *do* во вспомогательной функции следствием развития его нового отвлеченного значения 'делать' или удержания в той или иной рудиментарной форме отголосков старого конкретного значения 'ставить, класть', которым он все еще обладал в староанглийской период?

Этот же вопрос касается и немецкого глагола *tun* 'делать', 'совершать', 'выполнять'<sup>43</sup>, который, как уже отмечалось, участвует в образовании некоторых описательных конструкций. В отличие от своего английского аналога, он и по сей день сохраняет значение 'помешать': *beiseite tun* 'отложить в сторону', *Salz in die Suppe tun* 'положить соль в суп'.

### 1.18. Смысловая амбивалентность, инверсия значений и семантический синкретизм

Все то, что было сказано выше о глаголах со значениями 'класть, ставить'/'делать', может показаться отступлением, никак не связанным с темой нашей работы, в которой, по крайней мере на данном этапе, основное внимание уделяется семантическому комплексу «брать — иметь». Такое суждение было бы, однако, преждевременным.

Возьмем латинский глагол *facio* 'делаю', для которого, как уже отмечалось, характерно семантическое развитие в направлении 'класть' → 'делать'.

Наряду со значением 'делать', он имеет и ряд других значений, среди которых два противоположных, антонимичных — 'давать' (*facere suavium* 'целовать; букв.: давать поцелуй'; *cognomen facere* 'давать имя'; *gratiam facere delicti* 'прощать провинность; букв.: 'прощение давать провинности' и 'брать, забирать, захватывать', также 'получать' (*facere praedam* 'брать добычу'; *facere stipendia* 'получать жалованье').

<sup>42</sup> Приведем схожий пример их итальянского языка. Восходящий к лат. *facio* 'делаю' (inf. *facere* 'делать') итальянский глагол *fare* 'делать' (с формантом *-si*) в сочетании с инфинитивом приобретает значение 'заставить (сделать что-либо для себя)': *farsi portare un cosa* 'велеть [заставить] принести себе что-либо', *(non) farsi pregare* '(не) заставлять себя просить'.

<sup>43</sup> Ср. др.-в.-нем. *tuon, tuon*.

Тем самым на примере глагола *facio* мы сталкиваемся с явлением смысловой амбивалентности: одним и тем же термином выражаются противоположные значения. Этот феномен тесно связан с другим явлением — смысловой, семантической инверсией, которая проявляется в том, что с развитием языка то или иное слово может менять свое значение на противоположное. Кроме того, в процессе эволюции различных языков генетически связанные между собой, родственные, однокоренные слова могут также нести противоположные значения.

Какой антоним можно противопоставить слову со значением 'ставить, класть'? Тот же самый, что и слову со значением 'давать', а именно слово со значением 'брать'. Мы получаем таким образом две пары антонимов *брать* — *давать* и *брать* — *класть* (*ставить*).

Наличие одного и того же антонима у глаголов со значениями 'давать' и 'класть (ставить)' указывает на семантическую близость последних, что подтверждается и этимологическими данными. Как мы видели в семитских языках с.-х. *dʿ* 'класть', а затем и семит. *\*(w)dʿ* 'класть' дают в основном глагольные корни с тем же значением 'класть, ставить'. Но в кушитских языках семантическое развитие идет по другому пути, причем его характер остается неясным: сахо *dahay, dihay* 'отдавать назад'; каффа *dew(i)-* 'принести, нести'. Складывающиеся таким образом значения оказываются близки значению 'давать'<sup>44</sup>.

Между компонентами такой оппозиции 'брать' — 'давать' могут существовать отношения инверсии: 'брать' ↔ 'давать'.

Так, к и.-е. *\*gaue-* 'хватать', 'брать' 'схватывать' восходят слова с противоположными значениями — англ. *to give* 'давать' и др.-ирл. *gaibin* '(я) беру'.

Аналогично обстоит дело и с корнями со значением 'давать'. Общий ностратический корень со значением 'давать' порождает корни с противоположными значениями 'давать' и 'получать': с одной стороны, урал. *\*tōye-* 'приносить, давать'; драв. *\*tā-* 'давать, приносить'; и.-е. *\*deh<sup>n</sup>* 'дать'; с другой — амбивалентное алт. *\*t/ā-* 'получать' (инверсия значения 'давать'), 'давать'<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 224.

<sup>45</sup> См. там же. — С. 30.

Во всех индоевропейских языках корень \*do- имеет значение 'давать'. Единственное исключение составляет хеттский язык, в котором, по выражению Э. Бенвениста, «странным образом» \*dā- означает 'брат', тогда как значение 'давать' передается корнем pai- (префикс pe + глагол, родственный тох. ai 'давать'). Объясняют эту «странную» особенность по-разному: либо возводя хет. dā- к другому, нежели \*do-, индоевропейскому корню, либо предполагая инверсию значения.

Учитывая разночтения в нотации хеттского консонантизма, фонетически наиболее близким dā- считают и.-е. \*dhē- 'класть', 'ставить', но их с этимологической точки зрения их родство представляется маловероятным. «Обычно эту форму — независимо от семантического развития — отождествляют с корнем \*dō-; к тому же, если исходить из формы \*dhē-, то семантическое развитие, приводящее к значению 'брат', становится еще менее ясным»<sup>46</sup>. Конечно, гипотетически выстраивая линию семантического развития и.-е. \*dhē- → хет. dā-, можно в принципе допустить инверсию значения 'класть, ставить' → 'брат', но все же такое допущение логичнее сделать применительно к и.-е. \*dō- 'давать'.

В обоснование предположения об инверсии значения 'давать' у хет. dā- 'брат' приводят санскритскую форму ā-dā 'брат', но на ее семантику существенное влияние оказывает префикс ā-, указывающий на движение к субъекту: сочетание глагольного корня с этим префиксом и окончанием среднего глагола инвертирует значение 'дать' в значение 'получать, брать'.

Бенвенист предлагает свое объяснение этому языковому казусу, предполагая, что «в древних языках происходило такое же скольжение смысла, сопоставимое с тем, которое произошло в английском языке со значением 'брат' в выражении to take to 'взять (чтобы дать) кому-л.', но в противоположном направлении. Это сравнение поможет найти связь между двумя противоположными значениями. Хеттский и другие индоевропейские языки по-разному конкретизировали значение глагола \*dō-, который сам по себе мог истолковы-

<sup>46</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — М.: Прогресс-Универс, 1995. — С. 70.

ваться в том или ином смысле в зависимости от синтаксической конструкции. В то время как за хеттским *dā-* закрепилось значение 'брат', в других языках *dō-* употребляется в целевом смысле, то есть в значении 'давать'»<sup>47</sup>. Таким образом, постулируется амбивалентный характер семантики этого глагольного корня, который в зависимости от особенностей синтаксической конструкции, в которую он включается, выступает в том или ином значении.

Вяч. Вс. Иванов, указывая на соответствие хеттской группы глаголов со значениями «иметь — давать — брат» аналогичным группам глаголов в других индоевропейских языках, за исключением глагола *dā-*, объясняет это исключение следующим образом:

Изменения древних соотношений слов в этой группе глаголов, по-видимому, были связаны прежде всего с изменением значения глагола «давать», получившего в хеттском языке значение «брат»; это изменение можно было бы сопоставить с возможными преобразованиями архаичных форм обмена (типа полинезийского), регулировавших имущественные отношения у носителей индоевропейских диалектов (новые формы этих отношений отражены в хеттских терминах *šahhan* и *luzzi*). Иначе говоря, изменение значения глагола «давать», по-видимому, связано не с его абстрактным значением, а с теми специализированными употреблениями, которые отражены в др.-инд. *dātrá* 'доля', 'дар', греч. *δατρός* и т. д. Следует заметить, однако, что аналогичные замены типа «дать — брат» могут иметь место и в истории речи одного человека (ребенка или афактика) по причинам, аналогичным тем, которые вызывают замену противопоставленных друг другу фонем<sup>48</sup>.

Какое бы из предположений ни было верным, все они по существу приводят к одному и тому же заключению — о синкретизме значений 'брат' и 'давать' (и соответственно других родственных им значений). «В хеттском языке \**do-* значит 'брат', и этот факт заставляет предположить, что в индоевропейском языке 'дать' и 'брат' были слиты, если можно так выразиться, в едином жесте...»<sup>49</sup> Действия, выраженные глаголами со значениями 'дать' и 'брат', очень часто состоят

<sup>47</sup> Там же. — С. 70—71.

<sup>48</sup> См.: Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — С. 207—208.

<sup>49</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. — С. 70.

в отношении взаимосвязи и взаимодополнения: если кто-то дает, то кто-то другой берет (это сопряжение с еще отчетливостью представлено в значении 'получать'). Вяч. Вс. Иванов так определяет значение хеттского *dā-*: 'брать — начать иметь то, что дают'<sup>50</sup>. «Жертвоприношение бросали в огонь, именно огню "давали" и огонь "брал" жертвоприношение и доносил его до божества, — пишет М. М. Маковский. — Большинство слов со значением 'давать'/'брать' соотносятся со значением 'огонь'...»<sup>51</sup>

Этот семантический синкретизм, смысловое единство (с учетом инверсии) значений 'брать' — 'класть, ставить' — 'делать' (включая 'заставить') отчетливо демонстрирует семантическая ситуация в семитских языках, где семитский корень \**šī* дает берберо-ликийск. *asi* 'брать', кушит. (сидамо) *as* 'делать', чадск. (хауса) *sa* 'класть', 'побуждать'<sup>52</sup>

Таким образом, мы имеем две параллельных линии семантического развития — 'брать' → 'иметь' и 'класть, ставить' → 'делать', — причем в обоих случаях направление эволюции одинаково: от конкретного значения физического действия к значению абстрактному, более не предполагающему в своей основе какого-либо материального действия. При этом на определенном этапе этого семантического развития (очевидно тогда, когда старое и новое, конкретное и абстрактное значения еще сосуществуют и глагол не перешел полностью и окончательно к отвлеченной семантике), глагол приобретает «перифрастический потенциал» — способность выступать в качестве вспомогательного компонента аналитических конструкций. Тем самым возникают новые формы описательного спряжения.

Соответственно следует поставить вопрос в наиболее общей форме: наличие какого именно из лексических значений глаголов с широкой, или абстрактной, семантикой — старое конкретное или новое отвлеченное — обусловило их ауксиллизацию?

<sup>50</sup> См.: Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — С. 206—207.

<sup>51</sup> Маковский М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность — форма — развитие. — 2-е изд. — М.: КомКнига, 2006. — С. 103—104.

<sup>52</sup> См.: Дьяконов И. М. Семитохамитские языки: Опыт классификации. — 2-е изд., испр. — М.: КомКнига, 2006. — С. 45.



В самом деле, подчеркнем еще раз, в известный период развития языка, когда тот или иной глагол начинает использоваться в качестве вспомогательного, он, как правило, в определенной степени, удерживает свое первичное значение, а следовательно, это обстоятельство не может не оказать влияния на процесс ауксилитаризации глагола.

В этом отношении симптоматична ситуация в готском языке, где, как будет показано ниже, обнаруживается тенденция к формированию описательного спряжения с глаголом *haban* 'иметь'. Процесс это не получил развития и завершения, поскольку само существование готского языка было прервано с исчезновением его носителей.

Дошедшие до нас письменные свидетельства, а это в основном переводы евангельских текстов на готский язык, при сопоставлении с греческим оригиналом позволяют довольно точно установить смысл, который вкладывался в те или иные слова этого ныне мертвого языка.

Когда в готском языке начинают формироваться перифрастические конструкции, в нем функционируют два близких по значению глагола — бесприставочный *haban* и приставочный *gahaban*. Значение приставки *ga-*, ее происхождение, а также ее роль как семантического модификатора, меняющего (или не меняющего?) значение глагола, к которому она присоединяется, уже длительное время вызывают большой интерес у лингвистов и остаются предметом острой дискуссии.

Начало этой дискуссии положил В. Штрайтберг, выдвинувший в свое время<sup>53</sup> концепцию, согласно которой префикс *ga-* в готском языке выполнял аспектуальную функцию, служил показателем перфектива, — присоединяясь к глаголу, придавал выражаемому им действию предельный характер. Это, казалось бы, вполне логично следует из того значения 'брать', которое *ga-* наследует от исходного полноценного глагола *gaipon* (< и.-е. \**gaih-* - 'хватать', 'брать', 'схватывать'), чьим «осколком», как полагают, эта приставка является<sup>54</sup>. Такое остаточное значение выступает семантическим моди-

<sup>53</sup> Работы В. Штрайтберга опубликованы в конце XIX — начале XX века.

<sup>54</sup> *Маковский М. М.* Лингвистическая комбинаторика: Опыт типологической стратификации языковых структур. — 3-е изд. — М.: КомКнига, 2007. — С. 187.

фикатором применительно к лексическому содержанию глагола, подвергнувшегося префиксации. К примеру, приставочный глагол *gahaban* 'взять', 'схватить', 'держат' Штрайтберг считал ингрессивом к бесприставочному глаголу *haban*, противопоставляя их по свойству предельности — неопределенности. Здесь явно прослеживается аналогия между описательным перфектом и перфективом, разумеется, условная, возможная постольку, поскольку вообще допустима какая-либо аналогия между временными и видовыми категориями.

Теория Штрайтберга встретила решительные возражения у многих лингвистов. Указывалось, что, хотя, действительно, такое противопоставление по предельности — неопределенности у однокоренных глаголов могло осуществляться с помощью приставки (*bairan* 'нести' — *atbairan* 'принести'), менее всего на эту роль подходил именно префикс *ga-*. Конечно, присоединяясь к глаголу (а он мог сочетаться не только с неопределенными, но и с предельными глаголами), он в определенной степени модифицировал их значение (*niman* 'брат', 'взять' — *geniman* 'получать', 'брат с собой', 'учиться'), но такие изменения, как полагают, лежат в иной плоскости, чем оппозиция предельных и неопределенных значений<sup>55</sup>.

Что касается производного от *haban* приставочного глагола *gahaban*, он, действительно, имеет предельный характер, обладает свойствами перфектива: *sa auk raihtis Herodes insandjands gahabaida Johannes juh gaband ina in karkarai* 'Ибо сей Ирод, послав, взял Иоанна и заключил его в темницу' (Мк. 6: 17). Но одновременно в этом же значении 'взять' использовался глагол *haban*, о чем недвусмысленно свидетельствует, например, следующий фрагмент: *thanuh than usdribana warth so managei atgaggands ihn habaida handu izos jah urrais so mawi* 'Когда же народ был выслан, Он, войдя, взял ее за руку, и девица встала' (Мф. 9: 25). Это может означать только одно: наряду со становлением в семантике глагола *haban* значения 'иметь', тот по-прежнему сохранял и старое свое значение 'брат', что, возможно, и предопределило обретение им статуса вспомогательного глагола в зарождавшихся перифрастических конструкциях.

<sup>55</sup> См.: Гухман М. М. Готский язык / МГУ им. М. В. Ломоносова, филол. ф-т. — М., 2002. — С. 171—172.

## 1.19. Экскурс в будущее

ЗАБЕГАЯ вперед, следует сказать несколько слов о глаголах, которые используются в качестве вспомогательных в конструкциях, выражающих будущее время (подробно на этой теме мы остановимся в последующих публикациях). Значение многих из них также в конечном счете восходит к древнему обобщенному значению 'брать'. Что касается глаголов обладания, которые во многих языках употребляются для образования форм будущего времени или конструкций долженствования, то это, как правило, те же глаголы, что участвуют в конструировании описательного спряжения в перфекте, в сложных формах прошедшего времени (лат. *habere*, фр. *avoir*, англ. *to have*, нем. *haben* и т. д.<sup>56</sup>). В других языках при образовании форм будущего времени вспомогательную функцию берут на себя глаголы (или производные от них формы) с изначальным значением воления. Но как мы увидим в дальнейшем, эти значения также в конечном счете восходят все к тому же обобщенному исходному значению 'брать/хватать'. Пока же приведем лишь один пример из болгарского языка, указав на то, что схожая ситуация имеет место и в других южнославянских языках (сербском, хорватском).

В болгарском, в отличие от русского, будущее время выражается только аналитически: утвердительные формы образуются сочетанием неизменяемой частицы *ще* (произн. «ште») со смысловым глаголом в настоящем времени, изменяющимся по лицам и числам (*аз ще пиша* 'я буду писать'), в отрицательных место *ще* занимает безличный глагол *няма* с частицей *да* (*аз няма да пиша* 'я не буду писать'). Нетрудно догадаться, что безличный глагол *няма* происходит от отрицательной формы глагола со значением 'иметь', а следовательно на него можно распространить все то, что выше говорилось о глаголах обладания. Но что представляет собой частица *ще*?

Свое происхождение эта частица ведет от глагола со значением 'хотеть'. В современном болгарском языке значение

<sup>56</sup> Англ. *to have* и нем. *haben* участвуют в формировании конструкций со значением долженствования (*to have to + inf.* и *haben zu + inf.*), то есть таких, которые обращены в будущее: *I have to work* 'я должен (мне надо) работать'; *ich habe noch zu arbeiten* 'я еще должен (мне еще нужно) поработать'. Рум. *a avea* служит для образования будущего времени *am să scriu* 'я буду писать'.

‘хотеть, желать’ передается глаголом *ща* (произн. «шта»), развившимся из \**хъшита* (< \**хъшито*). В древних славянских языках (старославянском, древнерусском) будущее время выражалось описательными формами со вспомогательными глаголами со значениями ‘иметь’, ‘хотеть’, ‘начинать’<sup>57</sup>.

Как и другие незаимствованные общеславянские слова с начальным *ch*, \**chotěti* в этимологическом отношении трудное слово. Одни этимологи... полагают, что оно может быть связано с о.-с. \**chvatati*, \**chvatiti* и далее с \**chytiti*; другие... сопоставляют его с лит. *ketėti*, *ketinti* — ‘намереваться’, ‘готовиться’, ‘предполагать’, так или иначе объясняя начальное *ch* вместо *k* в общеславянском... Вообще первое предположение следует предпочесть второму. В его пользу свидетельствует прежде всего известная близость значений о.-с. \**chotěti* (сначала ‘домогаться’, ‘требовать’) и \**chvatati*, \**chvatiti*. В семантическом отношении ср. латыш. *gribēt* — ‘хотеть’ и *greībt* (лит. *griēbti*) — ‘хватать’<sup>58</sup>.

В последующих публикациях мы увидим, что и многие другие глаголы со значением волеия (типа англ. *will*), представленные в конструкциях будущего времени в качестве служебных компонентов, находят соответствия в семантическом комплексе, включающем в себя такие значения, как ‘хватать’, ‘брать’, ‘тянуть (к себе)’, — их объединяет общий смысловой мотив направленности — движения к субъекту. Симптоматично, что именно это «движение к» (а не «движение от») служит формой выражения как прошедшего, так и будущего времени.

И в подтверждение сказанного небольшой экскурс в финно-угорскую группу языков. В этих языках в служебные элементы аналитических форм будущего времени чаще всего переходили глаголы со значениями ‘начинать’ и ‘становиться’, реже — глаголы с модальными значениями типа ‘хотеть’ и ‘долженствовать’.

Форма будущего времени, возникшая из личных форм настоящего времени вспомогательного компонента *fog-ni* и инфинитива смыслового глагола (ср. *irni fogok* ‘я буду писать’, *irni fogsz* ‘ты будешь писать’ и т. д.), встречалась уже в староренгерском

<sup>57</sup> Заметим, что *начинать* означает ‘при-ступ-ать к чему-либо’, ‘брать-ся за что-либо’.

<sup>58</sup> См.: Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка: В 2 т. — 7-е изд. — Т. 2. — М.: Рус. яз. — Медиа, 2006. — С. 353.

языке, но с ней довольно долго «конкурировала» и другая конструкция того же назначения, в которой вместо *fog-ni* использовался вспомогательный глагол *kezde-ni*. Как *fog-ni*, так и *kezde-ni* восходят к смысловым глаголам со значением ‘начинать’. Однако слово *fog-ni* данное значение сохранило только остаточное, прежде всего в соединении с приставками (*hózzá-fogni* ‘начинать’, ‘приступать к чему-либо’), без приставок же он употребляется в значениях ‘держат’, ‘брат’, ‘ловить’. По-видимому, изменение в семантической структуре глагола *fog-ni* способствовало завершению его перехода в служебное слово, в то время как для *kezde-ni*, сохранявшего основное значение ‘начинать’, было трудней оторваться от состояния полнозначного глагола<sup>59</sup>.

Подчеркнем: именно семантический сдвиг в сторону значения ‘брат’ в конечном счете и определил речевые предпочтения: из двух лексически близких глаголов язык выбрал тот, значение которого в большей степени соответствовало архетипически обусловленному восприятию времени в пространственно-действенных категориях человеческих телодвижений.

В водском и эстонском языках аналитические формы будущего времени образуются при участии вспомогательных глаголов вод. *vetta*, эст. *võtta* ‘брат’: вод. *miä ävitin sermuhsē tšen vetab leütā?* ‘я потерял кольцо, кто его найдет?’ — эст. *ta võtab leita* ‘он найдет?’ В кондинском диалекте мансийского языка будущее время выражается сочетанием личной формы глагола *pōmt-* ‘держат’, ‘хватат’, ‘схватить’ с инфинитивом другого, смыслового, глагола: *am jītēm poqlēmt khon-nār von-lox pōmti tēt* ‘после меня кто здесь будет сидеть’<sup>60</sup>.

## 1.20. Дейктическая конструкция. От жеста к акту

ИТАК, мы видели, что и в синтетических, и в аналитических временных формах глагола (различие между которыми, напомним, с исторической точки зрения весьма условное) присутствует в явном виде (например, в качестве обособленного вспомогательного глагола) или легко реконструируется (из вошедшего в состав смыслового глагола форманта) служебный компонент, семантически восходящий к древним корням

<sup>59</sup> Майтинская К. Е. Историко-сопоставительная морфология финно-угорских языков / Отв. ред. Ю. Н. Караулов. — М.: Кн. дом ЛИБРОКОМ, 2009. — С. 65.

<sup>60</sup> См. там же. — С. 67, 65.

с конкретным значением физически данного действия. Тем самым время мыслится в пространственных терминах: изменение как временная категория инвертируется в действие как категорию пространственную.

Но это не единственный и, возможно, даже не первый, не исходный способ воспроизведения временных отношений средствами языка — ведь, помимо глагола, в нем есть и другие части речи, которые, как выясняется, также обладают «перифразоспособностью». Образование временных глагольных форм с участием внешних неглагольных компонентов также идет по аналитическому пути.

Именно так интерпретируется возникновение индоевропейских форм аориста и имперфекта с аугментом (приращением). Примером могут служить производные от и.-е. *\*bher-* ‘нести’, ‘брать’ формы аориста: др.-инд. *ábharat*, арм. *eber*, греч. ἔφερε ‘(он) нес’. Начальный гласный — аугмент, — образующий с корнем синтетическую глагольную форму, восходит к и.-е. частице *\*hē-*, которая в свою очередь ведет свое происхождение от ностр. *Hi* — частицы указывающей на прошедшее время<sup>61</sup>.

Восходящие к ностр. *Hi* морфемы, как и сама эта частица, по всей видимости первоначально функционировали в качестве самостоятельных слов, образуя аналитические обороты с глагольными корнями, и лишь потом слились с ними в единое слово. Об этом свидетельствует тот факт, что в разных группах языков производные от *Hi* морфологические элементы находятся в разной позиции по отношению к корню, глагольной основе. В семитохамитских языках частица *\*(H)j*, указывающая на прошедшее время, дает, например, кушит. *-j-* — показатель перфекта, следующий за показателем лица, как в префиксальном спряжении (перед глагольной основой: беджа *tīberia*, перф. ‘ты пришел’ < *\*te-i-bari-a*), так и в суффиксальном (после глагольной основы: беджа *dūrtija*, пл.-перф. < перф. ‘ты посетил’ < *\*dūr-te-i-a*). Картвельское *-el-i* представляет собой суффикс аориста, находящийся в постпозиции: др.-груз. *ga-v-driḱ-e* ‘я согнул’, чан. *mo-p-t-i* ‘я пришел’ (в грузинско-занском языке его замещает в 3-м л. ед. ч. аориста формант *-a*).

<sup>61</sup> См.: Илич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 249.

В уральских языках суффикс прошедшего времени *\*-i-* присоединяется к основе глагола после показателя лица: фин. *sano-i* (с нулевым показателем 3-го л. ед. ч.) 'он сказал', саам. (сев.) *gullâ-i-mek* 'мы слушали'. Также и в дравидийских языках суффикс прошедшего времени *\*-i-* разделяет основу и показатель лица: тамил. *pât-i-n-ēṇ* 'я пел', тулу *būr-i-y-l* 'я ушел'<sup>62</sup>.

Индоевропейские языки допускают, очевидно, употребление морфемы, указывающей на прошедшее время, как в позиции по отношению к основе, что мы видели на приведенных выше примерах из древнеиндийского, армянского и греческого языков, так и в постпозиции. «Относительная самостоятельность этой частицы, еще не ставшей в индоевропейских языках глагольным префиксом (что объясняет первоначальную факультативность аугмента и его отсутствие в большинстве индоевропейских языков...), позволяет предположить, что она могла использоваться в ряде индоевропейских диалектов и после глагольной основы»<sup>63</sup>. Тот факт, что подобная морфема даже в рамках одной языковой семьи не привязана жестко к определенному месту в составе слова, заставляет искать для нее этимологические соответствия среди самостоятельных слов, принадлежащих к иным, нежели глагол, частям речи. «Ситуация в семитохамитском и индоевропейском (ср. возможный факультативный характер суффикса *-el-i* на раннекартвельском уровне) предполагает реконструкцию дейктического элемента (может быть, восходящего к указательному местоимению *\*i...*), указывавшего на прошедшее время и присоединявшегося к глаголу в качестве проклитики или энклитики; в картвельском, уральском и дравидийском было обобщено энклитическое употребление»<sup>64</sup>.

Ностратическое местоимение *\*iilʔe* выражает указание на ближайший к субъекту речи предмет ('этот'). Оно дает начало различным местоименным формам во всех производных от ностратического языках, порождая в том числе и.-е. *\*h<sub>1</sub>ei-/h<sub>1</sub>i-* (*h<sub>1</sub>e-*) — указательное местоимение, выступающее также в роли личного местоимения 3-го л. ед. ч.: др.-инд. *ay-āt* 'он', ст.-лат. *eis*, гот. *i-s* 'он'. Примечательно, что груз.-зан. фор-

<sup>62</sup> См. там же. — С. 249—250.

<sup>63</sup> Там же. — С. 250

<sup>64</sup> Там же. — С. 251.

манту *-a*, составляющему, как мы видели, исключение в общей картине картвельских языков, также находят дейктическое соответствие в виде ностратического указательного местоимения *\*iʔa*, которое, в отличие от *\*iʔi*, выражает отсылку к отдаленному предмету ('тот'). В индоевропейском языке оно трансформируется в указательную частицу *\*he-n* с первоначальным значением 'там', откуда в свою очередь происходят, например, греч. *ἄν* 'пожалуй', 'в другой раз'; лат. *an* 'да', 'пожалуй'; гот. *an* 'следовательно'<sup>65</sup>.

Это соотношение с дейктическим элементом указывает не только на аналитическое происхождение временных форм, возникших из сложения первоначально самостоятельных лексем, но и на «спатиализацию» временных отношений. Антропологическое время, в котором, по Августину, память о прошлом соединяется с предчувствием будущего, проецируется на объективное время, «спатиализируя» его: время выражается в пространственных категориях. В дейктической временной конструкции значение прошедшего времени, то есть удаленности во времени от момента речи, передается значением удаленности в пространстве: *ходил* = *ход[ить]* + *тот* → *ход[ить]тот* или *тот-ход[ить]*. В таком обороте нет динамики, которая присутствует в бивербальной, двуглагольной, перифразе («глагол + глагол»), в нем фиксируется лишь тот факт, что действие отстоит во времени от момента речи. Но момент обладания, удержания результата действия, присутствующий бивербальным оборотам со вспомогательным глаголом типа *брать/иметь*, усматривается и в дейктической конструкции: указательное местоимение, выступающее в роли частицы прошедшего времени, отсылает к предмету, который визуально схватывается субъектом, удерживается в поле зрения, вследствие чего он и определяется как удаленный или приближенный к субъекту, как «тот» или «этот».

*Жест*, представляющий собой указание на предмет, находящийся в большем или меньшем отдалении от говорящего<sup>66</sup>, есть, однако, лишь первое, но не единственное телодвижение,

<sup>65</sup> См. там же. — С. 270—271, 257.

<sup>66</sup> Жест обычно понимается как телодвижение, особенно движение рукой, сопровождающее речь с целью усиления ее выразительности или имеющее значение какого-либо сигнала, указания на что-либо; он, как правило, не предполагает физического контакта с предметом указания.



которое интроецируется в виде речемыслительной временной конструкции; следующим телодвижением становится контактное физическое действие, *акт* — схватывание предмета, его физическое присвоение. Дейксис находит продолжение в действии, жест переходит в акт.

Логически этот переход от жеста к акту, от дейксиса к действию означает переход от местоимения к глаголу, а следовательно от дейктической к бивербальной конструкции

Но непосредственно схватить, *забрать* предмет (и прежде всего предмет питания, пищу) можно только в том случае, если он находится на расстоянии вытянутой руки. Если же он удален от субъекта действия на большее расстояние, прежде чем *забрать* предмет, переместить его к себе, субъект должен переместить себя к нему, достичь его, *добраться* до него.

Помимо всего прочего, это обстоятельство открывает возможность участвовать в образовании перифрастических временных форм перед еще одной категорией глаголов — глаголов со значением движения, перемещения в пространстве, перемены позиции, основные из которых — ‘идти’, ‘приходить’. Обобщенно их, в отличие от глаголов обладания, называют обычно глаголами движения. Будем придерживаться этой терминологии, оговорив, однако, что обладание в конечном счете сводится к завладению, схватыванию, а схватывание также является движением.

### 1.21. *Взять и пойти, или До-брать-ся, чтобы за-брать: морфологический синергизм*

Глаголы линейного движения активно используются в современных языках для образования перифрастических конструкций, выражающих временные значения, а следовательно, мы имеем два основных направления в формировании системы вспомогательных глаголов: одно из них связано с глаголами, относящимися к семантическому комплексу ‘брать’ — ‘иметь’ (куда входит и инвертированные ‘класть/ставить’ — ‘делать’), другая — с глаголами, представляющими семантический комплекс линейного перемещения.

В чем различие и в чем общность двух этих категорий? Если глаголы завладения выражают действие, направленное на внешний для субъекта предмет (*взять, схватить что-либо*),

то глаголы движения выражают действие, которое субъект переносит на самого себя. Он одновременно и субъект, и объект действия. *Идти* значит до-*братъ*-ся, то есть брать и нести самого себя: напомним приведенные выше шумерские выражения типа «дикий бык к подножию гор уносит свое тело».

Очень часто глаголы двух этих типов являются одноко-ренными, а расхождения в значении между ними проистекают из наличия у них тех или иных семантических модификаторов: уже упомянутые рус. *братъ* — *добираться*, нем. *kommen* 'приходить', 'идти сюда', 'прибывать', 'приезжать' — *bekommen* 'получать', 'приобретать'.

Иногда один и то же глагол имеет два значения, которые позволяют отнести его одновременно и к той, и к другой категории: англ. сленг. *gee* 'двигаться', 'воровать'.

Различие и одновременно взаимодополнительность значений двух этих категорий глаголов обеспечивает в их параллельном функционировании как вспомогательных глаголов нечто вроде морфологического синергизма: совместными «усилиями» они расширяют и усложняют систему глагольных времен, выражаемых аналитическими оборотами.

В этой связи заслуживают внимание готские глагольные формы с префиксом *ga-*. М. М. Маковский считает вполне обоснованным предположение, что исторически *ga-* представляет собой осколок самостоятельного слова, вероятнее всего глагола *gaunon*, некогда употреблявшегося (во вспомогательной или полувспомогательной функции) в конструкции с другим (соответственно смысловым) глаголом<sup>67</sup>. Этимологически *ga-* восходит к и.-е. корню *\*gau-* 'хватать', 'брать', 'схватывать', следы которого обнаруживаются и в других индоевропейских языках: авест. *gūaoiti* 'достать', '(раз)добыть', 'приобрести'; лит. *gáuni, gauti* 'достигать', 'добиваться', 'получать', 'доставать (рукой)', 'получать', 'приобретать'; др.-прус. *pogainai* 'принимать', 'получать'.

<sup>67</sup> Дошедший до нас глагол *gaunon* имеет значение 'кричать', 'причитывать', 'жаловаться'. М. М. Маковский объясняет это тем, что корень *\*gau-* соотносится с и.-е. *\*gēi-* 'резать' 'расщеплять', 'рассекать' 'раскалывать' и *\*gei-* 'гнуть', 'сгибать', а на основе значений 'резать', 'гнуть' возникает не только значение 'брать' (типологически ср. и.-е. *\*bher-* и рус. *братъ*), но и значение 'издавать звуки' (типологически ср. греч. κλέπειν 'воровать', 'красть', 'похищать' и др.-англ. *clīpian* 'кричать').

Нет сомнения в том, что в готском существовал не засвидетельствованный в письменных источниках аналитический оборот типа рус. *взял и пошел, берет и идет*, где глагол со значением «брать» использовался с интенсифицирующим значением. Ср. также широко используемые в современных немецких диалектах обороты типа *er kam gegangen, er kam geflogen* или англ. *to get done, to get washed*. Позднее, когда этот готский оборот стал выходить из употребления (как это представлено в известных готских текстах), начальная часть указанного глагола со значением «брать» откололась и как бы «прислонилась» к различным глаголам (независимо от их грамматической формы), тем самым избежав полного уничтожения<sup>68</sup>.

Присоединение этого «осколка» к некоторым глаголам существенно меняет их значение: *hören* ‘слышать’, ‘слушать’ — *gehören* ‘принадлежать’; *fallen* ‘падать’ — *gefallen* ‘нравиться, быть по вкусу’; *raten* ‘советовать’ — *geraten* ‘попасть, очутиться’. «Возможно, однако, что наряду с конструкциями с глаголом, восходящим к корню \**gau*□- ‘ergreifen’<sup>69</sup>, в германских языках (в частности, в готском) существовали конструкции с глаголом *gaggan* ‘идти’. После распада этих конструкций начальная часть глаголов *gaunon* и *gaggan* синкретически слились»<sup>70</sup>.

Таким образом, мы имеем два гипотетически реконструируемых готских аналитических оборота, в которых в полувспомогательной функции участвуют глаголы со значениями ‘брать’ и ‘идти’, то есть глаголы, в семантике которых отражаются два основных вида телодвижений — движение схватывающее и движение линейное. Поэтому своим синкретическим слиянием «осколки» глаголов *gaunon* и *gaggan* не в последнюю очередь обязаны, очевидно, этому общему для них значению движения, тем более что данные глаголы не оказались окончательно лексически опустошенными, лишенными собственной семантики, то есть не превратились окончательно во вспомогательные глаголы, а остались на той стадии, где им свойственна полувспомогательная функция. Процесс грамматикализации, ауксилитаризации не был завершен. «О том, что слова *gaunon* и *gaggan* еще сохраняли в указан-

<sup>68</sup> *Маковский М. М.* Лингвистическая комбинаторика. — С. 187.

<sup>69</sup> Нем. ‘хватать’, ‘брать’, ‘схватывать’.

<sup>70</sup> *Маковский М. М.* Лингвистическая комбинаторика. — С. 187.

ном готском обороте определенную лексико-семантическую самостоятельность, свидетельствует тот факт, что между их осколком *ga-* и соответствующим готским глаголом в ряде случаев наблюдается вставка посторонних элементов (тмезис)<sup>71</sup>. Примерно такая же ситуация имела место, например, на ранней стадии грамматикализации глагола *habeo*, когда между ним и причастием могло размещаться дополнение: *habeo aliquem amatum* 'имею кого-то любимым', *aliquid habeo ab aliquo emptum* 'я что-то купил у кого-то', *habeo aliquid comprehensum* 'я что-то понял'<sup>72</sup>.

Поскольку ретроспективно ориентированный анализ восстанавливает у глаголов обладания, воления и делания более ранние значения завладения, схватывания (значения 'брать', 'хватать', 'получать', а также инвертированные значения типа 'класть/ставить', 'делать'), эти глаголы также воспринимаются как глаголы движения (физического завладения) и в этом смысле уравниваются с глаголами движения в традиционном их понимании ('идти', 'приходить'). Образованные ими аналитические формы и формы синтетические по составу, но аналитические по происхождению нередко бывают строго симметричны относительно условной оси настоящего времени.

Так обстоит дело, например, во французском языке, как это представлено на следующей схеме (чтобы подчеркнуть аналитическое происхождение этих конструкций, приводим исходные латинские формы: лат. *habere* = фр. *avoir* 'иметь', 1-е л. ед. ч. *habeo* = [j]ai в препозиции, -ai в постпозиции; лат. *ire* = фр. *aller* 'идти', 1-е л. ед. ч. *vado* = *vais*; лат. *venire* = фр. *venir*, 1-е л. ед. ч. *vado* = *viens*):

Passé composé	Passé immédiat	Futur immédiat	Futur simple
<i>habeo</i> + particip.	<i>venir</i> + <i>de</i> + inf.	<i>ire</i> + inf.	inf. + <i>habeo</i>
<i>J'ai parlé</i>	<i>Je viens de parler</i>	<i>Je vais parler</i>	<i>Je parlerai</i>

<sup>71</sup> Там же. — С. 187—188.

<sup>72</sup> Латинский глагол *habere*, помимо того, что обладал значением 'иметь', употреблялся и в модальных значениях 'быть в состоянии, мочь' — в конструкции с инфинитивом (*haec habeo affirmare* 'могу утверждать' *haec habui dicere* 'это я [и] хотел сказать'), — 'долженствовать, считать нужным' — в конструкции с герундием (*habeo respondendum* 'я должен ответить').

Различия инфинитива и причастия относительны, так как инфинитив — это глагольный номинатив, а причастие — неспрягаемая именная (атрибутивная) форма глагола, глагольный атрибутив.

Похожая картина наблюдается и в германских языках, например в английском (приводим исходные древнеанглийские формы: др.-англ. *haban* = англ. *to have* 'иметь'; др.-англ. *dōn* 'класть', 'ставить', 'делать' = англ. *to do*, в постпозиции *-d* 'делать'; др.-англ. *willan, wyllan* 'желать' = англ. *will*):

Past Indefinite	Present Perfect	Конструкция долженствования	Future Indefinite
основа + <i>dōn</i>	<i>haban</i> + particip.	<i>haban</i> + inf.	<i>willan</i> + inf.
<i>I worked</i>	<i>I have worked</i>	<i>I have to work</i>	<i>I will work</i>

Все это наводит на мысль о том, а не состоят глаголы обладания (завладения) и движения (*verbi habendi* и *movendi*) в отношениях еще более глубокой, фундаментальной общности?

## 1.22. Исходное состояние

РЕКОНСТРУКЦИЯ индоевропейского языкового состояния на той ранней его стадии, когда происходило корнеобразование, по понятным причинам представляет значительные трудности. Разногласия у специалистов вызывает уже вопрос о том, сколько фонетических элементов входило в состав типичного корня. Согласно одной из гипотез, древнейшие индоевропейские корни имели двухкомпонентный состав, включали в себя два звука — полугласный (полусогласный) и гласный, причем круг их значений был чрезвычайно ограничен и сводился к значениям 'бить', 'резать' и 'гнуть'<sup>73</sup>. Можно улыбнуться, подумав о том, как характеризует поведение древнего человека именно такой спектр значений, но они и в самом деле отражают основные человеческие действия в первобытную эпоху. В конечном счете эти генетически исходные смыслы задают основные направления семантического развития корневой системы языка. Можно сказать, что именно

<sup>73</sup> См.: *Маковский М. М.* Лингвистическая генетика: Проблема онтогенеза слова в индоевропейских языках. — 2-е изд. — М.: Изд-во ЛКИ, 2007. — С. 99—105.

с ними связан и аналитизм мышления, и аналитизм грамматического строя большого числа языков.

При всем различии значений 'бить' и 'резать' они обладают и некоторым семантическим сходством. Значение 'резать' связано с расчленением, разделением данного человека объекта на составные части; значение 'бить' соотносится в частности, с действием, направленным на раздробление некоторого предмета, то есть опять-таки с его разделением на части.

Это значение разделения, отделения, предполагающее наличие обособленных элементов, трансформируется, с одной стороны, в значение взаимоудаления этих элементов, с другой — по принципу инверсии — в значение установления и упорядочения связи этих элементов между собой, их гармонического соединения, то есть в своего рода «аналитическое» и «синтетическое» значения соответственно.

Так, древний индоевропейский корень \*ar- (\*er-) 'отделять', 'разделять', 'распределять', соединяясь с экспонентом (преформантом) *t*-, образует чрезвычайно продуктивный в индоевропейских языках корень \*tar-, который в свою очередь в результате перестановки звуков дает различные комбинации — *ta-*, *ar-*, *rat-*. Дополнительным моментом здесь является еще и взаимозамена глухого и звонкого смычных согласных *t* ↔ *d*. Амбивалентный корень \*tar- обладает как «аналитическим», так и «синтетическим» значениями.

Что касается «аналитического» значения, то, например, в древнеиранском языке корень \*tar-/\*tarw- означал 'оставлять', 'прогонять', 'изгонять', 'перемещать', 'убирать', 'держаться в отдалении'. Эти значения сохранились в осет. *taeryn*, *taerwn* 'гнать', 'угонять'; они же усматриваются в греч. *ταρταρος* 'смерть прогоняющий' (от *ταρ* 'смерть' и *tar*). К этому же ряду можно, очевидно, отнести и греч. *Ταρταρος* с редупликацией, усиливающей значение корня: Тартар — место изгнания, пространство в глубине земли, удаленное от ее поверхности на столько, на сколько сама земля удалена от неба; медная наковальня, сброшенная с неба, на землю достигает ее через девять дней, столько же понадобится ей, чтобы достичь дна Тартара.

«Синтетическая» семантика представлена словами с общим значением 'порядок', 'упорядочивание', 'согласование частей', 'согласованность частей': др.-инд. *rdúh* 'установленное, определенное время', 'порядок' 'правило'; рус. *ряд* (и соответственно само слово *порядок*), греч. *ἀραρκεσκα* 'прилаживать, приспособливать, согласовывать', *ἀρτιος* 'установление', 'системно упорядоченный', *αρτυνο* 'приводить в порядок, снаряжать', *αρτιος* 'узы, связь', *αρτρον* 'сочленение, часть тела'; лат. *ritus* 'обычай, обычное, установленный порядок', *ordo* 'порядок', *ars* (gen. *artis*) 'ремесло, умение (в смысле устройства чего-либо)' 'система правил', *artus* 'сочленение, сустав', 'хорошо устроенный во времени и пространстве'; др.-в.-нем.: *art* 'внутренняя предрасположенность'; арм. *ardar* 'четко структурированный'.

Значение 'гнуть', которое соотносится прежде всего со сгибанием руки, пальцев руки, ног задает семантическое развитие, в частности, по двум обозначенным выше линиям, формируя значения схватывания и перемещения. Так, первоначальное значение и.-е. *\*tau-* 'двигаться' — 'сгибать ноги'. Другие примеры: нем. *gehen* 'идти', 'ходить' < *\*geu-* 'гнуть', 'сгибать'; англ. *to come*, нем. *kommen* 'приходить' < и.-е. *\*geu-* 'гнуть', 'сгибать' + *\*mei-* 'передвигаться'; др.-англ. *waerlan* < *\*uer-* 'гнуть'<sup>74</sup>. То же самое можно сказать и о глаголах схватывания: гот. *haban* 'иметь', 'брать' < и.-е. «вокалическое ядро + *b* (*p*)» 'гнуть'<sup>75</sup>; скр. *kr* 'делать', 'ставить' (учтем инверсию 'ставить/класть' ↔ 'брать/ хватать') < и.-е. *\*kuer-* 'строить', 'делать' < ностр. *Кирл* 'сплетать, связывать'<sup>76</sup>, значение плетения следует из значения сгибания: «Вода и огонь как символы "плетения", сгибания в древнем сознании уподоблялись всему, что "сгибается", — руке, ноге — и олицетворяли движение»<sup>77</sup>.

В глубокой древности человек, взяв за прообраз свои собственные телодвижения, перенес их на процессы окружающего мира, сформировав тем самым систему языковых кодов, которые, как программа, во многом предопределили все последующее развитие языка. «Семиотические ключи в индоевропейском слове подчиняются определенной иерархии: высшим иерархическим смыслом является семантический ряд "разрывать — гнуть — соединять"»<sup>78</sup>. Эти первоначения создают шифр для всех возможных значений в языке.

Именно первоначение 'гнуть', в котором человек в древнейшие времена отобразил сгибание своих собственных рук и ног, и образует тот общий фундамент, на котором выстраи-

<sup>74</sup> *Маковский М. М.* Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. — С. 33, 108; *Маковский М. М.* Лингвистическая комбинаторика. — С. 146.

<sup>75</sup> *Маковский М. М.* Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. — С. 109.

<sup>76</sup> См.: *Илич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. — С. 359.

<sup>77</sup> *Маковский М. М.* Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев. — С. 108.

<sup>78</sup> Там же. — С. 31. Через эти первоначения, считает М. М. Маковский, язык соотносится с архаическим мифом о первотворении: божество разрывает Хаос и затем соединяет разорванное, устанавливая вселенский Порядок.

ваается вся последующая эволюция таких различных на первый взгляд классов глаголов, как глаголы схватывания-обладания и глаголы движения-перемещения. Помимо всего прочего, этим глаголом предстояло сыграть важнейшую роль в создании языковых и психологических моделей восприятия человеком феномена времени, которое и само мылилось как «плетение», то есть нечто «витое», с «изгибами» (рус. *время* < о.-с. *verme* < и.-е. \**uer-* 'гнуть'). Таким образом, программа, заложенная в глубокой древности, окончательно реализуется на стадии формирования аналитического строя.

Если на примере таких классов глаголов, как глаголы обладания (завладения) и глаголы движения, мы имеем дело с явлением семантической дивергенции, при котором одно начальное значение задает расходящиеся линии семантического развития, то противоположное явление — процесс семантической конвергенции — демонстрирует супплетивный индоевропейский глагол существования «быть/есть», в значении которого сходятся прежде обособленные линии смыслового развития. Мартин Хайдеггер считал супплетивизм этого глагола исполненным глубокого метафизического смысла.

Все многообразные отклонения глагола «быть» определяются тремя основами... Самой древней и исконной основой является «es», на санскрите «asus», жизнь, живущее, то, что, исходя из него самого, стоит и покоится в самом себе: самобытное... Другая индогерманская основа звучит: bhû, bheu. К ней относится греческое *φύο*, восходить, властвовать, исходя из него самого, приходить в стояние и в нем оставаться... Третья основа встречается только в системе изменений германского глагола «sein» [быть]; *wes*; др.-инд.: *vasamî*; герм.: *wesan*, жить, пребывать, проживать... Из трех этих основ мы отберем три начальных, наглядных, определенных значения: жить, восходить, пребывать. Языкознание подтверждает их. Оно также утверждает, что эти три начальные значения сегодня стерлись; что сохранилось только «абстрактное» значение «быть»<sup>79</sup>.

Здесь необходимо сделать одно уточнение в свете современных этимологических данных (впрочем, сам Хайдеггер считал, что существующие знания о словесных основах, выступающих в отклонениях глагола «быть», «отнюдь не окончательны; не столько потому, что могут выявиться новые факты, сколько благодаря надежде, что известное ныне будет проверяться по-новому и подвергаться более точному вопрошанию»<sup>80</sup>): и.-е. корень \**es-/hes-* восходит к ностр. \**ʔHesA*

<sup>79</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. — СПб.: Высш. религ. шк., 1998. — С. 151—152.

<sup>80</sup> Там же. — С. 150—151.



'осесть на место'<sup>81</sup>. Замечательно, что это значение, 'оседать', оказывается фактически антонимичным, противоположным значению корня *bhû-* 'восходить'. Это позволяет придать системе значений, отмеченных Хайдеггером, более четкий характер: компоненты оппозиции \**es-* 'оседать' — \**bhû-* 'восходить' симметричны относительно третьего исходного значения глагола «быть» — значения пребывания.

Уравнивающее смешение трех различных исходных значений, констатирует Хайдеггер и формирует то, что мы называем именем «бытие», причем ни одно из них не выделяется специально и не определяет значение имени. «Данное смешение и стирание идут друг другу навстречу. В смыканни обоих этих процессов мы, таким образом, находим достаточное объяснение того факта, из которого мы исходили: слово "бытие" пусто, а значение его неуловимо»<sup>82</sup>. Здесь Хайдеггер в принципе придерживается одной из двух возможных альтернативных точек зрения: исходные значения стираются, исчезают под напластованиями новых значений, которые из них вырастают.

Другая возможная позиция заключается в том, что эти значения не исчезают окончательно, что они продолжают существовать подспудно, архетипически, из глубины оказывая влияние на те новые смыслообразы, которые выкристаллизовались из них. С этой точки зрения, роль первоначальных, образующих подчас невидимый каркас всех построений человеческой мысли, обуславливающих и определяющих все человеческое умозрение, велика и исторически непреходяща. «...В охоте за национальными логиками как особыми способами связи понятий, идей, то есть за философским синтаксисом, — пишет Г. Д. Гачев, — я стал вникать в более мелкие элементы, в морфологию — в строение самих понятий, терминов — и обнаружил, что в глубине самых отвлеченных терминов, обозначающих самые абстрактные понятия и идеи разума, залегают образы, простые, даже примитивные, жесты, акты, действия (шагать, тянуть, брать, хватать, бросать, стоять...) и прочее, понятное и ребенку, и простолюдину каждого народа в его языке»<sup>83</sup>.

### 1.23. У истоков аналитического перфекта с глаголом 'иметь'

ИТАК, древним способом выражения идеи обладания в индоевропейских языках была посессивная конструкция типа *est mihi aliquid*, букв. 'мне есть нечто', где субъект обладания выражен дательным падежом; глагол же «иметь» во всех языках появился сравнительно поздно. Отмечая, что древнеперсидский язык в точности следует этой модели и передает зна-

<sup>81</sup> См.: Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков. — С. 268.

<sup>82</sup> Там же. — С. 152.

<sup>83</sup> Гачев Г. Д. Ментальности народов мира. — М.: Эксмо: Алгоритм, 2008. — С. 40.

чение 'я имею сына' выражением *\*mana- pussa astiy* 'mihi filius est', 'мне сын есть', Э. Бенвенист, выводит из данного положения изящное объяснение перфекта:

Перед нами две конструкции, образующие в точности два параллельных ряда: одна посессивная, *\*mana- pussa astiy*, другая перфектная, *mana- krtam astiy*. Этот полный параллелизм и выявляет значение персидского перфекта, который представляет собой *posessivus*. Подобно тому как *\*mana- pussa astiy* 'mihi filius est, мне сын есть' равноценно 'habeo filium, имею сына', точно так же *mana-krtam astiy* следует понимать как 'mihi factum est, мне сделано', равное 'habeo factum, имею сделанным'. Перфект и был приведен в соответствие с посессивной конструкцией, и смысл его, вне всякого сомнения, посессивный, поскольку, хотя и в другом обороте, он передает буквальное значение типа *habeo factum*, 'имею сделанным'<sup>81</sup>.

Именно перфект *активного* залога в форме *посессивной* конструкции, делает вывод Бенвенист, и реализует в западноперсидском языке тот тип перифрастического выражения, который прежде считался позднейшей инновацией. В этой связи в новом свете вывleяется и полагавшийся просто любопытной особенностью перфект с глаголом *da-r-* 'иметь' в двух восточноперсидских диалектах — согдийском и хорезмийском языках: он вписывается в общую картину эволюции перфекта к посессивному и перифрастическому выражению.

Подтверждение своей идеи Бенвенист находит в армянском языке. Не имеющий аналога в каком-либо другом европейском языке и ставящий в тупик исследователей способ выражения транзитивного перфекта в классическом армянском языке, по мнению Бенвениста, на поверку также оказывается посессивной формой, выступающей как собственный показатель транзитивного перфекта. Армянское выражение *nora e-gorceai* означает 'eius est factum', 'его есть сделано', что равнозначно 'habet factum', 'имеет сделанным', и эта конструкция с причастием оказывается аналогичной посессивной конструкции с именем: *nora e-handerj* 'eius est vestimentum', 'его есть одежда', что равнозначно 'habet vestimentum', 'имеет одежду'.

Каждое из этих явлений по-своему обосновано в истории своего языка. Между ними нет связи, как нет и взаимного влияния. Совпадение между персидским и армянским тем более замечательно, что оба языка приходят к одинаковому результату разными путями и в разные исторические периоды.

Непосредственным следствием нашего анализа является то, что на месте непонятной особенности выражения, как в армянском, или нецелесообразной синтаксической перифразы, как в древнеперсидском, мы обнаруживаем в обоих языках давно известную

<sup>81</sup> Бенвенист Э. Общая лингвистика. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — С. 195—196.

конструкцию: перфект переходного глагола передается с помощью глагола «иметь» или какого-либо его субститута. Таким образом, и древнеперсидский и армянский включаются в ту группу языков от хеттского до современных западноевропейских, которые для создания или воссоздания перфекта прибегали к вспомогательному глаголу «иметь»<sup>85</sup>.

В самом деле, древнейший аналитический перфект с глаголом «иметь» зафиксирован в хеттском языке, на котором говорили в Малой Азии (на территории современной Турции) три с половиной — четыре тысячи лет тому назад.

Древнейшие клинописные документы, составленные на этом языке относятся к XIV—XIII векам до н. э., однако среди них встречаются и копии более ранних документов, относящихся к XVII—XVI векам до н. э. Как и современные западные языки с аналитическим строем, хеттский язык принадлежит к индоевропейской семье языков, образуя вместе с лувийским и палайским особую группу в ее составе — анатолийскую, или хетто-лувийскую. В качестве вспомогательного в хеттском языке использовался глагол *ḫark* 'иметь', 'держат'. Сочетание презенса этого глагола с причастием прошедшего времени на *-an* и представляло собой перфект (*appan ḫarzi* 'он взял'; *ḫarzi linnan* 'он поклонился'), а комбинация претерита с таким же причастием — плюсквамперфект (*appan ḫarta* 'он брал'; *dan ḫarta* 'он [давно] взял')<sup>86</sup>.

Своеобразием в хеттском языке отличались и аспектуальные значения. Вследствие неполной грамматикализации видовых, как и многих других, форм и вообще малоупорядоченного характера хеттской грамматики, отмечает Вяч. Вс. Иванов, особенно тесно связанными между собой оказывались противопоставления перфективности и неперфективности, с одной стороны, имперфективности и неимперфективности — с другой.

В хеттских текстах можно обнаружить противопоставления: нейтральной в видовом отношении формы, например, *epzi* 'он схватывает, берет' (или 'он возьмет'), имперфективной формы, например, *appiškizzi* 'он хватает, берет' (длительное, итеративное или повторное действие) и перфективной формы, например, *appan ḫarzi* 'он взял'; эти три формы соотносятся друг с другом так же, как современные английские *he takes* — *he is taking* — *he has taken* (отличие значения хеттских длительных — итеративных форм от английских состоит в том, что хеттские формы могут обозначать либо итеративность — длительность повторяющихся действий во времени, либо наличие одинаковых объ-

<sup>85</sup> Там же. — С. 200.

<sup>86</sup> См.: Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — С. 142—143; Красухин К. Г. Аспекты индоевропейской реконструкции: Акцентология. Морфология. Синтаксис. — М.: Языки славянской культуры, 2004. — С. 169.

ектов или субъектов действия в пространстве, так как имеют либо собственное итеративно-дуративное, либо дистрибутивное значение). Так же как и в английском языке (и во многих других языках), эти противопоставления могут реализовываться как в плане настоящего времени, так и в плане прошедшего времени, ср. хеттск. *epta* 'он схватил', *eppiškít* 'ему случилось брать', *appan harzi* 'он брал'; англ. *he took, he was taking, he had taken*. В плане будущего времени это противопоставление в хеттском (и во многих других языках) не реализуется, так как в хеттском языке нет грамматического отличия настоящего и будущего времени; неперфективные формы настоящего времени часто употребляются в функции эмфатического будущего при обещаниях, повелениях, увещеваниях<sup>87</sup>.

Видовременную систему еще одного древнего языка — готского — отличает крайняя бедность временных форм: здесь имеются лишь настоящее время в действительном залоге, прошедшее время в действительном залоге (претерит) и настоящее время в медиопассиве.

Это, с одной стороны, делало необходимым использование одних временных форм в значении других (например, настоящего времени в значении будущего, как это имеет место с глаголом *gīþan* 'говорить', который в зависимости от контекста может употребляться в значении 'говорю' и в значении 'скажу': *amen auk gīþa izwis* 'истинно говорю вам' — *managai gīþand mis in jainamma daga* 'многие скажут мне в те дни'; формой *gīþand* передается использованная в греческом оригинале евангельского текста форма будущего времени ἐπιουσι 'скажут'), а с другой — способствовало возникновению ряда аналитических конструкций<sup>88</sup>.

Такие конструкции были особенно продуктивны в медиопассиве, где соединение причастия II<sup>89</sup> с глаголом *wisan* 'быть' в настоящем или

<sup>87</sup> Иванов Вяч. Вс. Хеттский язык. — С. 142—143

<sup>88</sup> См.: Гухман М. М. Готский язык / МГУ им. М. В. Ломоносова, филол. ф-т. — М., 2002. — С. 168.

<sup>89</sup> В готском языке имеются причастия двух типов. Причастие I, образующееся от основы любого глагола с помощью форманта *-nd-* — это активное причастие типа *qimands* 'приходящий'. Причастие II, образующееся с помощью формантов *-(a)n-* у сильных глаголов и *-f-* — у слабых, является активным у ряда непереходных предельных глаголов (*qumans* 'пришедший'); таких глаголов, у которых было причастие II, известно лишь восемь) и пассивным у всех непереходных (*ufdaupīps* 'крещенный'). У непереходных предельных глаголов (категория предельности/непредельности характеризует глагол с точки зрения того, является ли действие завершенным или длительным незавершенным; она, впрочем, свойственна не всем глаголам) противопоставление причастия I и причастия II носит видовременной характер: *qimands* 'приходящий' — *qumans* 'пришедший', — а у переходных — залоговый: *nasjands* 'спасающий' — *nasīps* 'спасаемый'. (См. там же. — С. 132, 181—187.)

прошедшем времени создает конструкцию пассивного перфекта, то есть выражает состояние (качество), соответственно имеющееся в настоящем или имевшееся в прошлом и являющееся (являвшееся) результатом совершенного прежде действия: *afwalwþis ist sa stains* 'отвален (есть) этот камень', *jah bundans was eisarnabandjom* 'и был привязан железными цепями'. А вот сочетание причастия II с глаголом *wairþan* 'становиться' (как правило, в претерите; комбинация с формой настоящего времени зафиксирована только один раз) служит для выражения констатирующего прошедшего без какой-либо коннотации результативности, перфективности: *jah gataihan warþ imma* 'и было сообщено ему' (впрочем, в таком значении могла употребляться и конструкция с глаголом *wisan*, но это сравнительно редкое явление)<sup>90</sup>.

Аналитические конструкции использовались и для выражения временных отношений. Сочетание личных форм настоящего времени глаголов *wisan* 'быть', *haban* 'иметь', *skulan* 'долженствовать' с инфинитивом спрягаемого глагола служило для передачи будущего времени (*if þatei tauja jah taujan haba* 'как я поступаю, так и буду поступать'; букв.: 'как я поступаю, так и имею поступать'; М. М. Гухман объясняет появление в готском этих выражений калькированием соответствующих оборотов поздней латыни и греческого), а комбинация глагола *wisan* с причастием I спрягаемого глагола выражало длительность протекания действия (*þei allata mein gemunandans sijuf* 'что все мое помните'; букв.: 'что все мое помнящие есте')<sup>91</sup>.

Вполне естественным в этом контексте было бы предположение о наличии в готском языке и конструкций активного перфекта, существующих параллельно с приведенными выше формами перфекта пассивного (медиопассива) и уравновешивающих его. Подобный баланс аналитических форм, свойственный современным германским (как и романским) языкам, является продуктом длительного исторического развития, что, естественно, побуждает к тому, чтобы искать исходный пункт этих тенденций, зародышевые элементы этих форм. И такие конструкции в готском языке действительно существовали, хотя засвидетельствовать удалось всего лишь отдельные примеры их употребления. Дело, очевидно, не в недостатке до-

<sup>90</sup> См. там же. — С. 177—179.

<sup>91</sup> См. там же. — С. 172—173. Подробнее употребление аналитических оборотов для выражения будущего времени будет рассмотрено в одной из следующих статей.

шедшего до нас готского языкового материала<sup>92</sup>, а в том, что такие формы были малораспространенными в самом языке. «Готский является единственным древним германским языком, в котором не были продуктивны словосочетания, давшие в дальнейшем основу для образования аналитических форм и перфекта и плюсквамперфекта»<sup>93</sup>.

И тем не менее даже те единичные случаи аналитического перфекта, которые нам известны, дают достаточно материала для того, чтобы сделать вполне основательные выводы о практике употребления перфектных форм в готском языке.

Готский аналитический перфект по способу образования вполне соответствует всей романо-германской традиции аналитизма. Его формы образуются сочетанием глаголов *wisan* 'быть' и *haban* 'иметь', выступающих здесь во вспомогательной функции, с причастием II глаголов, сохраняющих лексическое значение и распространяющих его на все словосочетание. Как и в других древних германских языках и многих современных, с глаголом *wisan* сочетаются причастия непереходных глаголов, а с глаголом *haban* — причастия переходных глаголов: *so baurgs alla garunnana was at daura* 'весь город сбежался к воротам' (букв.: 'весь город был сбежавшийся к воротам'), *silba uswahsans ist* 'сам взрослый' (букв.: 'сам выросший есть'), *frauja, sai sa skatts peins, tanei habaida galagidana in fanin* 'господин, вот деньги, которые я положил в платок' (букв.: 'господин, вот деньги, которые я имею вложенными в платок'). При этом причастие сохраняет свою именную форму и согласовывается в роде, числе и падеже либо с подлежащим (непереходные глаголы: *garinnan* 'сбегаться', *\*uswahsan* 'вырастать'), либо с прямым дополнением (переходные глаголы: *galagian* 'класть')<sup>94</sup>. Такое согласование было характерно для древнегерманских языков (древнеерхненемецкого, древнеисландского и других); в той или иной форме оно отмечается и в современных языках, и не только германских. Так обстоит дело, например, во французском языке и итальянском языках: у глаголов, спрягающихся соответственно в *passé composé* (прошедшее сложное) и *passato prossimo* (ближайшее прошедшее) с глаголом «быть» (фр. *être*, ит. *essere*) окончание причастия согласуется с подлежащим в роде и числе; а у глаголов, спрягающихся с глаголом «иметь» (фр. *avoir*, ит. *avere*), причастие употребляется в неизменной форме: фр. *il est venu* 'он пришел',

<sup>92</sup> Основным источником сведений о готском языке является выполненный вестготским епископом арианом Ульфилой (IV век) перевод Библии, записанный готским алфавитом, который был создан тем же Ульфилой, очевидно специально для этой цели. Сохранились и некоторые другие, более поздние тексты. Остается, впрочем, открытым вопрос о том, насколько последующие списки с Библии Ульфилы сохраняют современный ему строй готского языка.

<sup>93</sup> См. там же. — С. 174.

<sup>94</sup> См. там же.

*ils sont venus* 'они пришли' — *il a écrit* 'он написал', *ils a écrit* 'они написали'; ит. *perché non siete venuti?* 'почему вы не пришли?' — *abbiamo camminato per ore* 'мы бродили часами'.

Основной вопрос, который возникает в этой связи, — каково происхождение форм готского перфекта? Являются ли эти формы современными Ульфиле оборотами речи или же они были введены в более поздние списки? Обусловлено ли их возникновение сугубо внутренними причинами, сложившимися в недрах самого готского языка, или же они заимствованы у латыни? Если это влияние латыни, то какой — классической, где были зафиксированы отдельные аналитические конструкции перфекта, или народной, где процесс образования таких конструкций становился все более интенсивным?

Эпизодичность появления в готских текстах активного аналитического перфекта (впрочем, эпизодичность — даже слишком сильное слово, настолько малочисленны примеры этой аналитической формы<sup>95</sup>), казалось бы, свидетельствует в пользу внешнего, латинского, влияния. Но в латыни, даже на позднем этапе ее развития, когда в язык активно внедрялись аналитические формы с глаголом *habere*, все же не было перифрастических форм перфекта с глаголом «быть» во вспомогательной функции. Чем же объяснить тогда появление форм с глаголом *wisan*? С ним комбинируются причастия II непереходных глаголов, которые вполне могли бы вступать в сочетание и с глаголом *haban* (подобная ситуация имеет место в другом германском языке — современном английском, — который обходится при образовании перфекта как переходных, так и непереходных глаголов одним вспомогательным глаголом *to have*). Невозможность же использования глагола *wisan* для образования активно-перфектных форм очевидна: в сочетании с причастием II переходных глаголов он образует пассивно-перфектные формы.

Итак, ясно, что еще в древнейший период, до становления в индоевропейских, по крайней мере, языках глагола со значением 'иметь' в них существовали перфектные формы, выраженные посессивной конструкцией, как определяет ее Бенвенист. Иными словами, идея отнесенности действия к прошлому в данном случае находила свое выражение посредством категории обладания, имения (пусть и без глагола «иметь» как такового). Возникновение аналитической формы транзитивного перфекта с глаголом «иметь» в разных языках, в том числе весьма далеко ушедших друг от друга и от древнего индоевропейского языкового единства, и в разное время оказывается следствием их *независимого параллельного* развития, что, очевидно имеет под собой не только собственно лингвистические, но и металингвистические основания.

<sup>95</sup> А. Мейе говорит даже об отсутствии перфекта в готском языке, но мы видим, что это не совсем так.

Вообще, надо заметить, сходство тех или и иных явлений можно объяснить тремя различными способами, — так сказать, *генеалогически* (наличие генетической связи, общего источника), *диалогически* (взаимообмен, заимствование, подражание, калькирование), *типологически* (параллельное независимое развитие с одинаковыми результатами)<sup>96</sup>.

Возникновение аналитического транзитивного перфекта с глаголом «иметь» Бенвенист рассматривает как разрешение противоречия, связанного с двусмысленностью, порождаемой его аналитической формой с глаголом «быть». Так, в армянском языке форма перфекта переходных глаголов активного залога отличается от перфекта пассивного залога только тогда, когда посредством частицы *z-* особо указан объект; в противном случае обе формы совпадают. Подобная двусмысленность отмечается и в других языках. Возникает необходимость в различении форм. Описательная конструкция, являющая собой сочетание глагола «быть» с причастием страдательного залога, во всей большей степени демонстрирует тенденцию к превращению в эквивалент пассива настоящего времени, как в латыни, где аналитическая форма *aspectus est*, 'на него смотря' замещает собой флексивный пассив *aspicitur*<sup>97</sup>.

Повсюду замена компактной формы, представляющей собой соединение морфем, формой аналитической, в которой морфемы разъединены, и в активном залоге, и в пассиве приводит к противоречию между формой активного или пассивного перфекта и выражением состояния в настоящем времени с помощью конструкции «'быть' + отглагольное прилагательное». В этом столкновении мы усматриваем одно из условий, которые подготовили появление новой формы перфекта переходного глагола. Решающий сдвиг совершился, когда *est mihi* 'у меня есть' было заменено глаголом *habeo* 'я имею' не только как лексическая единица, но и как элемент формы перфекта, то есть когда архаическое лат. *tanti sunt mihi emptae...* стало звучать *tanti habeo emptas* 'я их за столько-то имею купленными'. Внедрение глагола *habere* и появившаяся отныне возможность выражать с помощью *habeo aliquid* 'имею нечто' отношение *aliquid est mihi* 'у меня есть нечто' способствовало установлению однозначного транзитивного перфекта *habeo factum* и восстановлению в перфекте четкого различия залогов. С этого времени старый перфект *feci* 'сделал', освобожденный от функции выражения перфекта, смог сохраниться в качестве аориста<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> Так, в чем-то сходная латинская конструкция *accusativus cum infinitivo* (винительный падеж с инфинитивом) *video arborem florere*, 'я вижу, что дерево цветет' имеет аналог в английском *objective with the infinitive* (объективный падеж с инфинитивом): *I see the tree flower*.

<sup>97</sup> См.: Бенвенист Э. Общая лингвистика. — С. 221.

<sup>98</sup> Там же. — С. 221—222.



Этот процесс затронул в той или иной степени весь индоевропейский языковой ареал. На востоке, в согдийском языке, возник перфект с глаголом *dar-* 'иметь' и старый претерит также превратился в аорист. На западе, в новых европейских языках, выявляются те же тенденции.

Латинский перфект, возникший в результате старого перфекта и старого аориста, сочетает синтаксические функции обеих временных форм. У романских глаголов, однако, мы наблюдаем то же развитие, что и у большинства германских: старые функции перфекта утрачивают свою перфектную функцию и становятся формами прошедшего времени, с тем лишь отличием от германских глаголов, что они представляют собой аорист (теперь их называют *passé défini*, *passé historique* 'прошедшее историческое'), поскольку бок о бок с ними существуют формы имперфекта... Подлинный перфект в романских языках, как и в германских, выражается описательной конструкцией: *ho scritto, ai écrit* и т. д....<sup>99</sup>

Но развился ли германский перифрастический перфект с глаголом 'иметь' спонтанно или же это произошло под влиянием латинской конструкции? Большинство германистов, по свидетельству Бенвениста, оставляют этот вопрос без ответа.

Аналитический перфект, этот отсутствовавший, например, в готском языке и сформировавшийся в Средневековье сразу во многих германских и романских языках оборот речи Мейе рассматривает как подражание вульгарно-латинским образцам. Он объясняет это следующим образом: в тот период, когда в таком выражении, как лат. *ego habeo aliquem amatum* 'я имею кого-то, кого я люблю' (букв.: 'я имею кого-то любимым'), слова еще воспринимались отдельно, этот чрезвычайно выразительный оборот речи мог быть перенят теми германцами, которые знали латынь, и воспроизведен в германском мире. Формы типа современного немецкого *ich habe erschlagen* полностью вытеснили тип простого претерита *ich erschlug* в значительной части современных немецких говоров. То же самое происходит и в романских языках: тип *j'ai abattu* вытеснил в современном французском тип *j'abbattis*. «Мы имеем здесь совершенно новый процесс, который уводит язык в направлении, противоположном общеиндоевропейскому типу», — делает вывод Мейе<sup>100</sup>.

Так ли это? Сам факт заимствования или калькирования, очевидно, имеет место, хотя такое объяснение кажется слишком простым и в чем-то даже поверхностным.

(Продолжение следует.)

<sup>99</sup> Есперсен Г. Философия грамматики. — М.: Эдиториал УРСС, 2002. — С. 315.

<sup>100</sup> Мейе А. Основные особенности германской группы языков. — М.: Изд-во иностр. лит., 2002. — С. 95.

---

Г. Г. КИРИЛЕНКО,  
кандидат философских наук

## ПОБЕГ В НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ

«**Ч**ЕЛОВЕК мгновенья», «фантастический мастер жизни», осуществляющий свободный «побег в непосредственность», крутящийся как волчок в «первобытной стихии бытия», — таким предстает Дж. Казанова в эссе Ст. Цвейга «Три певца своей жизни». Цвейг улавливает непосредственную связь между способом «самоизображения» в своих мемуарах этого «пожирателя мгновений» и его способом проживания жизни. За фактуально-событийным слоем отчетливо видна выстроенная Цвейгом модель жизненного мира — той особой реальности, причастность которой придает жизни непрерывность и целостность.

Категоризация понятия «жизнь», как предполагалось со времен «философии жизни», происходит в рамках триады «природа — жизнь — культура», что позволяет поставить целый ряд новых проблем: проблему историчности, проблему взаимоотношений культуры и личности, биологического и социального, проблему поисков «места» индивидуального существования в культуре. Жизнь оказывается не преодолением, но «сверхчеловеческим» примирением противоречий между природно-эмпирическим и культурным, между обусловленным и безусловным, единичным и всеобщим. В рамках «философии жизни» различаются жизнь в ее эмпирической данности и отделившееся от нее «содержание жизни».

Понятие жизни позволяет также по-иному посмотреть и на проблему бытия. С точки зрения марксизма, бытие есть бессодержательная характеристика всего существующего, объединяющая как материальные, так и идеальные образования. С этой позиции природа, жизнь, культура суть определенные модусы бытия, рассматриваемые вне связи с «человеческим взглядом». Философия жизни отказывается от такой самонадеянной беспристрастности и конституирует образ

мира как носителя особой энергии, где есть некое подобие смысла. Но «жизнь» начинает двоиться, в ней помимо жизни индивидуальной присутствует надиндивидуальное начало, над субъектом как носителем эмпирического существования возвышается надиндивидуальный «жизненный» субъект. Жизнь и смерть, по мнению Г. Зиммеля, стоят на одной ступени. «...Над ними поднимается нечто более высокое, ценности и напряжения нашего бытия, которые находятся за пределами жизни и смерти»<sup>1</sup>. Бытие с этой точки зрения, как отделившиеся от жизни содержание, стоит над жизнью в ее эмпирической данности. Оно в известной степени антропоморфизмуется, относится не к миру нечеловеческого, но к миру «сверхчеловеческого». Ставшие синонимом хорошего философского тона образы хайдеггеровской философии «причастность к бытию», «зов бытия», «просвет бытия» невольно капсулизируют абстракцию бытия, «бытие» начинает вести в философской теории самостоятельное существование, а «жизнь» превращается в слабую копию бытия. Перефразируя Т. Адорно, можно сказать, что бытие «освящено в отсутствие священного»<sup>2</sup>. Простая процедура именованья и постоянного повторения этой процедуры есть попытка теории «наложить руку» на все то, что неподвластно рациональному познанию. «Жизнь» в подобной интерпретации есть поток становящихся и отмирающих форм, «успокаивающихся» в бытийном синтезе. Жизнь — лишь несовершенное, неудачное подобие бытия, бессильная метафора бытия. «Бытие» в этом случае есть некое совершенное состояние, идеал жизни, невольно приобретающий черты автономного существования. Другими словами, введение понятия жизни должно было ликвидировать «недостающее звено» между природным и культурным в человеке. Однако, ликвидировав двойственность «человека естественного» и «человека культуры», философия жизни создала другую двойственность: жизнь как индивидуальное существование и жизнь как «родовая» жизнь, бытие.

Предлагаемая интерпретация «жизни» как особого состояния сознания человека, «помещающего его в вечность» с помощью особых символических средств ограничивает со-

<sup>1</sup> Зиммель Г. Избранное: В 2 т. — Т. 2. — М., 1996. — С. 35.

<sup>2</sup> См.: Адорно Т. Негативная диалектика. — М., 2003. — С. 122.

держание этого понятия и сферу его применимости. В данном случае речь идет не о жизни в ее биологических характеристиках, не об одной из метафор, представляющих мир культуры, а о понятии *философско-антропологическом*. Жизнь — это не область исследования физиологии, психологии, биологии или истории. Жизнь не есть, с этой точки зрения, историческое бытие культуры, где разворачивается бесконечная драма прогресса (Г. Зиммель). Жизнь есть уже разрешение противоречий, как человечески-жизненных, так и теоретических, возникающих при попытке выяснить отношение мира человеческой субъективности к миру ее «предпосылок» и «результатов». В известном смысле «жизнь» — это модель состояния сознания индивида, мыслительное поле «духовного обустройства» человека, позволяющее найти выход из неразрешимой ситуации с помощью особых символических средств. Смысловым стержнем «жизни» становится воля к тождеству — основное оружие конечности, ограниченности.

Теоретическая проблема, разрешение которой может быть намечено в рамках данного подхода, — это проблема *«удвоения субъекта»*. Удвоение это может рассматриваться в двух отношениях. Во-первых, человеческая субъективность как подражание миру предметному; во-вторых, как несовершенная копия неких идеальных образцов, как «приложение» к миру теоретическому.

Один из радикальных способов разрешения этой проблемы — признание мира душевного в качестве неразложимого целого, индивидуального, единичного, которое нельзя редуцировать, свести к обусловленности миром материальным, социальным. Нельзя также дедуцировать его из теоретически оформленных мировоззренческих построений. В этом случае путь теоретического анализа закрыт. Но можно пойти по другому пути, рассматривать сознание как некую площадку, поле «встречи» разнородных конструкций, разных типов активности, незавершенных диспозиций повседневности, «мировоззрений», мифосимолических построений. В этом случае речь идет не об эмпирическом субъекте, но о субъекте *«жизненном»*. Миф и обыденное сознание, теория и разного рода «духовно-практические» образования — все они особым образом взаимодействуют в пространстве жизненного мира, они не выстраиваются по шкале знания и мнения, не подво-

дятся под единый мировоззренческий принцип, не позиционируются как истина и заблуждение. Структуры человеческой деятельности выстроены по разным «программам»; невозможно построить вавилонскую башню овладения внутренним миром.

Иногда «теория» подходит слишком близко к нетеоретическим компонентам жизненного мира, пытаясь прояснить то, что необходимо скрывать от себя самого и осознавать только в символической форме «...мифологическое сознание принципиально не переводимо в план иного описания, в себе замкнуто — и значит, постижимо только изнутри, а не извне»<sup>3</sup>. Недоговоренность, неясность не есть признак неразвитого сознания. Напротив, сам теоретический компонент может стать лишь одним из проявлений порождающей символической модели жизненного мгновенного мифа. Разум часто пытается прояснить то, что надо скрывать: развитому сознанию трудно признать неизбежность присутствия в себе мифологического компонента; он отказывается от мифа вообще, либо называет его поэтическим, образным мышлением и т. п. Часто предметное содержание «сторон» толкает на ограниченные рациональные построения, хотя в мифе процесс интерпретации как процесс творения жизненного мира бесконечен. Свобода, любовь, справедливость — это не просто некие «жизненные ценности». В рамках методологии они проявляют себя как идеализации, как индивидуализированные абстракции. Но хотя есть соблазн конструирования гипотетической области, где бы царила идеальная красота, или истина, или свобода, такой замысел неосуществим. Свобода не есть носитель определенного признака (как, например, «абсолютно черное тело»). В стихотворении Поля Элюара «Свобода» она не определяется, ее имя пишется на «дерзости, что прошла», «на гибели без возврата», «на беспредельных равнинах», «на королевских венцах», «на безрассудных надеждах», «на теплой пустой постели», «на площади многолюдной» и т. п. Ее смысл бесконечно раскрывается в разных вариантах, остановиться на чем-то нельзя, это «жизненная» идеализация, это порождающая модель, содержание которой

<sup>3</sup> Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф — имя — культура // Труды по знаковым системам. — Вып. VI. — Тарту, 1973. — С. 293.

нельзя отделить от форм проявления и положить на исследовательский стол. То есть я должен постоянно принимать свободные решения, постоянно манифестировать любовь, веру, только так они и существуют. Если их превратить в понятия, то непонятное исчезнет и решение жизненной задачи окажется под угрозой. Идеализация теоретическая оперирует объектами, чье эмпирическое существование невозможно; идеализация жизненная ей противоположна. Она неосуществима в некоем теоретическом пространстве, она неотделима от эмпирических ситуаций. Миф не замечает смысловых пустот, он сшивает ткань жизненного мира иным путем, путем символического отождествления. Для разума это катастрофа. Разум ищет посредников — понятия, которые помогут найти недостающее звено в процессе рационализации внутреннего мира. Для символа нет процесса поиска интеллектуальных посредников, он «недиалектичен», он перешагивает через смысловую пропасть. Процедура отождествления только на первый взгляд сходна с процедурой удвоения. Тождество предполагает, что предмет не просто сходен со мной, он стал мной, тем самым во мне проявляется нечто, доселе не существовавшее. То есть мы стали совершенно другими, оставшись теми же. Э. Канетти рассматривает эту процедуру превращения-отождествления как смену масок. «Переход от одной маски к другой *скачкообразен*. Все возможные посредующие звенья исключены, нет смягчающих переходов...»<sup>4</sup> Маска вполне определена, она как бы застыла, но под ней таится другая, неизвестная. Известное в маске заряжено неизвестностью, что вызывает чувство страха, ощущение тайны. Мифологическое тождество — это не логическая процедура, не проявление закона тождества. В последнем случае происходит отождествление предмета с самим собой, что указывает на неизменность его характеристик. Тождество разнородных предметов парадоксальным образом не может устранить различий между ними, это не нечто третье, не синтез, не интеграция. Я тождественен чему-то иному, но Я не слился с ним и не перешел в новое состояние, во что-то третье. Тождество не может устранить различий, но осуществляется «вопреки» им. Здесь, кстати, становится яснее такая черта мифа, как дуаль-

<sup>4</sup> Канетти Э. Масса и власть. — М., 1997. — С. 402.

ность. Не сверхъестественная пронизательность стихийного диалектика, но лишь актуализация такого механизма мифа, как отождествление, характерна для архаического мышления. «Именно потому, что человек ощущает себя изначально тождественным всем своим подобиям... он обрел впоследствии способность отличать *себя*, подобно тому, как он различает *их*, иначе говоря, воспринимать разнообразие видов в качестве концептуальной опоры социальной дифференциации»<sup>5</sup>. Для современного сознания, отдалившегося от стихии непосредственности, такая процедура рассматривается как «соблазн», как игра: «...соблазн подразумевает этот минимум обратимости, который кладет конец упорядоченной оппозиции...»<sup>6</sup>

Категория бытия в данном случае оказывается не глубинной «основой» жизни, а абстракцией жизни, выражением тождества Я и не-Я, материального и идеального, тела и души, присвоения и траты. Процедура символизации как отождествления — лишь один, хотя и необходимый, аспект «жизни». Бытие — абстракция жизни (идеализация). Бытие не надо копировать в «жизни», подражать ему. Бытие — это предельное выражение самой жизни. Тождество нельзя «скопировать» в мысли, его можно только осуществить заново. Бытие как тождество — это порождающая модель жизни, ее смысловая структура, неотделимая от бесконечных модификаций. Жизнь как самотождественность есть бытие. Но жизнь во всем многообразии ее предметных, ситуативных проявлений есть реальность. Именно реальность в своей множественности дает материал для бесконечных отождествлений.

Трудность использования понятия *реальности* в том, что мы употребляем его в разных смыслах. Существовать «реально» на современном сленге — это зримо для всех, успешно, «заметно», надежно. В современной виртуалистике понятие реальности, «реала» противопоставляется виртуальности как тому, что существует только в некоем компьютерном пространстве-времени. Реальное — это синоним объективного в отличие от воображаемого, субъективного. Но реальность — это и нечто условное, обусловленное теоретическими процедурами, предлагающими нам на время принять «правила», по

<sup>5</sup> *Леви-Строс К.* Первобытное мышление. — М., 1999. — С. 106.

<sup>6</sup> *Бодрийар Ж.* Соблазн. — М., 2000. — С. 185.

которым существует данный объект, и определяющими, в каком смысле, при каких условиях и для кого он существует. «Реальность» есть также созданный человеком образ, онтологический статус которого неопределен, поэтому действия человека могут строиться в зависимости от признания его «подлинности». Реальное — это то, что существует «на самом деле», подлинное. Подлинность можно понимать либо как соответствие замыслу творца — автора, либо какому-то культурному образцу (в этом смысле говорят о подлинном произведении искусства и неподлинном). Подлинность можно понимать и как соответствие моим глубинным желаниям, мечтам (в отличие от соблазна). Наконец, подлинное может выступать синонимом бытия как автономного, совершенного, вечного. До сих пор для человека существовала одна оппозиция: «как бы» и «на самом деле», подлинное — мнимое, существует — не существует. «Жизнь» объединяет эти две характеристики, жизнь несет в себе черты «бытия» и «реальности». «Жить — это значит «жить всегда». Но эти непрерывность и целостность, эта «вечность» даются в особой «конечной» форме — в форме жизненного мира. В зависимости от модуса жизненного мира вечность может быть безостановочным движением захвата, прикосновения, поглощения, или же статичным миром отсроченных желаний, или бесконечным диалогом, ожиданием окончательного ответа от Абсолюта, поиском его подлинного имени. Вышеуказанное понимание жизни, таким образом, актуализирует триаду «жизнь — бытие — реальность», в отличие от традиционной постановки проблемы «природа — культура — жизнь».

Понятие *жизненного мира*, рядоположенное понятиям мировоззрения, повседневности, мифа, жизни, жизненного контекста, «форм жизни» (Л. Витгентштейн), реальности коммуникативного поля, менталитета, модели мира, картины мира, «габитуса» (П. Бурдьё), имеет свою предметную область. Мировоззрение предполагает наличие рационального или потенциально доступного рациональной реконструкции представления об устройстве мира, особенностях действующего и осознающего его субъекта, принципах деятельности человека в мире. Многочисленные классификации типов мировоззрений молчаливо предполагают определенный редуционизм, сведение эстетических, нравственных, религиозных



оценок, принципов, предписаний к рациональному построению. Другой особенностью оперирования понятием мировоззрения является признание принципиальной однородности индивидуального и «общественного» мировоззрения. Многочисленные индивидуальные вариации мировоззрения предполагают все же возможность выявления некоей общей опять-таки рационализированной системы взглядов на мир и место в нем человека. Здесь возможны два варианта соотношения общего и частного в мировоззрении: либо своего рода «дедуктивизм» — допущение, что частные взгляды — лишь «проявление» общего; либо «индуктивизм» — предположение, что общее мировоззрение вырабатывается как результат обобщения и рационализации многочисленных индивидуальных вариаций. «Рационализм» и «эмпиризм» в понимании мировоззрения в данном случае суть проявления гносеологической модели индивидуального сознания. Наконец, третьей особенностью мировоззренческого редукционизма является представление о выстроенности по иерархическому принципу самого внутреннего мира индивида, где мировоззрению естественным образом отводится роль теоретической вершины. Все, что не укладывается в рамки общей мировоззренческой схемы, становится предметом согласований, увязок, гипотез «по случаю». Наконец, понятие мировоззрения как теоретического ядра личности неизбежно реанимирует принцип интроспекционизма. Интроспекционизм не есть просто возможность самонаблюдения. Интроспекционизм предполагает непосредственное раскрытие сущности наблюдаемого объекта — «Я». Такое возможно только при условии тождественности структур наблюдаемого и наблюдателя: идея познает самое себя, мировоззрение обнаруживает в человеке только мировоззрение как набор общих принципов. Очевидно, именно поэтому современные философы столь резко выступали против использования понятия мировоззрения, «мировоззренческой проповеди» (М. Хайдеггер) применительно к индивиду. Есть ли альтернатива такому тотальному мировоззренческому теоретизму?

Понятие жизненного мира не синонимично мировоззрению. Если мировоззрение — это воззрение на мир, вынесенный за пределы моего взгляда (то, что Хайдеггер называл «картиной»), то жизненный мир — это «мир жизни», то есть

та целостность, в рамках которой только и возможно мое существование. Само понятие «мир» предполагает некоторую «объемность». Если я говорю о неповторимости личности, то эта «неповторимость» не предполагает артикулированности; понятие же «мой мир» уже свидетельствует о некоем пространстве, структурированном и целостном. Это не внутренний и не внешний мир, это мир, элементы которого суть условие дления моей жизни, это арена преодоления внутреннего и внешнего; в этом мире постоянно происходит стирание границы между Я и не-Я. Другая характеристика жизненного мира — это в известной степени «оживление вещей». Речь не идет о достаточно артикулированном анимизме или гилозоизме, — скорее, имеет место не очень четкое, неясное нежелание жить в мире неживого. Наконец, это переплетенность вещей и наших представлений о них. Это означает только то, что мы имеем дело не с предметами как частью «внечеловеческого» и дочеловеческого мира, но с вещами, потенциально открытыми, доступными нашему воздействию, хорошо прилаженными к нашему пребыванию среди них, «сроднившись» с нами.

В многочисленных феноменологических исследованиях жизненный мир чаще всего отождествляется с *повседневностью* как миром «естественной установки» с ее направленностью на другое. Повседневность иногда рассматривают как сферу циркулирования «неспециализированного» знания. Но «неспециализированное» в данном случае скорее обозначает не некомпетентность, приземленность, бытовизм, но момент устойчивости, повторяемости в любой деятельности — в деятельности и ученого, и человека искусства, и политика. «Неповседневность» отличает, возможно, более ясно осознаваемый разрыв между целью — средством — результатом.

Повседневность интенциональна, она предполагает субъект-объектную структурированность любого вида деятельности. Состояние повседневности, как показывают феноменологические исследования, предполагает уверенность в схожести ожиданий, оценок «других». «Надежность» повседневности определяется уверенностями в существовании внешнего мира, в повторяемости и обычности набора ситуаций, с которыми сталкиваются люди, в разделенности моих уверенностей с другими.

Вместе с тем повседневность, при всей своей рутинности, привычности, повторяемости, очевидности не предполагает единственно возможных способов связи в мире объектов, не предполагает «обязанностей» субъекта перед культурными ценностями, не предполагает строгого структурирования Я. Поле повседневности не бесструктурно, но в то же время структурировано чисто ситуативно. «Я» полно скрытых смыслов и до конца не раскрываемо. Мир — это бесконечный мир возможностей, там «все возможно», мы следуем лишь правилам, которые в данный момент приемлемы. Мир повседневности как бы двоится: за устойчивостью просвечивает ожидание чуда, ощущение богатства перспектив.

Все эти особенности «состояния повседневности» таковы, что не позволяют говорить о каком-то целостном «мировоззрении», хотя и предполагают первичную расчлененность Я и его окружения, очерчивают круг уверенностей, стимулирующих и оправдывающих принимаемые человеком решения. Причем эти особенности вполне доступны самонаблюдению, воплощены во множестве «афоризмов житейской мудрости».

Можно предположить наличие в человеческом сознании какой-то иной, скрытой от рационализирующей интроспекции структуры, инициирующей этот набор уверенностей. Откуда появляется уверенность в существовании «внешнего», на чем основывается убеждение в собственной неповторимости и одновременно — неразрывной связи с окружающими нас людьми? Откуда берется наша вера в возможность взаимопонимания, в общность интересов; почему человек удивительно «забывчив», ситуативен и часто не замечает видимых противоречий в собственном поведении? Повседневное сознание «наивно», категорично и вместе с тем гибко. Мировоззренческие конструкции изгоняют противоречивость, незавершенность, бессистемность повседневности, предлагая ту или иную законченную, логически непротиворечивую интерпретацию; они превращают «правила» повседневности в непреложные законы. Но установить однозначную связь между незавершенными диспозициями повседневности и законченными мировоззренческими конструкциями — дело безнадежное. Основатель так называемой этнометодологии Г. Гарфинкель писал, что человек не может терпеть неупоря-

доченности, бессмысленности окружающего мира<sup>7</sup>. Однако связь между содержанием этих упорядочивающих мировоззренческих структур и собственно структурой повседневности в этой теории не прослеживается. Феноменологическая теория ограничивается констатацией «структуры повседневности».

Путь психологизма — это путь поиска для каждого отдельного случая, каждой конкретной интерпретации неких «личных» мотивов. Такую ситуацию описал Леви-Строс в своем труде «Структурная антропология» в главе «Колдун и его магия»<sup>8</sup>. Индейцы племени зуни при обнаружении хаотизирующих их мир явлений, создают новую объяснительную систему. Такой способ преодоления хаоса вполне осуществим в рамках непосредственных магических взаимодействий, однако для современного мышления ничем не обосновываемая смена интерпретационных схем, противоречащих друг другу, неприемлема.

П. Рикёр осмыслил проблему противоречивых диспозиций, содержащихся в индивидуальном сознании, на примере неудачи психоанализа. Фактически Фрейд констатировал наличие «смешанного» дискурса в индивидуальном сознании, где один уровень несводим к другому, («энергетический» дискурс, дискурс желания и дискурс смысловой), однако сам он рассматривал эти разнородные образования как модификации одного и того же смыслового содержания. Фрейду, считает Рикёр, так и не удалось осуществить переход от энергетического уровня Оно к рациональному дискурсу, осуществляемому Я и закрепленному в системе ценностей сверх-Я. Сублимация лишь говорит о переходе с одного уровня на другой, но не позволяет раскрыть смысловое содержание этого перехода<sup>9</sup>. С точки зрения Рикёра, фрейдовская концепция показывает неизбежную неудачу интроспекционизма как тотальной рационализации внутреннего мира. «Раненое когито» обречено после Фрейда осознавать свою беспомощность. Современный теоретический разум неспособен

<sup>7</sup> См.: *Garfinkel H. Studies in Ethnomethodology.* — Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967.

<sup>8</sup> См.: *Леви-Строс К. Структурная антропология.* — М., 1983. — С. 153.

<sup>9</sup> См.: *Рикёр П. Конфликт интерпретаций.* — М., 1995. — С. 224.

бен к синтезу, окруженный со всех сторон, смертельно раненый Фрейдом и Марксом<sup>10</sup>. Рационально-рефлексивное мышление лишь осознает целостность Я как иллюзорный объект и отсылает к миру за пределами сознания как субстанциональной основе своих представлений. Но данная схема «одномерна», она предполагает строгую иерархичность представлений и не допускает иных схем сознания, утратившего свою автономность. Понятие жизненного мира в данном случае теряет смысл, человеческий опыт утрачивает свою непрерывность, подвергаясь внешним деформациям. Человек живет не в собственном «мире»; в известной степени все поведение человека, вся его душевная сфера, все интеллектуальные построения — «симптом» иного. Человеческое сознание включено в бесконечный процесс опосредования: ему обязательно что-то предшествует, но и оно лишь основание для последующего.

Возможно ли представить иную, неиерархизированную модель индивидуального сознания, в то же время далекую и от «монистического» упрощения? До сих пор такого рода процедуры, как проекция, смещение, сгущение, представлялись как увертки самосознания перед силой собственных желаний, которые необходимо «изобличить». Но что если сама деятельность самосознающего субъекта предполагает некий иной, недоступный рационализирующей деятельности план «мгновенной мифологии», не закрепленной в надличностной форме<sup>11</sup>, не поддающейся таким изобличениям? Такая модель жизненного мира «недиалектична» в смысле отсутствия в ней обязательных понятийных посредников, упорядочивающих и унифицирующих в некоем «мировоззрении» достаточно разнородные образования. Повседневное сознание с его видимой субъект-объектной структурированностью, стабильностью, «оглядкой на другого» невозможно синтезировать с мгновенным мифом с его хаотичностью, неинтенциональностью, личностным характером в рационально артикулированный мировоззренческий синтез. Повседневность — это «примирение» с собственной ограниченностью, это принятие данного.

---

<sup>10</sup> См.: Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. — М., 1996. — С. 78.

<sup>11</sup> См.: Кириленко Г. Г. Мгновенная мифология как технология жизни // Вестник Моск. ун-та. — Серия 7. Философия. — 2007. — № 2.

Мгновенный миф, напротив, — это решение жизненной задачи как реализация неограниченной воли к тождеству, это преодоление конечности. Эти две формы самоуверенности личности не переходят друг в друга, но содержат в себе возможность сосуществования, которое, собственно и можно назвать жизненным миром личности. Вместе с тем недоговоренность повседневности, «легковерность», тяготение к необычному, чудесному, готовность поменять «правила» и суть предпосылка вхождения мгновенной мифологии в нашу жизнь и одновременно — укрывания ее от разума. Чуткость повседневности к необычному есть определенный способ рефлексии — разграничения каждодневного и экстраординарного. Парадоксальным образом повседневность — это ожидание праздника. Мировоззренческая нейтральность повседневности не предполагает однозначной связи между повторяемостью и непреложностью. Ситуация повседневности, таким образом, — это «расстановка сил», диспозициональная структура, в рамках которой только и возможно решение жизненной задачи, с которой может справиться другой элемент жизненного мира — мгновенный миф. Мгновенная мифология хаотична, невозпроизводима, «невозможна» с точки зрения современного человека. Она входит неузнанной в нашу жизнь, придавая ей непрерывность и целостность, делая наш индивидуальный опыт «миром».

Одновременно повседневность, понимаемая как момент устойчивости любого вида человеческой деятельности, задает и формы реализации мгновенной мифологии в мире, подчиненном ритмам труда, познания, подвига и молитвы, в мире культурных образцов. Мгновенный миф «связан» повседневностью, жизненная задача изначально модифицирована соответственно субъект-объектной структуре человеческой деятельности. «Материал», на котором мгновенный миф решает жизненную задачу, уже обработан культурой. У мгновенной мифологии нет языка, но культура предоставляет целый арсенал образов, понятий, переживаний, которыми по-своему распоряжается повседневность. Повседневность, запасая культурные образы, делает их символической оболочкой мгновенной мифологии. Симбиоз повседневности и мгновенного мифа делает возможной ситуацию, когда миф присваивает и поглощает культуру.

Г. Башляр, выдвигая идею существования в сознании некоего «онирического» слоя мгновенных, возникающих и ускользающих моментальных образов, пишет о двух видах воображения — формальном и материальном. Поэтическое произведение как элемент культуры стремится к «обобщению» читателя и поэтому «должно воспринять все изобилие формальной красоты». Но воображение материальное — это «непосредственные образы материи», оно сливается с природными стихиями — огнем, водой, воздухом, землей. «Этими образами грезят субстанционально, интимно, чуждаясь формы, брэнной формы, суетных образов...»<sup>12</sup> Это самоценные, сокровенные мифологические конструкции, «первореальности», которые в своей изначальности носят доязыковой характер. Такого рода воображение — это не инструмент деятеля культуры, художника; это «воображение жизни»<sup>13</sup>. Другими словами, у Башляра явственно прослеживается интуиция мгновенного мифа как некоего автономного, индивидуального и внекультурного образования, погружающего человека в стихию первоэлементов.

С точки зрения предлагаемой концепции жизненного мира мгновенный миф, хотя и находится за пределами интенциональной структуры человеческой деятельности, все же по своему синтезирует элементы мира, уже культурно обработанного, стремится преодолеть структуры, созданные миром интенциональным, решает жизненную задачу, модифицированную повседневностью.

Жизненный мир особым образом объединяет в себе и индивидуальное жизненное переживание, и приземленность повседневности, и культурный космос. Прорыв в трансцендентное осуществляется не только мощью интеллекта, визионерским опытом, героическим отчаянием бытия-к-смерти, творческой иронией, но и лишенной романтического ореола обыденностью. Человек повседневности уже живет в вечности, наслаждается собственной неповторимостью, готов к чудесному перевоплощению и общению с Абсолютом.

Вне существующих культурных форм мгновенный миф существовать не может; мгновенная мифология, как клина-

<sup>12</sup> Башляр Г. Вода и грезы. — М., 1998. — С. 17.

<sup>13</sup> См.: Башляр Г. Грезы о воздухе. — М., 1999. — С. 338.

мен Анаксагора, захватывает в своем постоянном вращении и телесные образования, и неживые предметы, и культурные феномены. Но эти культурные вещи обладают своей логикой, своим осознанием. Их смысловая сила, проработанность таковы, что первозданная магия прикосновения-вхождения в культурный мир камуфлируется, модифицируется. Символическое отношение моей связи с определенным культурным объектом может выражаться в лучшем случае в отношении присвоения-поглощения, в образе «моего». Однако предмет культуры подчиняет себе его потенциального владельца, и он может стать простой иллюстрацией к понятию, образу. «Мое», чувство собственности трансформируется в неопределенное ощущение близости. Логика предметов культуры придает несвойственную жизненному миру цельность, «обосновывает» его, опираясь на принципы систематичности, общезначимости, знаковой оформленности, а не на символическую логику мифа.

*Жизненный мир*, таким образом, — это и не рациональное мировоззренческое построение, и не мимолетность некоего жизненного настроения, и не повседневность с ее рутинностью, повторяемостью, привычной согласованностью действий. Это особая форма решения основной «жизненной задачи», которое осуществляется в конкретных условиях «повседневничания» любого вида человеческой деятельности и осуществляется символическим способом

Повседневность — это аспект устойчивости и одновременно готовности ко всему. Жизненное переживание — это, напротив, неприятие того, что невозможно с точки зрения «жизни». Рациональным способом соединить это чувство своего рода онтологического «смирения» и жизненной непокорности в рационально-мировоззренческом синтезе невозможно. Однако в синтезе символическом, где беличье колесо повседневности может знаменовать вечность, собственная ограниченность и самотождественность — цельность и несокрушимость Я, бездеятельность и бесплодные мечтания — неизбежность достижения цели, конформизм — гибкость творца — все возможно. Жизненный мир питается ситуациями, которые создает повседневность, но собственно символический механизм «разрешения» неразрешимого запускается с помощью технологий «мгновенного мифа». Вещно-собы-



тийный ряд, который служит материалом символических отношений и который фиксируется, накапливается, «запасается» повседневностью, уже культурно обработан. Фактически носитель жизненного мира имеет дело не с вещами в их первозданности и немоте, а с «говорящими вещами» — индивидуализированными абстракциями, продуктами культурной деятельности. Наличие культурно-общезначимого в составе жизненного мира не упрощает, но скорее усложняет его исследование. В отличие от устоявшихся символических рядов архаического мифа, человек современный буквально погружен в символический хаос. Общепринятая эмоциональная нагруженность культурных смыслов вещи, их рациональная проработанность часто закрывают от субъекта их иное, индивидуально-жизненное назначение.

Сразу оговоримся, что каждый жизненный мир — это полноценное духовное образование, не окруженное заранее некоей аурой отрицательности или положительности и не располагающееся на невидимой шкале оценки. Рассматривая жизненный мир как форму модифицированного культурой — через повседневность — решения основной жизненной задачи — задачи ускользания от небытия, очевидно, можно выделить как минимум три модификации жизненного мира, представляющих собой основные возможные вариации преодоления дуализма Я — не-Я, три смысловые модели, с помощью которых человек пытается «заклясть смерть» в условиях уже существующих и обработанных культурой форм деятельности.

В одном случае человек преодолевает этот разрыв как бы «одним прыжком», в одно мгновение восстанавливая постоянно нарушаемое тождество Я и не-Я. Средства этого преодоления не замечаются, они не важны, они могут быть любыми. Мир рассыпан, разобран на части, это совокупность отдельных мыслей, предметов, действий, состояний — «вещей». «Не-Я» дано нам с помощью процедуры «овещнения», *реификации*. Способ жизни в этом мире непрерывного «дления» — безостановочное поглощение «вещей» как отождествление Я и не-Я. В другом случае человек строит свой жизненный мир в ситуации признания существования дистанции между Я сегодняшним и будущим желаемым единством. Образ будущей вечной гармонии присутствует в несовер-

шенном настоящем, жизнь рассматривается как «вечная отсрочка», настоящее как бы «растягивается», включая в себя это ожидаемое и уже «теоретически реализованное» будущее. Поскольку это ожидаемое уже как бы «есть», то его нужно только воспроизвести, ему нужно подражать, его можно купить, вымолить или обменять, перенести в жизнь.носителем такого настроения может быть и верующий, и политик, и художник. Для моделирования этого смыслообразования нужны «мировоззрения», которые опосредуют решение жизненной задачи, описывая отсроченное настоящее. Воплощением такого жизненного мира, «мира цели» будет не целеустремленный, деятельный человек, но, вопреки привычному смыслу, сцепленному со словом «цель», скорее мечтатель Обломов, прожектор Манилов, уже выстроивший в своем сознании прекрасное далекое, которое для него почти рядом. Напротив, человек, посвятивший всю жизнь борьбе, труду может быть носителем первого мира, жизнь для него несовместима с реализованной целью. Во втором мире формой ожидаемого мира тождества Я и не-Я будет *объективация*, способом реализации отождествления — *подражание*. Следует отметить, что использование термина «объективация» в данном случае не имеет того антропологически-отрицательного оттенка, который придавал ему Н. А. Бердяев (отчужденность объекта от субъекта, поглощенность индивидуального безлично-общим, господство внешней детерминации, подавление свободы, приспособление к среднему человеку)<sup>14</sup>. Наконец, жизненная задача решается и в ситуации осознания предельной удаленности конечного человеческого существования от мира в его цельности и непрерывности. Не процедура непосредственного отождествления и не путь преодоления различий путем подражания идеальной модели, а жизнь в условиях разрыва, невозможности его преодоления, утраты. На этом этапе роль рефлексивного компонента жизненного мира заключается не в конструировании «проекций» наших желаний, но в осознании существования иного, невозможности какого-либо рационального способа его достижения и одновременно — безостановочности попыток, что ведет к ак-

<sup>14</sup> См.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. — Париж: YMCA-PRESS, 1947. — С. 63.

туализации внимания к мыслеобразам Бытия, ценности, Абсолюта. Не подражание и не поглощение, а постоянная «игра в угадайку», провоцирование Абсолюта, состояние «может быть», осознание невозможности желаемого и героизм абсурда. Это может быть мир религиозного человека, но и абсолютного атеиста, святого и злодея. Механизм символизации здесь — *игра, превращение*, стороны символического отношения открыто обратимы. Человек вступает в отношения с миром в его недостижимой целостности и одновременно индивидуализированности. Ницше представил этот мир в образе сверхчеловеческого, мира открытого отрицания конечного, рутинного, рабски подражательного. Этот мир предполагает ясное осознание трагической противоречивости мира всеобщего, репрезентированного культурными образами и уникальностью и свободой Я. Способ представленности этого иного — *персонификация*.

Первую модификацию жизненного мира можно назвать миром непосредственной жизненности. Это мир немедленной реализации человеческих желаний, «витальный» мир тождества Я и не-Я, где мгновенная мифология, казалось бы, выходит на поверхность.

Между человеком и миром нет преград, «посредников», которые отгораживали бы его от целого и являлись основанием его конечности. Максимальное сближение жизненной реальности как конечного, обусловленного и бытия как ничем не детерминированного актуализирует в качестве основного принципа рефлексии, действующей в таком мире, его «естественность», близость к природе, что и является как бы залогом успешного решения жизненной задачи. Вместе с тем эта «естественность» есть противопоставление не искусственному, но, скорее, дикому. Укрощенная природа, природа как гармоническое целое, противопоставлена дикости как хаосу. «Естественность» — соразмерность человеку, близость к природе, самопроизвольность, как бы происходящее само по себе, интуитивная ясность, выражение божественного закона — противоположна дикости — хаосу, при контакте с которым надо действовать без правил, без оглядки на существующие нормы, произвольно. Свообразным «симптомом» присутствия мира непосредственной жизненности в акте философствования является использование таких выражений,

как «неприрученность» (Р.-М. Рильке), «захват», «хватка» (Хайдеггер), «выслеживание, прыжок, добыча» (Э. Канетти). В этом мире успешное решение жизненной задачи обеспечивается через непосредственное действие, выражающее «естественные» человеческие устремления. Подтверждением моего постоянного присутствия в этом мире, «выживания» и является удовлетворение элементарных потребностей. В данном случае потребность «онтологическая», которая может быть явно сформулирована с помощью только абстрактных понятий, и потребность практически-жизненная сливаются. Естественность становится синонимом непосредственности; нерелефлируемая, не прерываемая на размышление жизнедеятельность, не предполагающая остановки, и есть бытие. Магические прикосновения к вечности, к бытию выстраиваются в бесконечные элементарные чувственные акты — серии. Их нерелефлируемость и нередуцируемость к иным, более простым, непрерывность суть как бы разворачивание жизни-бытия в бесконечность; здесь нет места смысловой новизне, богатству воображения, неожиданности образов. Собственная пространственно-временная ограниченность, многократно умножаемая через элементарные физические действия, есть своего рода магическая формула самоподтверждения своего существования. Такова имплицитная «магическая логика» действий собирателя вещей — коллекционера — по мнению Ж. Бодрийара («Система вещей»). Сродни мифологическому называнию вещей и каталожный принцип организации пространства кинофильма режиссера П. Гринуэя («26 ванных комнат», «Не Моцарт», «Отсчет утопленников», «Окна», «Водовороты»). Для такого мира, мира тождества жизни и бытия характерно отсутствие деления на посю- и потустороннее; собственно, отсутствует само понятие иного. Понятие хаоса не предполагает устойчивости различий, структурности, смысловой направленности. Каков образ выживания в бесструктурном мире? Выжить в хаосе можно, только становясь этим хаосом. Хаос не сопротивляется изменениям, вносимым в него человеком; он лишь чужд постоянства. Нельзя найти какой-либо регулярности, устойчивости; нельзя «отвести взгляд»; контактирование с этим миром должно быть непрерывно, постоянно. Субъект-объектное отношение в данном случае — это лишь одна из случайных

разновидностей контактов с миром. Необъяснимая привилегированность Я требует подтверждения этой ничем не обоснованной привилегированности через простое умножение Я, через его всеядность, удивительную способность поглощать другие элементы этого мира — не-Я. Мир витальный — это прежде всего мир самотождественности, осуществляющейся не через смысловое описание Я, но лишь через постоянное тавтологичное «Я есть Я». Тело становится синонимом Я, вещь — простое не-Я; там, где было не-Я, должно стать Я. Это отождествление непосредственное, окончательное, осуществляющееся наиболее «надежным» путем — через поглощение. Поскольку такой способ отождествления не предполагает интеллектуальной проработанности, то и не предполагает как артикулированности самой процедуры отождествления, так и его «сторон». Не предусматривает различение в субъекте «души» и «тела», в деятельности отождествления — интеллектуальной и чувственной составляющей. На первый план «естественным» путем выдвигается тело с его потребностями — устойчивыми, ограниченными, «лежащими на поверхности».

Казанова в интерпретации Ст. Цвейга как раз и является воплощением такого «витального» мира. Не эротизм является смыслом жизни Казановы; главное — непрерывное и непосредственное «соприкосновение с другими», он должен «постоянно и беспрерывно пополнять себя внешними событиями», непрерывно добывать материю жизни<sup>15</sup>. У Казановы нет характера, «нет души», нет убеждений, нет цели и каких-либо планов. Он меняется в зависимости от обстоятельств, «инстинктивно избегает глубины, ибо его занимает лишь поверхность... грохочущий прибор случая». Цвейг не сводит контакт Казановы с окружающим только к любовным эпизодам. Казанова совершенно «неприроден», он человек культуры. Его не влечет природное в чистом виде, вызывающее ощущение величественной гармонии мироздания. Только город с его мозаичностью, «сменяющимся множеством» отдельных вещей, событий, случайных встреч является для Казановы подлинным миром. Он погружен в хаос событий,

<sup>15</sup> См.: *Цвейг Ст.* Три певца своей жизни: Казанова. Стендаль. Толстой. — М., 1992. — С. 63—64.

будучи сам лишен какой-либо устойчивости, добиваясь через непосредственный контакт с миром «бесконечной полноты жизни».

Казалось бы, обнаружить «следы» витальной жизненности легче всего в гедонистически ориентированных типах поведения, в мировоззренческих системах, обосновывающих этот стиль жизни. Именно в них можно найти идею тождества наслаждения и счастья как состояния исполненности желаний; наиболее ценным видом наслаждений считается наслаждение чувственное, «естественное», сближающее человека просто с живым существом. Цвейгу удалось показать, что близость к сфере телесного не превращает человека в гедониста; за образом «певца чувственных наслаждений» Казановы обнаруживается «человек культуры», для которого весь мир — некий склад нерассортированных вещей, где природное соседствует с социальным, ничтожное происшествие — с исключительным, добро — со злом. В его воспоминаниях беседа с маленькой проституткой так же достойна внимания, как встреча с Фридрихом Великим, а описание публичного дома в Париже вполне сопоставимо с описанием Зимнего дворца императрицы Екатерины<sup>16</sup>. Главное для Казановы в интерпретации Цвейга — получение не чувственных удовольствий, но удовольствий «символических» — удовольствий от непосредственных прикосновений к самым разнообразным «вещам», среди которых, как волчок, непрерывно вращается этот «мастер жизни».

Мысль, согласно которой под «крышей» «гедонизма» скрываются самые разнообразные духовные образования, подтверждается не только свободными размышлениями писателя-эссеиста, но и серьезными теоретическими исследованиями. Изучение гедонизма не только как абстрактной этической модели, но и как разнообразных типов поведения, этико-эстетических вариаций, мировоззренческих концепций раскрывает такое многообразие оттенков проявления гедонизма, что возникает сомнение в релевантности хотя бы части этих феноменов собственно гедонизму как вполне однозначно определяемой этической системе. Гедонистические ориентации можно обнаружить не только в традициях эпикуреизма или

<sup>16</sup> См. там же. — С. 111—112.

в психоаналитической модели, считает Р. Апресян. Гедонизм — это «система ценностей и норм, область чувств, страстей, казуистических самооправданий, мечтаний и грез»<sup>17</sup>. Гедонистический характер носят разнообразные типы эскапистской ориентации.: это и наркоман (автономия от внешнего мира), и античный киник (минимизация жизненной активности), ценитель прекрасного («возвышенный вид дезертирства», по словам Г. Гессе), отшельник (уход от мира), бунтарь (желание переделать мир). Единую основу данной этической системы выделить трудно, если мы отрываемся от идеи непосредственного чувственного наслаждения. Следы гедонизма обнаруживаются в трудовой деятельности (социалистическая мысль XIX века, Фурье, Маркс), в игре (Ф. Шиллер, романтики), в творчестве (учение Дж. Бруно о героическом энтузиазме). По словам Н. А. Бердяева, «творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. В нем есть переживание силы... Творчество по существу есть выход, исход, победа»<sup>18</sup>.

Гедонизм рассматривается и как этическая система (наслаждение есть высшее благо), как особое отношение к времени (страдание — бесконечно, удовольствие — быстротечно) и как особенности волеизъявления (своеволие), как социальная позиция и как определенная стадия духовного развития (инфантилизм); как особенности характера (неумеренность, легкомыслие, безудержность). Попытки найти однозначную мировоззренческую модель такого мира обречены на неудачу. Более того, само разнообразие проявлений гедонизма, делающее его поистине универсальным явлением, есть косвенное свидетельство того, что за этими столь различными «настроениями» лежит нечто иное, гораздо более фундаментальное, не рефлекслируемое на уровне «мировоззрений» — жизненный мир. Под «крышей» гедонизма часто скрываются противоречивые характеристики жизненного мира, относящиеся к его различным модусам. Мир «непосредственного эстетика» С. Кьеркегора, житейская мудрость (все принять), эстетическая чуткость восприятия, детский эгоцентризм, простое жизнелюбие и уверенность в успехе любой деятельности

<sup>17</sup> Апресян Р. Г. Понятие морали. — М., 1995. — С. 168.

<sup>18</sup> Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. — М., 1989. — С. 255.

вопреки всему, способность смириться с неудачей, наслаждаться малым, ощущать единство с миром, желание уйти от мира, бороться с миром... Все эти установки сознания можно назвать гедонистическими достаточно условно. Если основным признаком гедонистической ориентации считать чувство наслаждения как удовлетворение любой человеческой потребности, то, очевидно, такую версию можно назвать психологизацией данной этической системы. Если же именно чувственные наслаждения для гедониста суть высшее благо, то большинство названных ориентаций явно к гедонизму не относятся.

В своей концепции жизненного мира психолог В. Василюк осторожно говорит о правомерности присутствия гедонизма как одного из обязательных планов личности. Исследователь сближает понятие гедонизма с определенным типом жизненного мира и определяет этот жизненный мир как внешне легкий и внутренне простой. Само понятие внешнего и внутреннего в данном случае относительно. О внешнем и внутреннем говорится как об элементах самого жизненного мира, самопредставленности «внутреннего» и «внешнего». Но в его схеме это мир, в котором некое существо «не отправляет никакой деятельности и не отличает тем самым себя от объекта»<sup>19</sup>. «Его существование — это окутанная бесконечным благом чистая культура жизнедеятельности»<sup>20</sup>. «Простота» означает безоглядную погруженность в реализуемое жизненное отношение. Принцип удовольствия — центральный принцип мироощущения в данном мире, «если бы этот мир осуществлялся сознательно». Прототипом такого мира является существование плода в чреве матери. Такая «предельная» модель не предполагает никакого зазора между субъектом этого мира и «внешним», в принципе для стороннего наблюдателя вообще не существует никаких дифференцированных жизненных отношений. Главное удовольствие носитель этого мира получает от переваривания пищи. Неустранимость данного мира — это неустранимость непосредственного акта удовлетворения любой потребности. Контуры этого мира — это всего лишь результат взгляда извне, осоз-

<sup>19</sup> Василюк Ф. Е. Психология переживания. — М., 1984. — С. 95.

<sup>20</sup> Там же.



нанная антропоморфизация взаимоотношения организма и среды. Это попытка показать, что для некоего гипотетического существа было бы важным в мире, если бы оно имело мироощущение и возможность его выразить. Или же, напротив, каким представляется мир человеку, как если бы ему удалось избавиться от способности мыслить. Такая мировоззренческая модель заведомо включает в себя модусы идеализации: наличие «представлений» у уже не мыслящего или еще не мыслящего существа. Очевидно, цель такого подхода — показать, что главное для понимания жизненного мира — не мироощущение, а способ действий; «обоснования» этого способа действий суть лишь одна из антропоморфизированных моделей исследовательского объяснения поведения, которых трудно избежать. Мировоззренческие образования надстраиваются «над» этим миром, существующим без чувства времени, без воображения, в предельном случае — без психического. Волеизъявление также не специфично для этого мира. Жизненные миры в данной работе рассматриваются в аспекте трудности и легкости — то есть по степени и характеру реализации потребностей. Специфически человеческая «онтологическая» потребность и символический способ ее реализации в данном случае не суть основной объект исследования. Психология показывает, какие требования к психике, какие психические функции задействуются в «ситуации гедонизма». Попытки взять просто «наслаждение» за основу исследования гедонизма в зависимости от профессионального интереса исследователя выводят его далеко за рамки изучения некоего определенного типа поведения. Диапазон проявлений гедонизма в таком случае оказывается неправомерно широким — от наслаждения творческой фантазией романтиков до самого элементарного физиологического удовольствия. Вместе с тем желание исследователей расширить сферу функционирования гедонистической ориентации достаточно знаменательно. Очевидно, в гуманитарном знании назрела необходимость поиска таких пластов сознания, которые могли бы стать основанием для самых различных мировоззренческих моделей. Жизненные миры и суть *модусы смысловой данности сознанию жизненной реальности*, лежащей в основе всего культурного многообразия. Жизненный мир, если выйти за рамки простой метафоричности изложения, есть способ существо-

вания не всего живущего, но «жизни», понимаемой как особое *состояние сознания*. То есть можно говорить о жизненном мире только как человеческом мире и «жизни» — только как человеческой жизни.

Для того чтобы утвердить категориальный статус «жизненного мира», необходимо исключить возможные подходы, в рамках которых это понятие превращается в необязательную метафору. 1. Жизненный мир не есть условия существования организма, предпосылки удовлетворения потребностей, содержание потребностей и т.п., удовлетворяемых чисто биологическим путем. 2.. Но это также не просто ситуация неких смутных психологических «предпосылок», в которых смешаны и разрозненные знания, и индивидуальные желания, надежды, страхи и от которых невозможно «очистить» человеческий разум. 3. Очевидно, жизненный мир не есть то незыблемое основание, на котором возвышается вавилонская башня всей человеческой культуры, это не набор неустраняемых и неизменных архетипов, выявив которые, можно расшифровать самые отвлеченные продукты человеческого ума. 4. Он не является и неким философским осадком, который остается после «выпаривания» научных, эстетических, религиозных субстанций, не есть та логически выстроенная мировоззренческая схема, которая направляет действия каждого человека.

Это некое свободное пространство, поле, где действуют особые смысловые механизмы, являющиеся не столько непосредственной причиной появления тех или иных теорий, концепций, произведений (там своя, внутренняя логика), но их необходимым условием и «местом» их пребывания в индивидуальном сознании. Понятие жизненного мира не объясняет возникновения каждой теории, но содержит в себе необходимые предпосылки для их возникновения. Понятие жизненного мира вводит *непредсказуемость* в самое основание человеческой деятельности. Это понятие не является достаточным основанием для схематизации всех духовных процессов; в то же время, оно позволяет сделать более реалистичным решение проблемы соотношения индивидуального и общего, взаимоотношения личности и культуры, дает возможность ответить индивидуальному свое место в философии как предмету исследования. Еще один аргумент в пользу такого понятия — разрешение ряда проблем при исследовании самосознающей

деятельности. Жизненный мир — это обязательно особым образом осознанный мир: Я обнаруживаю в себе интерес к разного рода идеям, предметам, состояниям, процессам; Я осознаю собственное активное неприятие определенного класса вещей. На моем поле самосознания находятся «на равных» и круг повседневных привязанностей, и мировоззренческие схемы, и символические соответствия. Они даны сознанию, но даны в своей смысловой незавершенности, часто в индивидуализированной форме. В пространстве жизненного мира противоречия, неувязки «не замечаются. Жизненный мир — это то понятие, с помощью которого открывается особая область человеческого сознания, в которой нет удвоения субъекта, индивидуальный опыт не служит основанием и трансцендентального, а трансцендентальное — содержанием индивидуального опыта. Общее и единичное не находятся в данном случае в отношении простого соподчинения. Они взаимодействуют в пространстве жизненного мира «на равных». Понятие жизненного мира не столько помогает выявить жизненный смысл определенного типа мировоззрения, сколько демонстрирует особые формы функционирования уже сформированных «мировоззрений» в индивидуальном сознании. Мировоззрение так же «захватывается» мгновенной мифологией, превращается в особую «вещь», как и предметы, тела, образы, идеи. Происходит как бы вторичная мифологизация нашего отношения к миру, «заколдовывание» уже расколдованного.

Метафора жизненного мира как поля в данном случае может означать непрерывность, возможность двигаться в разных направлениях, делать неожиданные повороты, возвращаться назад. Пространственные метафоры стали необходимым спутником современного философствования, выходящего за рамки системного мышления («мир поверхностей» Ж. Делёза, топология сознания М. Мамардашвили). Двумерность поля в данном случае есть метафора необходимости сравнения, сопоставления, смыслового столкновения, невозможности ухода в «иное измерение». «Поле» противостоит иным пространственным аналогиям: образу «лестницы» (сквозного и иерархизированного смыслового потока); «складке» (возможности непосредственного столкновения, сопоставления различных смысловых образований; «воронке»

(пути в глубины Я) однако следует помнить, что такого рода пространственные метафоры не суть рациональные схемы; они не могут претендовать на исчерпывающую демонстрацию структуры жизненного мира. Метафора поля лишь подчеркивает отсутствие иерархизированности и смысловой цельности, но не претендует на раскрытие механизмов действия мгновенного мифа.

Возвращаясь к смысловому облику мира непосредственной жизненности, следует сказать, что он не является миром безудержного эгоизма, примитивных чувств; это лишь особый модус действия символического механизма отождествления. Он вмещает в себя бесконечное разнообразие интерпретационных форм, не связан жестко с какой-то одной мировоззренческой конструкцией. И если простое удовлетворение потребности в предельном случае есть удовольствие от переваривания, то метафора разрешения смысловой задачи — это восторг преодоления, это удачная охота, это изначально не биологический процесс. Осознание своей конечности как непосредственной эмпирической обособленности требует преодоления этой конечности в единичном акте отождествления с единичным, случайным. Непосредственность в данном случае означает и отсутствие особых конструкций-посредников, объясняющих механизм отождествления, и непосредственность осознания себя по своим «ближайшим» характеристикам — телесным, единичным, случайным. Прямо я как индивид связываюсь только с таким же «единичным». Главное — немедленность, безостановочность, непосредственность, умножение единичных символических актов. Как герой фильма «Адреналин», для которого отдых, остановка — это неизбежная смерть, герой этого мира вращается, как волчок, в круговороте событий. Миру непосредственной жизненности соответствуют и эстетическое чувство родственности природы, и столь презираемое в персоналистически ориентированной философии чувство обладания, понимаемое как захват, преодоление преград, перепрыгивание, прыжок, поглощение, как непосредственное ощущение слияния, овладения-отождествления. Недаром «пищевые метафоры», как показано в оригинальном исследовании В. М. Быченкова, буквально пронизывают человеческую культуру. На начальных стадиях это присвоение-поедание — уподобление себе, асси-

миляция — и есть особый способ освоения реальности в наиболее грубой его форме — в форме уподобления мира себе. «Латинские слова *habitare*, “жить, обитать”, и *habere*, “иметь” — одного корня... собственность — ключевое понятие первичного уровня бытия...»<sup>21</sup> Исследователь называет с известной долей иронии принципом бромоморфизма (от греч. βρῶμα — «пища» и μορφή — «форма») пищевую метафору, которая заключается в уподоблении человека, его качеств, общества и мира в целом — пище.

Можно ли выделить мир непосредственной жизненности в «чистом», свободном от иных модальностей виде? Существует одна уникальная попытка представить данный жизненный мир не просто в форме готовой мировоззренческой схемы, но в форме особого жизнеустройства, осуществляемого со всей непосредственностью эмпирического индивида и одновременно — с максимально возможным рациональным вмешательством в этот процесс, являясь его обоснованием, его «идеологией». Речь идет о Саде. Следует оговориться, что в данном случае непосредственным объектом внимания являются не размышления и не образы садовского творчества. Если для Сада все коллизии его произведений суть различные варианты просветительского тезиса о «природности» человека, то для современного исследователя его творчества главной является другая проблема — проблема телесности<sup>22</sup>. В рамках данного исследования актуализируется несколько иная проблема — как с помощью телесных манипуляций конструируется пространство мира непосредственной жизненности.

Творчество маркиза, находящееся за пределами классической литературы и академической философии, по разным соображениям привлекало внимание как широкого читателя, так и критиков, писателей, психологов, философов. Оценки его наследия так же противоречивы, как и сама его жизнь. Увлечение Г. Аполлинера, Ш. Бодлера, А. Бретона творчеством Сада сочеталось с безоговорочным его осуждением. На многие произведения Сада был наложен запрет еще при

---

<sup>21</sup> Быченков В. М. Дилемма существования и бодрствования: пир, игра, сон // Философия и социально-гуманитарное познание. — М., 2003. — С. 51.

<sup>22</sup> См.: Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертина. — СПб., 2005.

его жизни. Для Ф. М. Достоевского Сад был примером предела человеческого падения.

Интерпретатор феномена Сада М. Энафф категорично заявляет, что в действительности Сад «вовсе не является садистом». Герои Сада, по мнению Энаффа, не представляют никакого интереса для психоаналитика. У них нет памяти, нет прошлого, нет детства, нет вины; они рождены без Эдипова комплекса. Их бессознательное почти невесомо. То, о чем пациент невнятно бормочет на психоаналитическом сеансе, блуждая путями символического, садовский герой сразу называет своими именами, ликвидируя сферу воображаемого. Садовский персонаж рационален не только в средствах, но и в осознании самих основ своей «деятельности». Он не только говорит все, но и знает все то, к чему он стремится; его чудовищные, безумные деяния совершаются не в состоянии аффекта, но по трезвому расчету.

Его художественные произведения не суть простая проекция философских идей, что характерно для произведений Вольтера, Дидро, Руссо, Гольбаха. Через Сада как бы «говорит» особый жизненный мир, неожиданно обретший язык. Идеология века Просвещения обретает статус проекции особого типа жизненного мира, который без Сада, возможно, навсегда остался бы недоступным для теоретического исследования. То, о чем нельзя говорить иначе, как языком полицейских протоколов, Саду удается выразить с помощью образов своей фантазии, в которых причудливым образом переплетаются желание и расчет, безумие и калькулирующая деятельность разума. Садовский вымысел дает нам силы взглянуть в лицо реальности, считает Энафф. Такая своеобразная «встреча» языка мировоззрений, теоретизирующего, философствующего разума и языка тела, языка боли, вожеления, страха и происходит на страницах садовских произведений. Такая встреча оказалась возможной, видимо, потому, что садовский «разум философствующий» есть псевдофилософский разум, его функция заключается только в ускорении процесса «отождествления с миром», в увеличении количества магических «прикосновений».

Очевидно, что феномен Сада — не просто один из курьезов движения Просвещения. Критика «предрассудков», сближение, доходящее до отождествления природы и разума, спо-

способность человека стать хозяином природы, уверенность в возможности исчерпывающего знания всех тайн природы, выраженная в проекте энциклопедистов, — все эти хорошо известные особенности просветительской идеологии находят неожиданное завершение. Уже М. Фуко писал, что классическая эпоха обретает в лице Сада своего выразителя и критика в одном лице. «Сад достигает предела классического дискурса и классического мышления. Его царство у их границ»<sup>23</sup>. М. Энафф показывает, что Сад совершает «непростительное», скандальное расширение сферы разума на области, не подлежащие называнию, принуждает просветительский разум осознать свою скрытую устремленность к господству. Все должно быть захвачено в сети не терпящего возражений отождествления. Разум выполняет в данном случае простую функцию маркировки — называния, семиотизации желания. В результате природное, телесное, невербализуемое, тайное становятся явным. Секс превращается в дискурс о сексе, исчезают демаркационные линии между природой и культурой, обществом и индивидом, реальным и воображаемым.

Как уже было сказано, в жизненном мире можно выделить два пласта: невербализованную область мгновенного мифа, где решается главная жизненная задача, и сферу реализации каждодневных задач, основанную на разграничении субъекта и объекта.

Мгновенный миф не требует смыслового развертывания в фигур родства, круговорота, перехода, правил многочисленных метаморфоз — это своего рода «мифологический минимум». Повседневность садовых героев не знает благодатной упорядоченности взаимоотношений, не знает обособленности и одновременно согласованности действий ее субъектов. Все их действия, их практические задачи в течение длительного времени подчинены одному — насилию. Садовые «жертвы» вообще не относятся к числу субъектов. Герои произведений Сада живут в особом пространстве «вайолентологической утопии». Замок Силинг в «120 днях Содома» есть лишь своеобразная легитимация жанра утопии, характерного для большинства произведений Сада. Если повседневность в этой утопии сильно отличается от привычного образа повседнев-

<sup>23</sup> Фуко М. Слова и вещи. — СПб., 1977. — С. 238.

ности, то действие мгновенного мифа также необычно. Он лишен хаотичности, непредсказуемости, он разворачивается по особой программе, где все роли распределены и неожиданностям нет места.

Жизнь — процесс чисто телесный, в ней нет глубин, нет подспудного смысла; тем самым нет скрытой цели, только развертывание многообразных телесных взаимоотношений. Садовское тело — это «буквальное» тело, оно уклоняется от интерпретации, в нем нет демаркации на внутреннее и внешнее, оно ничего не выражает, хотя действует и говорит.

Все карты открыты, результат известен заранее. «Значение имеет не открытие нового, а возобновление исходного, его бесконечное повторение»<sup>24</sup>. Словесное описание — это своего рода «печать», залог подлинности происходящего. Слово приводит тело в соприкосновение с местами, материками, обществами, где разворачиваются события. В этом смысле «слово ничего не значит» в том особом магическом действии, которое рождается в многочисленных абсурдно-рациональных действиях садовских героев. Именно это подчеркнуто рационально-построенное повествование, многочисленные скучные подсчеты, описания разного рода перверсий с их количественной стороны и становятся особой формой интерпретации жизни как мифологического целого. У нерациональных актов нет смысла и цели: только попытки их классификации, упорядочивания, выстраивания в серии. Скрупулезные подсчеты и суть единственно возможная форма самообоснования жизни в ее непосредственности. Два аспекта жизненного мира в данном случае немолчаливо предполагают друг друга, одновременно отгораживаясь, стараясь не замечать друг друга с помощью различных мировоззренческих конструкций; разуму нечего делать в этом мире единичного. Миф открыто вторгается в повседневную жизнь, смешивая ее элементы, разрушая ее упорядоченность. Повседневности нечем защититься, неразложимое «жесткое ядро» субъекта повседневности может сохранить себя, только продуцируя различные способы самоуверения — от различных способов надевания масок, ритуального молчания до философского-эстетических конструкций.

<sup>24</sup> Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена. — С. 85.



Такой образ жизни оказывается своеобразным пояснением и одновременно иллюстрацией к парадоксальной мысли Кьеркегора: с одной стороны непосредственный «эстетик» (носитель мира непосредственной жизненности) «живет минутой». С другой — эстетик «покончил со всем конечным и преходящим на земле»<sup>25</sup>. Именно потому, что вся его «жизнь состоит из множества отдельных, ничем не связанных между собой моментов», любое его действие по реализации своих желаний автоматически включается в дело жизнестроения. У эстетика нет поиска смысла, нет стремления к связыванию моментов жизни; главное — их умножение, повторение, варьирование. «Непосредственность, как цепь, привязывала человека ко всему земному»<sup>26</sup>. Задача такого «эстетика» — уничтожение внешней зависимости. Но «сознание его не может пробиться сквозь броню непосредственности, и он тщетно старается уяснить себе иную высшую форму земного бытия»<sup>27</sup>. Такой человек погружается в непрерывность непосредственных действий по связи с миром, попытка восстановить утраченную связь с вешным миром сопровождается непониманием природы разрыва Я и мира. В хаосе единичности уравнивающая сила рассудка лишает субъекта привилегированного положения. Отсюда и желание Калигулы отрубить голову всему человечеству ничем не отличается от желания самоубийства, там же пишет Кьеркегор. Непосредственность связана с меланхолией. Идея самоуничтожения как естественное следствие разворачивания стихии тождества также характерна для мира Сада. Слабое «Я» первого мира проявляется и в современном типе сознания. Многочисленные «соблазны» современной эпохи входят в наше сознание как образы, нагруженные «не моими» эмоциями, незаметно отождествляясь с Я.

Магический смысл, заключающийся в самом этом действии отождествления — залог дления жизни. Повествованию дает силу уже не загадка, а необходимость инвентаризации. Глаголы, описывающие деятельность либертена, следующие: варьировать, комбинировать, устранять, начинать снова.

<sup>25</sup> Кьеркегор С. Наслаждение и долг. — Киев, 1994. — С. 254, 283.

<sup>26</sup> Там же. — С. 266.

<sup>27</sup> Там же. — С. 263.

В «120 днях Содома» ставится задача классификации всех основных видов и вариантов «страстей». В самом деле, хотя произведения Сада посвящены почти целиком сексуальным отношениям, традиционное отношение к сексу как загадке и соблазну, как знаку, вмещающему самые разнообразные мечты и желания, у него отсутствует. «Повседневность» Сада — это экстраординарное поведение, своего рода то чудесное, привлекательное, невозможное, что составляет в повседневности второй план. С другой стороны миф лишен невыразимости, его постоянное движение в качестве процедур «связывания», означивания вынесено на поверхность, реифицировано, открыто. Миф рационализирован, а повседневность мифологизирована. Каждодневность, повторяемость, эмпирическая данность, упорядоченность и одновременно — отсутствие внутренней связности в мире «объектов» и суть вторжение мифа в повседневность. С другой стороны, мгновенный миф вроде бы обретает язык. Но этот язык лишь сопровождает невыразимое, он не обозначает некое внутренне содержание. Достаточно вспомнить роман «Чапаев и пустота» В. Пелевина, где герой в любовной сцене, участником которой он сам и является, декламирует М. Пруста. Он как бы «регистрирует» и «удостоверяет», но не выражает свои скрытые чувства.

Это мир буквальный, мир особой вещественной утопии. Любой предмет окутан некоей незримой семантической аурой, многообразными культурными смыслами. Но утопизм в отношении к вещи означает вырывание вещи из сложного культурного контекста, который является своеобразным аналогом «естественности» как неподконтрольности разуму, и предстает как носитель единственного смысла. Каждая вещь становится, говоря современным языком, «брендом». Мирозренческая компонента, которая выполняет функцию согласования, «данности сознанию» двух столь различных составляющих жизненного мира, не просто колеблется от гедонистических и эвдемонистических программ, от концепции естественного индивида до экономического универсализма, эстетизма романтических идей, «сверхчеловеческой» мифологии Ницше. Любое обобщение тут же включается в процесс отождествления, становится «маской» витального мира, за которой скрывается множество других, равноценных ей.

Даже понятие «полноты жизни» также может стать простым «проговариванием» такого жизненного мира с его магией постоянной активности. Субъект не обозначает себя как нечто определенное, напротив, ему свойственны прихотливость, бесконечность, причудливость желаний, разнообразие и неожиданность интересов. Представитель современного «экстрима» в известном смысле есть несколько утрированный образ «человека витального». Человек витальный не бежит от мира, он жаждет до приключений, он не рассматривает себя как уникальное в своей ограниченности существо. Он открыт миру телесных взаимодействий, забывая о благодатной капсулированности Я в повседневности. Так же он обращается и с миром понятий, рассматривая общее как вещь: достаточно вспомнить деда Щукаря из «Поднятой целины», его изучение словаря и есть безнадежная попытка овладения культурой как складом вещей.

Слабость чувства «Я» человека мира непосредственной жизненности в утопии Сада выражена как в отсутствии дифференциации душевного и телесного, так и в деиндивидуализации телесных проявлений. Для разума деиндивидуализированного чужда привязанность к «своему» телу. М. Энафф говорит о «понятии “групповое тело”», которое является результатом телесных взаимодействий индивидов в процессе оргий. Тело реализует свои влечения, умножая их, изобретая с помощью разума все новые комбинации оформления влечений, распространяет себя в бесконечность, умножает себя до бесконечности, оно не знает пределов. Таким образом достигается деиндивидуализированное бессмертие, количественная бесконечность. Модель современного экономического человека — ограниченное число потребностей и максимально возможное разнообразие форм их удовлетворения — на ином материале была продемонстрирована Садам, показывает Энафф. Механическая комбинаторика, бесконечные повторы, производные сочетания элементов, осуществляемые на бескрайнем поле множющихся, стихийно разрастающихся смысловых образований, характерные для культуры постмодернизма, также были реализованы Садам на весьма специфическом материале. Стирание границ между природным и социальным, между индивидами, между душой и телом, между полами создает поле для особого существования, не знающего

го пространственно-временных ограничений, не знающего смерти, но и не способного к рождению, суррогата бессмертия, не имеющего определенного носителя. М. Энаффу важно показать, что бессмертие, к которому стремится садовский либертен, по существу есть аналог гиперреальности, пространства симулякров, в которое превращается современная постмодернистская культура. «Смерть субъекта» в XX веке перекликается с деиндивидуализацией садовских персонажей, исчезновением в них «глубины» как выражения некоего автономного от неконтролируемых телесных влечений, регистрируемых разумом, начала. Вместе с тем проделанный Энаффом анализ открывает путь сопоставлению другого уровня. За проблемой «Сад как выражение мыслительных стратегий XX века» стоит другая проблема — «современная интерпретация Сада как модель определенного типа жизненного мира». Только «удивительная машина по имени Сад» смогла произвести такой воображаемый мир, который является моделью, с помощью которой можно выявить единую сущность далеко отстоящих друг от друга во времени комплексов идей. Две идеи, лежащие рядом, не могут не соприкоснуться. Исследование Энаффа сближает (с помощью Сада) принципы просветительской программы с «состоянием постмодерна». Садовскую вайолентологическую утопию можно рассматривать также в качестве образа одного из модусов жизненного мира, мира непосредственной жизненности. Остается лишь высказать предположение о возможной укорененности постмодернистских идей в жизненном мире личности.

# Человечество: глобализация, технологизация, экологизация

Н. Ф. РАХМАНКУЛОВА,  
кандидат философских наук

## О ДОРОГАХ И ПРАВИЛАХ ДВИЖЕНИЯ В ГЛОБАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ<sup>1</sup>

Действуй так, чтобы последствия  
твоей деятельности были совме-  
стимы с поддержанием подлинно  
человеческой жизни на Земле.

*Ханс Йонас.*

**С**ОВРЕМЕННЫЕ условия человеческого существования меняются необычайно быстро, горизонты его раздвигаются столь широко, что исч зают, лишая нас привычных ориентиров. «Сегодня, — пишет Зигмунд Бауман, — в движение пришли не одни только люди, но также и финишные линии дорожек, по которым они бегут, да и сами беговые дорожки»<sup>2</sup>. Самоопределение человека становится все более проблематичным. Обозримого будущего явно не хватает даже на десятилетие.

Положение усугубляется тем, что сейчас значительно увеличились возможности индивидуального выбора — доступа к тому, что создано природой и людьми, принадлежащими самым разным культурам и эпохам. Это могут быть предметы, идеи, образы жизни, практики и технологии. В то же время возросла зависимость основополагающих условий существования людей на Земле, включая природные, от их целей

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ по гранту № 07-03-00341а

<sup>2</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. — М.: Логос, 2002. — <http://www.tovievich.ru/book/12/155/1.htm>

и действий. В этом отношении современное общество оправдывает название, данное ему Ульрихом Беком, — «Общество риска». Дело в том, что в нем растут риски, то есть опасности, связанные с индивидуальным выбором и практической активностью большого и все расширяющегося числа людей.

Такого испытания возможностями свободы мы еще не знали. Мы сами подготовили наступление эпохи, поставившей перед нами этого Сфинкса с его нешуточными задачами-вызовами. Как же нам в этих обстоятельствах неопределенного и рискованного будущего строить свою личную, профессиональную, социальную жизнь, к каким целям и какими средствами направлять ее движение? Какими ценностями и нормами руководствоваться?

Прежде всего попытаемся прояснить общую направленность текущих изменений, характеризующих современную эпоху примерно со второй половины XX века. В ней выделяются контуры трех основных, внутренне взаимосвязанных, перспективных процессов, которые кратчайшим образом можно обозначить как процессы глобализации, эпистемизации и гуманизации.

**Глобализация** наших дней в самом общем виде — это установление и развитие углубляющихся многообразных связей, охватывающих все человечество. Это связи экономические, политические, социальные, идеологические, религиозные, научно-технические и т. д. Социальное пространство сжимается, время ускоряется, возрастает их качественное разнообразие и интенсивность. По всем отмеченным направлениям усиливается институционализация — возникают и множатся региональные и глобальные корпоративные, профессиональные, социальные, политические организации. В отношения сотрудничества вступают большие массы людей, принадлежащих к разным культурам. Усиливаются миграционные потоки. Значительная часть их вливается в многонациональную объединенную Европу. Все больше людей живет в мультикультурном, полиэтническом, поликонфессиональном обществе.

Образуется некое глобальное надцивилизационное единство. Анджей Гжегорчик считает, что во многих сферах жизни уже существует мировая цивилизация. Он пишет: «Прежде всего это относится к мировой науке и технике, выра-

ботавшим свой собственный язык. Культурные моды и вкусы тоже распространяются во всех странах. Мировые религии, идеологии и интеллектуальные течения охватывают своим влиянием все человечество. Единообразие экономической и финансовой систем тоже способствует мировому обмену»<sup>3</sup>.

Однако имеющиеся в распоряжении людей привычные средства регулирования личной и общественной жизни, сложившиеся в основном как локальные, в рамках отдельных государственно-культурных образований, часто не в состоянии в достаточной степени контролировать глобальные процессы. Так, религиозный фундаментализм, по сути — реакция на размывание локальной культурно-религиозной идентичности под воздействием глобализации, в своих наиболее экстремистских проявлениях сам выступает как фактор международного терроризма<sup>4</sup>. Сдержать его натиск локальными силами нельзя.

Глобализация в большей степени затрагивает страны, где сложились демократические общества с социальными государствами. Но сейчас, как утверждает З. Бауман, «в одной отдельно взятой стране уже невозможно обеспечить гражданам безопасное и безбедное существование, свободу личности и всеобщие демократические права». Теперь эти «наиболее ценные и важные завоевания новейшей истории в опасности»<sup>5</sup>. Возникает новая проблема: «как соединить систему демократического управления, укоренившуюся на той или иной территории, с межнациональной и глобальной организацией социальной и экономической жизни»<sup>6</sup>. В качестве оптимального предлагается решение, требующее сознательных усилий всего международного сообщества: «Отвести угрозу может только повышение взаимной ответственности за судьбу отдельного человека (плюс гарантии достойной жизни, безопасности, со-

---

<sup>3</sup> Гжегорчик А. Жизнь как вызов: введение в рационалистическую философию. — М.: Вузовская книга, 2000. — С. 267.

<sup>4</sup> См. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. — М.: Весь Мир, 2002. — <http://www.antropolog.ru/doc/library/Habermas/Habermas4>

<sup>5</sup> Бауман З. Пять прогнозов и множество оговорок // Иностранная литература. — 2006. — № 8. — <http://magazines.russ.ru/inostran/2006/8/ba14.html>

<sup>6</sup> Хелд Д., Гольдблатт Д., Макгрю Э., Перратон Дж. Глобальные трансформации: Политика, экономика, культура. — М.: Праксис, 2004. — С. 508—510.

блюдения законности и демократических прав) до уровня, на котором уже сегодня базируются наиболее экономически сильные государства. Социальное государство может выжить только в форме «социальной планеты», а демократия может уцелеть исключительно во всепланетном масштабе»<sup>7</sup>.

Глобализация подрывает и системы ценностных ориентиров, сложившихся в рамках локальных социальных образований. Плюрализация образов жизни, их изменчивость лишают привилегированного положения нормативно-ценностные устои, казавшиеся долго инвариантными. Прежние способы поддержания социальной и личностной самоидентификации и саморегуляции ставятся под вопрос. Жизненные ориентиры, которые люди ищут в социальном пространстве, становятся все более многочисленными и неопределенными, само это пространство — все более фрагментарным. Отдельные люди и целые сообщества переживают кризис самоидентификации. Вместе с тем современные средства коммуникации, прежде всего — Интернет, создают для растущего числа людей расширяющиеся возможности выхода в глобальное интерактивное пространство в качестве автономных и личностно значимых субъектов. Авторское творчество — художественное, научное, образовательное, социальное, предпринимательское, религиозное, экологическое, политическое и т. д. — приобретает массовый характер. Особо надо отметить совершенствование способов межличностного общения — глубинного слоя жизнетворчества.

В целом складывается комплекс проблем и вызовов, связанных с необходимостью преобразования и согласования глобальных, локальных и персональных регулятивов. Для обозначения этого комплекса с 90-х годов прошлого века стало употребляться слово «глокализация» (глобализация + локализация). Точнее, с учетом личностного фактора, следовало бы назвать это «глокаперсонализацией».

**Эпистемизация** — так можно обозначить процесс превращения современного общества в информационное, в общество знания. Ведущей и массовой становится профессиональная деятельность по производству и трансляции знаний. Причем эта деятельность основывается на научно-техниче-

---

<sup>7</sup> Бауман З. Пять прогнозов и множество оговорок.



ских достижениях и в значительной степени предназначается для практического применения таких достижений. Мы движемся к тому, чтобы превратиться в глобальное общество специалистов, оснащенных научными технологиями. Риски применения этих технологий огромны, в то же время жесткий внешний контроль по отношению к научно-технической деятельности неэффективен.

Возрастает ответственность — коллективная и персональная — за отрицательные последствия глобальной информатизации и в целом — научно-технического прогресса. Усиливается потребность в саморегуляции, прежде всего — этической, профессиональных сообществ в международном масштабе. Прикладная и профессиональная этика становится все более востребованной в медицине, политике, праве, науке, психологии, образовании, предпринимательстве, журналистике, экологии, Интернете и т. д. В 1998 году была создана Комиссия ЮНЕСКО по этике науки и техники (COMEST), призванная способствовать этическому регулированию деятельности специалистов, развитию университетского этического образования<sup>8</sup>.

Интернет — своего рода нервная система информационного общества — амбивалентен: несет в себе и большие возможности свободы, и потенциал подавления по отношению к тем, кто ограничен в доступе к информации. Реализация последнего, в конечном счете, препятствует развитию самого Интернета. Чтобы идти по пути свободы, надо, как отмечает Мануэль Кастельс, существенным образом изменить социальные институты. Все реальные и потенциальные участники Интернета должны иметь политическое представительство, для чего нужна поистине демократическая власть. Главная ответственность за создание таких условий лежит на членах самого сетевого сообщества<sup>9</sup>. Фрэнсис Фукуяма утверждает, что феномен Интернета показывает важность общественной саморегуляции и взаимобязательств для функционирования сети, поскольку она «весьма уязвима для определенных форм

---

<sup>8</sup> См.: The Teaching of Ethics: Report of the COMEST Working Group on the Teaching of Ethics // <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001345/134552mb.pdf>.

<sup>9</sup> См.: Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе. — Екатеринбург: Фактория, 2004. — С. 315—316, 316—323.

ненормативного и асоциального поведения». Эффективность сети «основана прежде всего на высоком уровне доверия и существовании общепринятых норм этического поведения»<sup>10</sup>. В качестве основных этических стандартов Интернета выдвигаются право на коммуникацию, принципы терпимости, доверия, предупредительности<sup>11</sup>.

В 2000 году ЮНЕСКО приняла программу «Информация для всех», направленную на содействие обеспечению всеобщего равного доступа к информации, что признается «одним из основных прав человека». Цель программы — «построение информационного общества для всех путем сокращения разрыва между информационно-богатыми и информационно-бедными»<sup>12</sup>.

В духе этой программы развивается международное движение Открытый контент (Open Content), стихийно возникшее в Интернете. Движение существует в виде совокупности открытых проектов — книг, научных публикаций, энциклопедий, словарей, форумов, сред образования и общения и т. д. Широко известен такой его быстро развивающийся проект как Википедия. Исследователи отмечают важное социальное значение Открытого контента, который представляется в качестве феномена нового общества — общества знания. «Участники проектов создают цифровой продукт, используя современные цифровые и социальные технологии, опирающиеся на принципы кооперации и самоорганизации, свободного участия, и представление об информации и знаниях как об общественном достоянии». Открытый контент поддерживает «приоритеты, необходимые для сохранения и эволюции человеческого рода (свобода, творчество, самовыражение, забота, развитие, социальная связность, духовное самосовершенствование, участие в сохранении и воспроизводстве культуры)»<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. М.: АСТ, 2004. — <http://yanko.lib.ru/books/cultur/fukuyama-doverie-a.htm>

<sup>11</sup> См. Этические принципы Интернета // Петрунин Ю. Ю., Борисов В. К. Этика бизнеса. — М.: Дело, 2004. — С. 84—86.

<sup>12</sup> Программа ЮНЕСКО «Информация для всех» // <http://www.ifap.ru/ofdocs/program.htm>

<sup>13</sup> См.: Куликова И. В., Мамченко А. А., Меськов В. С. Открытый контент: методология приумножения общественного достояния в обществе знания // Восток. — 2005, июль — авг. — № 7/8 (31/32). — [http://www.situation.ru/app/j\\_artp\\_937.htm](http://www.situation.ru/app/j_artp_937.htm)

Общество знания — это общество образованных людей, чьи горизонты знания о себе и мире достигают глобального охвата. А. Гжегорчик особо выделяет аксиологическую сторону развивающегося познания. Он отмечает «общий рост познания общечеловеческих ценностей». В этом отношении глобализация, эпистемизация и гуманизация совмещаются в едином процессе.

**Гуманизация** — это распространение идейного и практического признания первостепенной значимости достоинства человека как такового и каждого индивида, что конкретизируется в распространении идейного и практического признания расширяющегося круга его прав. Идущий глобально рост познания общечеловеческих ценностей, как показывает А. Гжегорчик, есть проявление роста «стремлений к свободе, равенству, независимости и самостоятельности». Такое стремление выражается также в познании «ценности прав человека и несогласии с любым неравенством». Суть прав человека, поясняет автор, «заключается в праве на свободное развитие и творчество в сфере формирования индивидуальной и общественной жизни»<sup>14</sup>.

Гуманистические ценности составляют ядро мировоззрения, идейно соединяющего людей в глобальную надцивилизационную общность. Непосредственно и практически это выражается в том, что соблюдение и расширение прав человека сейчас являются ведущими принципами конституционного и международного права. Эти же принципы провозглашаются в качестве руководящих большинством общественных организаций (политических, экологических, культурно-просветительных, религиозных, профессиональных и т. д.) — от местных до общенациональных, региональных и мировых. На этих же принципах основывается кодифицированное этическое регулирование в самых разных областях деятельности, в том числе — в Интернете. Личная нравственность и общественные нравы совершенствуются, ориентируясь на гуманистические ценности. Жак Деррида говорил в 1999 году, что глобализация достигла точки прорыва тогда, когда в международном праве закрепилось понятие «преступление против

---

<sup>14</sup> Гжегорчик А. Жизнь как вызов: введение в рационалистическую философию. — С. 267.

человечности» и в сознании людей разных народов утвердилась идея о том, что «нет худшего злодеяния, чем преступление против человечности человека и против прав человека»<sup>15</sup>.

Решительный поворот к современному пониманию гуманизации произошел после Второй мировой войны, когда осмысление исторического опыта первой половины XX века выявило, с одной стороны, катастрофические для мира последствия пренебрежения правами человека, а с другой — их идейную и практическую незащищенность. Очевидной стала потребность в объединении усилий людей многих стран, чтобы обеспечить идейно и организационно стабильные условия для соблюдения и развития прав человека во всем мире. Важным психологическим фактором такого поворота стало распространение, прежде всего в Германии, а также в других западных странах, настроений, вызванных осознанием и переживанием вины и ответственности за преступления против человечества. Поправление прав человека стало для многих чем-то вроде «первородного греха» современного общества, определяющего всеобщую вину и покаяние — за прошлое, всеобщую ответственность — в отношении к настоящему и будущему.

Однако нынешний процесс гуманизации сталкивается с серьезной проблемой, вызванной тем, что современная глобализация и информатизация не только не уменьшают, но и увеличивают ценностный плюрализм. В глобальное взаимодействие включены люди, придерживающиеся различных нормативно-ценностных ориентиров, которые к тому же становятся все более расплывчатыми и изменчивыми. В быстро трансформирующемся мире человек испытывает трудности индивидуальной и социальной самоидентификации. Как людям в этом динамичном, мультикультурном образовании, в обществе высоких рисков, согласовывать свои ожидания и действия, доверять друг другу?

Концепция всеобщих прав человека, выдвинутая культурой Модерна в эпоху Просвещения, опиралась на представление о том, что природа человека едина и для всего человечества существует единственно верная и оптимальная ценностно-нормативная система, соответствующая требованиям

---

<sup>15</sup> Деррида Ж. Глобализация, мир и космополитизм // — Космополис. — 2004. — № 2 (8). — С. 125—140. — <http://www.risa.ru/cosmopolis>

Всеобщего Разума. Чем дальше человечество будет продвигаться по пути Прогресса, тем больше люди будут жить по единым ценностным эталонам и требованиям. История XX века заставила усомниться в этих идеях. Принципиальный монизм в понимании ценностей стал вытесняться принципиальным плюрализмом. «Проект Модерн» был подвергнут всесторонней критике и постмодернистской «деконструкции». Некоторые философы заговорили даже о «конце морали», о «сумерках долга» и жизни «после долга»<sup>16</sup>.

Тем не менее, как отмечалось выше, в современном мире наблюдается продвижение в гуманизации жизни, осуществлении прав человека, осознании роста личной и групповой ответственности за настоящее и будущее человечества, «этизации» профессиональной сферы и общественной деятельности. Стивен Пинкер показывает, что с середины XX века «насилие в мире неуклонно уменьшается». Он считает, что одним из наиболее значимых факторов современной гуманизации является растущая открытость различных культур друг другу, усиление взаимодействия между людьми, «расширение моральных кругов» до глобального охвата и, как следствие, — улучшение взаимопонимания<sup>17</sup>.

Больше того, сейчас в философии еще актуальнее становятся идеи о том, что долг и ответственность надо понимать не только как силы, необходимые для поддержания условий человеческого существования на земле<sup>18</sup>, но и как фундаментальные характеристики человеческого бытия. Жан-Люк Нанси пишет: «Абсолютная ответственность пришла к нам вместе с абсолютной бесконечностью оснований и целей, вместе с моральным законом и звездным небом, вместе со смертью Бога и рождением мира, иначе говоря, вместе с существованием, вверенным нашей абсолютной ответственности... Существование — это всегда ответственность существования»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> См., напр.: *Lipovetsky G. Le crépuscule des dévoirs*. Paris: Gallimard, 1992.

<sup>17</sup> См. *Pinker S. A History of Violence // Edge 206*. — 2007, March 27. — <http://www.edge.org/documents/archive/edgc206.html#pinker>

<sup>18</sup> См. *Йонас Г. Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации*. — М.: Айрис-пресс, 2004.

<sup>19</sup> *Нанси Ж.-Л. Душа и образ // Интенциональность и текстуальность: Философская мысль Франции XX века*. — Томск: Водолей, 1998. — С. 312—313.

У деятельности, направленной на защиту и развитие прав человека, поддержку и совершенствование коммуникации и сотрудничества в глобальных масштабах находятся ценностные основания. Обнаруживается, что различные нормативно-ценностные системы содержат в качестве своих наиболее общих требований схожие принципы, которые могут служить коммуникативными регуляторами, способствующими взаимопониманию людей с различными ценностно-нормативными ориентациями. Данные принципы имплицитно содержатся в известном издревле многим народам золотом правиле нравственности, более полно — в категорическом императиве Канта, явно формулируются во многих этических учениях. Это принципы гуманности и справедливости. Принцип гуманности содержит в себе требование признания самоценности человека и личности, уважения прав человека; принцип справедливости — требование признания принципиальной равноценности людей и соблюдения ценностной меры в распределении прав и обязанностей, благ и тягот, наград и наказаний, а также в вынесении оценок. В современном мире, где взаимодействие все больше приобретает коммуникативно-плюралистический характер, гуманность и справедливость могут выступать в качестве всеобщих, «сверхсистемных» координаторов тогда, когда в один ряд с ними становится третий принцип — толерантность.

«Толерантность, — говорится в Декларации принципов толерантности ЮНЕСКО, — означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира»<sup>20</sup>. Толерантность необходима для того, чтобы шел диалог между людьми и группами, по-раз-

---

<sup>20</sup> Декларация принципов толерантности: Утверждена резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО 16 ноября 1995 года // <http://www.tolerance.ru/declar.html>

ному конкретизирующими требования гуманности и справедливости, чтобы они могли договориться о принятии тех или иных общих правил и законов. Иначе в глобальном пространстве моральное сознание не сможет направлять отношения между людьми.

Принцип толерантности в его нынешнем содержании — вызов современному человеку, требование подняться на новую ступень ответственности и свободы. В. А. Лекторский характеризует толерантность «как уважение к чужой позиции в сочетании с установкой на взаимное изменение позиций (и даже в некоторых случаях изменение индивидуальной и культурной идентичности) в результате критического диалога». Философ полагает, что быть терпимым трудно, это новый путь, идя по которому надо существенно менять свое сознание и поведение. Но делать это необходимо. Сейчас принцип толерантности становится «практическим императивом», «условием выживания», помогающим избежать «конфронтации цивилизаций»<sup>21</sup>.

Новизна этого пути выражается в проблемах, связанных с проявлением толерантности в формах мультикультурализма (мультикультурности) и политкорректности, проникающих в различные нормативные регуляторы (мораль, обычай, этикет, прикладная этика, право)<sup>22</sup>.

Дороги глобализации, эпистемизации, гуманизации трудны. Они прокладываются в пространстве, где главные ориентиры — стороны света — гуманность, справедливость, толерантность и ответственность, руководствуясь которыми люди сами создают правила движения, учитывая обстановку и договариваясь между собой так, чтобы уважалась «инаковость» другого. Такой способ ценностного ориентирования складывается в русле основной тенденции развития ценностно-нормативной регуляции, идущей от древности до наших дней. Это направление 1) роста личной свободы и ответственности; 2) расширения круга людей, признаваемых изначально рав-

<sup>21</sup> Лекторский В. А. О толерантности, плюрализме и критицизме // Философия, наука, цивилизация. — М., 1999. — С. 284—292. — [http://www.iicas.org/articles/library/libr\\_rus\\_19\\_01\\_01p.htm](http://www.iicas.org/articles/library/libr_rus_19_01_01p.htm)

<sup>22</sup> См. Линдси Б. Глобализация: развитие, катастрофа, и снова развитие: Лекция, прочитанная 27.04.06 в клубе Билингва // <http://www.polit.ru/lectures/2006/05/03/lindsey.html>

ноценными и нравственно ответственными друг перед другом; 3) повышения значимости наиболее общих требований — принципов — вместе с увеличением разнообразия и гибкости более конкретных норм. Кантовский категорический императив сейчас может быть переформулирован как требование поступать так, чтобы соблюдалась святость человечества в его принципиальном многообразии. Он согласуется с императивом ответственности Ханса Йонаса: *«Действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле».*



---

Г. Г. ВАСИЛЬЕВ,  
*кандидат философских наук*

## ПОСТЦИВИЛИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ УПРАВЛЕНИЕ

**И**ССЛЕДОВАНИЕ эволюции регулятивной системы общества<sup>1</sup> нельзя считать завершенным, если не будет поставлен вопрос о будущем постцивилизационном этапе ее развития. Постановка этого вопроса позволяет глубже понять своеобразие и историческое место современной техногенной цивилизации в истории культуры человечества. В более широком историческом контексте становится отчетливее виден преходящий характер ее технологической основы, свойственных ей форм общественных отношений и социальной регуляции. В этой связи возникает ряд вопросов, представляющих особый интерес при исследовании эволюции социального управления. Каков характер будущих изменений в регулятивной системе общества, произойдет ли отмирание государства и правовой регуляции общественных процессов, возможно ли снятие в будущем рыночного регулятора — таковы лишь некоторые из них.

Как свидетельствует исторический опыт, временно приостановить социокультурный прогресс в какой-либо стране или даже группе стран можно. Но до сих пор не было общественных сил, которые могли положить предел культурному прогрессу окончательно. Поэтому, как бы ни было жестоко прошлое человечества, оно все же может служить основанием для исторического оптимизма. Отсюда проистекает потребность в обсуждении проблем будущего, в том числе относящихся и к социальному управлению.

---

<sup>1</sup> По данной теме см.: Васильев Г. Г. Философско-социологические проблемы эволюции социального управления // Проблемы социальной философии. — Вып. 2. — Тула, 2000.

В структуре общества в связи с исследованием эволюции социального управления мы различаем три крупнейших сферы: 1) взаимодействие людей с природой; 2) их отношения между собой; 3) управления. Это в свою очередь позволяет выделить три подсистемы культуры — технологическую, социальную, регулятивную. Изучение проблем и противоречий современной техногенной цивилизации приводит к выводу о том, что в перспективе во всех трех указанных сферах вполне возможны существенные сдвиги, принципиально изменяющие жизнь общества и человека. На первый взгляд может показаться ложным тезис, согласно которому на смену существующей цивилизации придет качественно иной этап культурного развития. Тем не менее, для такого суждения имеются достаточно весомые основания. Эра господства технологии, базирующейся на законах механики, физики, химии, использования невозполнимых ресурсов планеты, существования больших городов, решающей роли рыночного регулирования в системе социального управления, неизбежно подвергнется снятию в ходе последующего развития человечества. Конечно, в настоящем еще нет непосредственных предпосылок этого достаточно отдаленного будущего состояния культуры человечества. Однако вполне отчетливо видны некоторые тенденции социокультурного развития, свидетельствующие о движении цивилизации в этом направлении. Изучение этих тенденций и позволяет высказать ряд суждений о характере технологии, специфике общественных отношений и системы социальной регуляции в постцивилизационный период. Само собою разумеется, что высказанные при этом суждения носят сугубо гипотетический характер.

Учитывая сделанные замечания, остановимся кратко на возможных изменениях в каждой из указанных выше подсистем общества.

\* \* \*

Опыт истории свидетельствует, что по своим истокам революции в культуре выступают как революции технологические. Данная констатация имеет важное методологическое значение. Она дает исследователю основание для характеристики качественных ступеней в развитии культуры человечества. В свою очередь исследование объективной логики куль-

турного развития позволяет с более строгими критериями подойти к изучению наиболее общих тенденций исторического процесса.

Различные технологии человеческой деятельности можно рассматривать как преобразователи вещества, энергии, информации, посредством которых люди обеспечивают свою жизнь. Человечеству известны преобразователи вещества и энергии двух видов — физико-химические и биологические. Общество всегда использует оба вида, но роль и значение каждого из них на различных ступенях истории далеко не одинаковы.

Технологическим основанием современной мировой цивилизации являются искусственно созданные технологии по переработке вещества, энергии, а затем и информации. Характерная особенность этих технологий состоит в том, что они основаны на использовании объективных законов, открываемых в таких науках, как механика, физика, химия. Этим цивилизация отличается от первобытности, для которой характерно использование человеком в своих целях главным образом естественно возникших живых природных комплексов (лес, поле, водоем), функционирующих на основе биологических законов. В связи с ограниченностью практики и, соответственно, познания применение искусственных технологий по преобразованию вещества и энергии в эпоху первобытности было незначительным.

Господство в цивилизационный период физико-химических преобразователей вещества и энергии неразрывно связано с использованием человеком в эту эпоху преимущественно невозполнимых ресурсов планеты, таких как металл, уголь, нефть, газ и другие. Резюмируя, можно сказать, что цивилизация в ее технологическом аспекте — это эпоха становления и расцвета искусственно созданных человеком промышленных технологий, базирующихся на применении физико-химических способов переработки вещества и энергии и преимущественном использовании невозполнимых ресурсов планеты. На современном этапе заметно увеличиваются масштабы и эффективность материального производства, а также количество отходов. По сообщениям в печати 98% перерабатываемого вещества природы идет в отвалы и отходы, загрязняя окружающую среду, а способы утилизации отходов

современного производства человечеством к настоящему времени освоены в незначительной степени.

Сказанное выше позволяет понять исторически переходящий характер цивилизации как качественно определенного культурного этапа, следующего за первобытностью, и правомерность постановки вопроса о постцивилизационной стадии культурной эволюции человечества. Каждая ступень развития культуры является определенной формой существования и разрешения противоречия между обществом и природой. Сложившаяся на планете к настоящему времени экологическая ситуация не оставляет сомнения в том, что по мере развертывания информационно-компьютерной революции противоречие между обществом и природой углубляется. Причина состоит в том, что современное общество в основном применяет преобразующую технологию, характерными особенностями которой являются господство механических и физико-химических способов переработки вещества и энергии, а также использование преимущественно невозполнимых ресурсов планеты.

Выход из сложившейся на планете экологической ситуации, как мы полагаем, заключается не в «замораживании» экономического развития, а в разработке и внедрении в материальное производство технологических процессов, имеющих принципиально иную природу, чем те, которые были характерны для всего периода цивилизации. Другими словами, решение проблемы связано с созданием экологически обоснованной структуры производительных сил, в которой производственные технологии, основанные на использовании закономерностей функционирования и развития жизни, займут доминирующее положение. Если человечеству удастся решить эту задачу, то в материальном производстве широкое распространение получат биороботы и различного рода биотехнологические комплексы. Соответственно станет возможным использование в основном возобновляемых ресурсов планеты. Развертывание этого процесса, по мнению исследователей, составит содержание новой технологической революции.

Инновационная технология в исторических границах цивилизации проходит три этапа развития — инструментальный, машинный, автоматический. Автоматическая ступень

выступает в качестве завершающей стадии в развитии преобразующей технологии и в силу этого всецело принадлежит цивилизации. Вместе с тем сам принцип автоматической, самоуправляемой технологии, если отвлечься от исторически ограниченной формы, в которой он возник, принадлежит будущему. В постцивилизационный период автоматическая самоуправляемая технология получит широкое распространение и будет играть решающую роль в структуре технологий, но уже не в виде индустриальной автоматической технологии, а в виде биопреобразующих производственных комплексов, ориентированных на использование для нужд человечества восполнимых ресурсов планеты. Подобно тому как преобразующая технология первоначально возникает в эпоху первобытности как побочный результат присваивающей деятельности, а полностью свои возможности раскрывает на промышленной почве, так и автоматическая технология, возникая в виде индустриальной технологии, скрытые в ней возможности реализует в связи с биопреобразующими производственными комплексами.

Понятно, что содержание биотехнологической революции, прокладывающей путь от цивилизации к постцивилизации, выходит за границы тех преобразований, которые осуществляются при переходе от индустриальной к информационной стадии цивилизации. Сказанное позволяет достаточно строго определить исторические границы информационного общества. После завершения современного технологического переворота информационное общество функционирует и развивается на основе такой технологической структуры, в которой господствующее положение занимают робототехника и автоматизированные процессы. Информационный период длится вплоть до еще более радикальной революции в средствах и способах человеческой деятельности, в ходе которой подвергнется снятию промышленная преобразующая технология, являющаяся основой всего цивилизационного этапа развития человечества.

Судя по тенденциям, переход к постцивилизации явится крупным переломным рубежом в эволюции культуры. Во всестороннем преобразовании условий человеческой деятельности, различных сфер и областей общественной жизни, общества в целом найдет выражение содержание новой культур-

ной революции, которая явится еще одним крупнейшим шагом в раскрытии возможностей, скрытых в характере родовой деятельности *homo sapiens*. С переходом к постцивилизации человечество перейдет к использованию преимущественно восполнимых ресурсов планеты и тем самым как бы воспроизведет в новых культурно-исторических условиях присваивающий характер хозяйственной деятельности, свойственный эпохе первобытности. Можно предположить, что именно на этой стадии культурного развития станет возможным разрешение характерного для цивилизации противоречия между городом и деревней. Возникнут и получат широкое распространение новые поселения людей, в которых, вероятно, станет реальностью гармоничное сочетание преимуществ городского и сельского образов жизни.

\* \* \*

Изучение социальных проблем и тенденций развития современной цивилизации позволяет сделать вывод о том, что в будущем возможны изменения принципиального плана также и в отношениях между людьми. Они, как мы полагаем, найдут выражение в кардинальной смене приоритетов общественного развития. В жизни общества всегда имеют место два вида производства — производство вещей (вещества, энергии, информации) и производство самих людей. В течение всего цивилизационного периода первое являлось преобладающим, в то время как второе выступало в качестве своеобразного дополнения к первому. Вследствие этого в эпоху техногенной цивилизации человечество было озабочено в основном производством вещества, энергии, информации и лишь в меру достижений в этой области — развитием человека. Однако разрешение противоречия между обществом и природой при переходе от цивилизации к постцивилизации, вероятно, приведет к изменению соотношения указанных видов производств: производство людей станет преобладающим по отношению к производству вещей. Соответственно произойдет изменение приоритетов социокультурного развития. В новых культурно-исторических условиях уже не производство вещей, а развитие личности станет основной целью общественного развития. В структуре ценностных предпочтений людей ориентация на то, чтобы

«иметь», сменится ориентацией на то, чтобы «быть» (в терминологии Э. Фрома). В конечном счете это будет означать, что в системе общественных связей преобладающими станут отношения между людьми, имеющие гуманистический характер.

\* \* \*

ОБОЗНАЧЕННЫЕ выше изменения в структуре занятий, системе общественных отношений и ценностных ориентациях людей, если они станут реальностью, неизбежно приведут к существенным сдвигам в регулятивном механизме общества. При рассмотрении характера этих сдвигов важно учитывать следующее. Во-первых, как свидетельствует опыт истории, каждая более развитая система социальной регуляции формирует себя из тех элементов, которые созданы и доказали свою эффективность и жизнеспособность в предшествующий исторический период. В связи с этим регулятивную систему постцивилизационного общества в известной мере можно рассматривать в качестве своеобразного итога развития способов социальной регуляции на предшествующих стадиях культурного развития и прежде всего в цивилизационный период. Во-вторых, господствующее положение в сформировавшейся регулятивной системе, как правило, занимает способ управления, получивший значительное развитие в самый последний период, поскольку именно он, в силу присущих ему особенностей, в наибольшей мере отвечает специфическим условиям нового этапа социокультурной эволюции.

Исходя из сказанного, мы полагаем, что в регулятивной системе постцивилизационного общества найдут место все способы регулирования, получившие значительное развитие в предшествующую историческую эпоху. Это значит, что и в постцивилизационный период будет действовать традиционное регулирование общественной жизни, игравшее решающую роль в системе социального управления эпохи первобытности.

Постцивилизационное общество будет нуждаться и в принудительной регуляции социальных процессов, а также связанных с таким регулированием институтах и средствах принуждения. В этой связи, как нам представляется, весьма проб-

лематичной и скорее всего ошибочной является концепция отмирания права и государства в каком либо будущем обществе (если, конечно, человечество по каким либо причинам не вынуждено будет вернуться к первобытным формам жизни). Если изъять право или государство, то рухнет все здание созданного в ходе культурной эволюции регулятивного механизма общества. С другой стороны, судя по тенденциям, роль государства в постцивилизационный период будет весьма существенной, но не как института принуждения, а прежде всего как социального института, обеспечивающего воспроизводство и развитие социально-гуманитарной инфраструктуры, или, другими словами, социокультурной среды, необходимой для формирования, самореализации, творчества и развития людей этой эпохи.

Мы полагаем, что на новом этапе культурной эволюции не исчезнет совсем и рыночное регулирование. Там, где это целесообразно, видоизмененное реалиями новой культурной эпохи, оно будет иметь место, ибо человечество всегда будет нуждаться в эффективных регуляторах спонтанно-статистического типа, упорядочивающих деятельность миллионов людей, связанную с производством вещества, энергии, информации.

В постцивилизационном обществе доминирующая роль регуляторов спонтанно-статистического типа по отношению к принудительным сохранится. Это значит, что решающая роль в системе социального управления и на этом этапе эволюции культуры будет принадлежать регуляторам, действие которых базируется на проверенных историей принципах автономии, равноправия, добровольного сотрудничества субъектов общественной жизни.

В то же время с переходом к постцивилизации произойдет качественное обновление всей системы управления, что выразится прежде всего в преодолении господствующего положения рыночного регулирования и утверждении в качестве доминирующего в регулятивной системе общества иного регулятора.

С утверждением в качестве господствующих общественных отношений, ориентированных на воспроизводство физически и духовно развитой личности, радикальными сдвигами в структуре ценностных ориентаций людей рыночная форма



общественной связи неизбежно подвергнется снятию и, хотя не исчезнет совсем, все же перестанет играть решающую роль в структуре общественных отношений. Тем самым будет преодолено и господствующее положение рыночного регулятора в упорядочении сотрудничества людей.

Основным (преобладающим) станет способ управления, выдвинувшийся на первое место в регулятивной системе в связи с радикальными изменениями в структуре занятий, системе общественных отношений и ценностных ориентациях людей при переходе к постцивилизации. В чем своеобразие данного способа управления? Для ответа на этот вопрос обратим внимание на то, что рыночный регулятор, при рассмотрении его под определенным углом зрения, представляет собой специфический способ сочетания способностей и возможностей людей к рациональному использованию информации (и, соответственно, самостоятельному принятию решений) с быстро меняющейся рыночной конъюнктурой. Итогом же реализации этих способностей и возможностей являются спонтанно-статистические управленческие процессы, получившее название рыночного регулирования. Что касается регулятора, идущего на смену рыночному, то он представляет собой соединение способностей людей к рациональному использованию информации (и самостоятельному принятию решений) с системой ценностных предпочтений, ведущую роль в которых занимает ориентация не на получение прибыли, а на саморазвитие и реализацию творческого потенциала личности.

Усиление и расширение сферы действия этого регулятора, как мы полагаем, неразрывно будет связано с превращением производства людей в преобладающее по отношению к производству вещей. Соответственно изменится структура ценностных ориентаций. Именно этот способ управления, ориентируя миллионы людей на достижение гуманистических ценностей и идеалов, самореализацию и творчество, физическое и интеллектуальное развитие, в силу свойственных ему особенностей будет в наибольшей мере соответствовать социокультурным условиям будущей исторической эпохи. И поэтому именно данному способу управления в структуре регулятивной системы общества будет принадлежать ведущая роль.

---

Е. Н. ШКЛЯРИК,  
*кандидат философских наук*

## **ЗАМЕЩАЮЩИЕ ТЕХНОЛОГИИ: ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ<sup>1</sup>**

**З**АМЕЩАЮЩИЕ технологии (ЗТ) — общий термин для обозначения высокотехнологичных процессов, которые:

— приходят на смену старым неэкологичным методам производства, способствуют переориентации отраслей и рекультивации территорий;

— позволяют использовать новые ресурсы благодаря научным открытиям в разных областях;

— моделируют сложные пространственно-временные условия;

— изменяют возможности, статус и образ жизни человека благодаря протезированию, биотехнологиям и роботизации;

— обладают относительной автономией как структуры познания и действия;

— создают принципиально новые сферы реальности — информационной, или виртуальной.

Идея замещения характерна для технологического развития в целом (слабости — силой, недостатка — могуществом), как и для любой орудийной деятельности. Однако превращение техносферы в главную среду обитания человека и создание единого информационного пространства обнаруживают прямую зависимость индивида и общества от ЗТ и порождают ряд мировоззренческих проблем. Это вопросы о границах личности, о дигитальном и биологическом бессмертии, о технологическом равенстве и справедливости, о цивилизационных перспективах техночеловечества.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 07-03-0034а.

Законодательство, профессиональные кодексы и технические инструкции также нуждаются в изменениях, так как они ориентированы на старые представления о взаимоотношениях человека и техники. Вот несколько примеров.

1. Человеку, страдающему сахарным диабетом, вживляется датчик, который по мере необходимости впрыскивает в кровь лекарство из ампулы, крепящейся к запястью. Это позволяет вести активный образ жизни. Можно ли принимать этого человека на работу, связанную с ответственностью и риском? Он контролирует себя или зависим от исправности датчика? Влияют ли технологические компоненты тела на самосознание?

2. Студенты-биологи отказываются препарировать животных, зная о технологиях использования муляжей и культур микроорганизмов. Администрация ссылается на учебный план и предлагает недовольным перевестись на другие факультеты. А если переведутся все? Кто определяет, когда требуется изменение планов и инструкций? Является ли допустимым причинение бессмысленных страданий при наличии ЗТ?

3. При проектировании гидроэлектростанции использовалась математическая модель, которая не учла местные климатические особенности. После постройки плотины потребовались доработки, иначе произошла бы экологическая катастрофа. Кто виноват в неэффективности модели — программисты или гидрологи, предоставившие исходные данные? Существуют ли ограничения для моделирования, в том числе социального?

4. Энергетическая компания послала сотрудника отключить электричество в доме должников. Сотрудник выполнил приказ, хотя в окно видел в комнате инвалидную коляску. Оказалось, что в доме был человек, подключенный к системе жизнеобеспечения. Он умер через два часа после отключения электричества. Энергетическая компания отрицает свою вину, ссылаясь на то, что ее сотрудник четко выполнил инструкции, которые не предусматривают привходящие обстоятельства и гуманитарные последствия. Очевидно, что перенесение конфликта из юридической сферы (непредоставление неоплаченных услуг) в этическую (сознательное прекращение работы аппаратуры, повлекшее за собой смерть) превращает должника в жертву, а техника — в палача.

Обычно соблюдения инструкций по эксплуатации технических объектов достаточно для их надежной работы. Однако в условиях насыщения среды, в особенности ЗТ, возникают этические проблемы, для решения которых недостаточно инженерных или юридических норм. Невозможно в инструкциях предусмотреть все возможные обстоятельства риска и их «гуманитарные последствия», поэтому необходимо принять новые отношения человека и техники в качестве основы для изменения антропоцентрической позиции. Технологическая зависимость человека и техноцентричность современной цивилизации делают технику субъектом морального действия. Совокупность требований и ограничений, налагаемых сетевой инфраструктурой, недоступность технических объектов для непрофессионального внешнего контроля, ставят человека современной цивилизации в положение дополнения к техническим ресурсам. При вынесении морального суждения человек обязан учитывать технологические параметры, то есть его выбор не является автономным.

Особенно тяжел этот выбор в области биотехнологий<sup>2</sup>. Каков этический статус клеток, органов и эмбрионов; каковы пределы вмешательства в генные процессы; как относиться к существам с заданными свойствами, полученным путем искусственного оплодотворения; каковы права и границы ответственности биороботов? В центре этих проблем не человеческое существо, а технологически препарированная реальность. Техника здесь не инструмент, а субъект конфликта.

То есть технологии, будучи изначально этически нейтральными, выступая как чистая возможность, или потенциальное действие, проявляют скрытые мотивы и фундаментальные ценности человечества. Техническая эволюция гораздо быстрее биологической, — если раньше культура консервировала значимые в эволюционном смысле ценности, то современная техника опережает культуру. Используя запаздывающие и устаревающие модели регуляции, культура демонизирует технику и противопоставляет себя ей. Таков клубок мнений, связанный с крионикой, клонированием и эвтаназией, с различ-

---

<sup>2</sup> Например, телесизионный конкурс претендентов на донорскую почку, который оказался розыгрышем голландских журналистов; или полученное британской семейной парой разрешение родить донора для больной дочери (см.: <http://www.medportal.ru/mednovosti/news/2006/05/05/donor/>).

ными формами отказа от вмешательства технологий в жизнь индивида.

Таким образом, порождается новая группа проблем, не связанная с устоявшимися представлениями об этической ответственности специалистов и ученых и о кодексах, регулирующих их деятельность. Всеприсутствие ЗТ повсеместно изменяет ценности различных социальных групп и институтов, но процесс обсуждения этих перемен происходит преимущественно внутри традиционных, профессиональных и других сообществ. Если раньше это было оправдано сферой ответственности ученых и специалистов, то с появлением ЗТ любой пользователь нуждается в обоснованном моральном выборе. Профессиональные и юридические нормы, ориентированные на стабильность сообщества или корпорации, ему помочь не могут, ведь речь о фундаментальных ценностях культуры, то есть о пределах выбора.

Так, например, обсуждение проблем эвтаназии происходит с позиций врачебной этики, базирующейся на безусловной ценности человеческой жизни. Сакрализация биологических характеристик жизни исключает ее гуманитарные аспекты и духовное измерение, проблема выводится за границы личностного выбора в область табу. Конфликт рациональностей налицо: в то время как благодаря технологиям планирования рождаемости индивидуальное решение о начале жизни принимается людьми, ее качественное продолжение и конец связаны с правовой и моральной практикой, не допускающей ее пресечения. Однако остается вопрос о цене жизни — она не может быть куплена за счет чьей-то другой жизни. Например, как поступить медику в случае пассивной эвтаназии, когда его пациент-веган, отрицающий все формы эксплуатации животных, отказывается от препаратов животного происхождения? Если отсутствуют синтетические заменители, веган предпочитает умереть, чем получить жизнь ценой убийства другого существа. С одной стороны, эта ситуация стимулирует развитие ЗТ, с другой — демонстрирует переход от антропоцентрической этики к новой модели взаимоотношений со средой.

Антропоцентрическая этика, особенно утилитаризм и прагматизм, рассматривают благо в контексте человеческих свойств и потребностей. Прикладная и профессиональная

этики переводят их на язык кодексов. Соотнося моральные и юридические нормы, кодексы значительно упрощают принятие решений, не подвергая сомнению этические основания приоритета пользы, устойчивого развития и социальной ответственности. Однако в истории этики существуют подходы, иначе трактующие благо.

Добровольный отказ от позиции человека как диктатора и венца творения лежит в основе живой этики (Е. и Н. Рерихи) и концепции одушевленной Вселенной и всеобщего благоденствия К. Циолковского. Идея всечеловеческого распространяет моральный авторитет человека на мир культуры и природы, идея одушевленности Вселенной рассматривает человека в качестве рядовой силы, включает его историю и деятельность в контекст саморазвития более мощных процессов. Этика взаимопомощи (П. Кропоткин) и солидарности (С. Булгаков, С. Франк) утверждает благосостояние не как потребительскую ценность, а как пребывание во благе всего корпуса вещей и отношений.

Для русской философской мысли характерно рассматривать чувство стыда в качестве основания нравственности (В. Соловьев), конечной целью которой является всеединство. Дух стыдится телесных страстей и порожденных ими заблуждений. Дух постоянно должен преодолевать материю, стремиться к самоограничению. Добровольная аскеза как форма безусловности должного помогает воплотить мир во всеединстве. Поэтому аскеза — моральный фактор надындивидуального спасения.

Идея сознательного самоограничения человека во имя спасения цивилизации развивается экологической этикой (А. Печчеи, Н. Моисеев). Она оперирует нормами целостности биосферы, когда благо одной ее части несовместимо с ущербом для другой. Человек уже больше не может рассматривать окружающую среду только в качестве ресурса. Н. Моисеев полагал техносферу частью биосферы и видел возможность их коэволюции в осмысленной, контролируемой деятельности человечества. Развивая идею ноосферы, он считал главной стратегией цивилизации упреждение кризисов и просчет технологических рисков.

Этика трансгуманизма (М. Мор, М. Эпштейн) рассматривает симбиоз человека и техники, полагая техноэволюцию

этапом к постчеловеку, чьи способности будут отличаться от современных человеческих. Искусственный интеллект, иммортализм, нейрофармацевтику и нейропротезирование трансгуманизм оценивает не как угрозу, а как возможность бесконфликтного развития человечества в новых условиях.

Развитие информационных технологий породило сетевую этику, которая регулирует отношения внутри Интернет-сообщества, а также определяет перспективы развития сети. Основные ценности сети — демократизм и самоорганизация. Особенность сети в том, что этическое воздействует на технологическое. Сеть утрачивает коммуникативный смысл без свободного доступа, единых ресурсов, обновляемого программного обеспечения. Сетевые ценности проявляются в ответ на попытки внешней регуляции, как реакция на события несетевой реальности. Так, например, в Рунете возникло мощное движение солидарности программистов в ответ на попытки властей ограничить доступ некоторых социальных слоев к лицензионным компьютерным программам. Авторы абсолютно бесплатно отдают в сеть новые программы, чтобы бороться с дискриминацией<sup>3</sup>.

Ценности сети — реальная альтернатива рыночным нормам, важная часть глобальной динамики и воплощение структур сознания в социальных отношениях. Особенностью сетевых и в целом информационных технологий является функция замещения по отношению к предшествующим институциональным формам. Баланс индивидуального и коллективного, целостность и избирательность делают сетевые механизмы эффективными. Переписка, публичная дискуссия, личный дневник, гражданские выборы, социальное управление и др. имеют информационные аналоги, доказавшие свою действенность. Эффективность замещения состоит в неиерархическом распространении информации, основанном на принципе нейтралитета Интернета. Право равного доступа и скорости распространения позволяют информационному пространству быть единым. Сеть «сама» принимает решения, она субъект морального действия. Например, попытка некоторых провайдеров монополизировать каналы передачи информации и взимать плату за скорость трафика вызвала бурную

<sup>3</sup> См.: <http://polit.ru/lectures/2007/05/31/web.html>

полемику, в результате которой рыночная атака была отбита. Интересно, что сетевое решение объединяет множество индивидуальных мнений и представляет собой механизм коллективного выбора, отсутствующий в несетевом пространстве.

Произошедшая в постнеклассической метафизике замена вещей языком (языковые игры, структуры) позднее приводит к замене языка информационным процессом. Важен не «текст», а «взаимодействие». Все грамматические и семантические формы уступают место сетевой архитектуре и включенности в процесс информационного обмена. Сам процесс может быть безадресным, он не различает субъекта и объекта, не судит о смысле, главное в нем — информационные характеристики: скорость, гибкость, простота передачи данных, их сохранность и полнота. Замещение объектов информационными эквивалентами сообщает им свойства информационной реальности. Например, оцифрованная музейная экспозиция доступна всем и всегда, может использоваться в разных контекстах, дублируется, легко приумножается, что невозможно для обычной музейной практики. Конечно, все это происходит с образами, а не с вещами, поэтому музей остается хранителем материальных объектов, но его подлинная жизнь — в информационном обмене. Так, электронный ресурс новгородских берестяных грамот позволил вовлечь их в различные гуманитарные исследования, в то время как оригиналы берестяных грамот малодоступны. Благодаря оцифровке коллекций крупнейших музеев появилась возможность окинуть одним взором всю историю и культуру, что не только имеет исследовательскую ценность, но прежде всего изменяет идентичность человека как части всечеловечества.

Сама идея замещения, или субститута, чрезвычайно значима в культуре. Визуализация, символизация переносят значения на объекты, находящиеся в ином пространстве-времени, чем изначальные события и состояния. Основа любого ритуала всегда в стратегии замещения буквальной исторической реальности реальностью идеальной, или виртуальной. Характерное замещение человека/божества/души куклой позволяет использовать ее в качестве информационного эквивалента, упрощая процедуру коммуникации.

Так, например, в культуре айнов заструженная палочка *инау* — «это заменитель живого человека, который прино-



сился в жертву в особо важных случаях посредством вскрытия живота (обряд *пере*) и отрубания головы. Стружки *инау*, скорее всего символизируют внутренности, вывалившиеся наружу в результате исполнения обряда *пере*. ...Отдельные части *инау* называли головой, волосами, ртом, спиной, ногами и т. д.»<sup>4</sup> Палочка часто до сих пор используется рыбаками в качестве жертвоприношения во время шторма. Однако некоторые культуры принципиально отвергают субституты, связывая их с утратой идентичности. Культура майя, например, сохранила человеческие жертвоприношения до XVI века, их прекратили только испанские завоеватели.

Замещение как остранение дает возможность автокоммуникации, переносит агрессию и напряжение на специальные объекты, позволяет гибко реагировать на изменение условий.

Так, традиция психоанализа рассматривает спорт, политику, искусство в контексте сублимации энергии либидо. Футбол, например, как замещение сексуальной игры, использует субституты головы/мяча, фаллоса/ноги и вульвы/ворот в качестве эквивалентов бессознательного. Спортивные правила замещают древнее агональное состязание не на жизнь, а на смерть за обладание сверхценностью<sup>5</sup>.

Политические субституты — идеология, имагология/имиджмейкерство — приходят на смену физической борьбе за власть. Фактически замещение — это форма социокультурной инновации. Инструмент мимесиса дает возможность не только отражать реальность, но и создавать идеальные миры благодаря способности мыслить образами. Реальность, зашифрованная символами, насыщена смыслами гораздо больше, чем буквальная. Каждая эпоха создает и распознает свою реальность сообразно конвенциональным смыслам различных знаковых систем. Языки грамматики, музыки, науки, визуальных искусств расширяют границы реального прост-

---

<sup>4</sup> Акулов А. Ю. Айнская компонента японского этногенеза // Путь Востока: Традиции освобождения: Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. — Серия «Symposium». — Вып. 4. — СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. — С. 111—114.

<sup>5</sup> См.: Никитин Д. В. Психоанализ футбола // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. — 2003. — Вып. 6. — <http://virlib.cunnet.net/sofia/06-2003/text/0609.html>

ранства-времени, сообщая результатам творчества и познания контекстуальный общекультурный смысл.

Однако в акте замещения отчетливо присутствует элемент подмены. Одно вместо другого: «Замест хозяина баранина, замест хозяйки сайки!»<sup>6</sup> Является ли субститут носителем подлинного смысла, или это подделка, фальшивка, вообще что-то другое? Можно ли считать изображение, то есть образ, коррелятом изображаемого? Эти вопросы, в частности, разрабатывались христианской мыслью в ходе полемики об иконопочитании (арх. Зинон, Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин).

Использование изображений в религиозной практике всегда связано с их символической ролью. Визуализация идеальных форм опосредована конвенциональными смыслами, которые должны быть очевидны зрителю. Если традиция еще не сложилась и обыденные значения изображения доминируют, различия считаются искажениями идеи. Поэтому канонизация визуальных форм важна для упорядочивания и выработки символа веры<sup>7</sup>.

Иконы замещают исконно сакральное визуальными шифрами и с течением времени из субститута превращаются в самостоятельный объект веры и поклонения, «образ». Сомнения в культовом использовании икон связаны не только с опасностью фетишизации изображения, но в большей степени — с адекватностью изображения той духовной реальности, которую оно являет. Сила изображения как замещения божественной благодати — в проявлении невидимых сущностей, которые можно узреть только духовными глазами. Постепенно возникающий канон возводит саму икону в воплощенную духовную сущность, поэтому поругание иконы — святотатство и переживается как оскорбление веры.

В рассказе «Запечатленный ангел» Н. Лесков описывает ситуацию замещения старой иконы новой. Гонимые старообрядцы бессильны перед чиновником, отнявшим у них старую почитаемую икону. Они находят мастера, который пишет копию, и должны с риском подсунуть ее вместо настоящей иконы, вернув ее себе. Копия так хороша, что ее отличает

<sup>6</sup> Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. — Т. 1. — М., 1956. — С. 607.

<sup>7</sup> См.: Языкова И. Богословие иконы. — М., 1995. — С. 21.

только знание окружающих, что это не старая святыня. Отчего же не оставить ее вместо старой? Ведь и древняя икона когда-то была новой, она не сразу стала «намоленной».

Именно потому, что подлинная икона пришла от дедов, она выступает коммуникативным символом, а не только произведением искусства или ритуальным предметом. Она буквально носитель силы веры, преемственности духовной практики и исторического сознания. Подлинность иконы как вещи означает истину жизни и свидетельство поисков. Подмена обесценит все многовековые усилия, информационно это будет совершенно другой объект.

Подделка — замещение подлинного объекта похожим или почти идентичным, но имеющим иное происхождение. Наделение любого материального объекта символическими функциями, использование его в системе культурных кодов превращает его в подлинник данного пространства-времени, потому что он не подменяет, а замещает собой смыслы, выступает как означающее. В этом случае важна сила его воздействия на верующего, со временем складывается традиция поклонения, и подлинность уже не важна. Так, в католических странах Латинской Америки, где было мало подлинных христианских святых, сложилась практика замещения мощей гипсовыми, деревянными или восковыми фигурами. Одновременно они суть форма наглядного убеждения: выполненные натуралистически, они воздействуют эмоционально, заставляют содрогаться, сопереживать, то есть вовлекают в контекст христианских идей. Складывается определенный тип рациональности, когда истина/подлинность веры подразумевается, а не предьявляется. Субституты ритуалов и замещающие символы (яйцо, трон, терновый венец, свет, голубь) обволакивают ядро веры, опосредуя ее.

Образ и подобие Бога в человеке — это вопрос о полноте сходства с первообразом и о подлинном подобии. «Бог-Троица, при искуплении образа Своего — человека, дал такую возможность к преуспению в усовершенствовании подобия, что подобие обращается в соединении образа с Подлинником, бедной твари с всесовершенным Творцом ее»<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> *Игнатий (Брянчанинов)*. Об образе и подобии Божиих в человеке: Аскетические опыты // *Игнатий (Брянчанинов)*. Полн. собр. творений святого Игнатия Брянчанинова. — Т. I. — М., 2001. — С. 86.

Подлинное подобие — это человек, осознающий себя причастным творению. Утрата образа Бога равнозначна утрате себя. Как образ и подобие Бога человек есть персонифицированный космос (В. Н. Лосский). В то же время падшего человека отцы церкви уподобляют потемневшей от времени иконе, искажившей или утратившей подлинный образ, в ней нет света благодати. «Запечатать» лик на иконе (затемнить или святотатственно залить воском) означает лишить ее божественного смысла. Открытый полный лик изображался на иконах только у святых и праведников, то есть объектов поклонения, а Иуда всегда писался в профиль.

Благодатный образ обладает могуществом Бога в полноте, замещая его: «Дивен, чуден образ Божий, тот образ, из которого светит, действует Бог! Тень Петра Апостола исцеляла! Солгавший перед ним пал внезапно мертвым, как солгавший перед Богом! Убрусцы и головные повязки Апостола Павла совершали знамения! Кости Елисея Пророка воскресили мертвеца...»<sup>9</sup> То есть вещественное и телесное обладают силой образа, они преображены, подобно тому как воскресение праведников произойдет в преображенной плоти, лишенной земных несовершенств (Григорий Нисский).

В христианстве идея замещения/подмены связана с темой искушения — как самого Христа дьяволом, так и простых верующих их собственными страстями. Поэтому православие осуждает использование во время поста суррогатов, например соевого мяса. Очищающая аскеза важна прежде всего для души, которая отвращается от убийства, а суррогат потакает страстям и привычкам, он просто служит обманкой тела. Обман чувств — в данном случае вкусовых ощущений — опасен страшным грехом самодовольства. Поэтому предпочтительнее честно сознаться в своих слабостях и работать над ними, чем погрязнуть в заблуждениях. Субститут питает страсти, замещение ослабляет дух, сознательный самообман греховен, — следовательно, лучше полный отказ, чем замещение. Предпосылка этой позиции состоит в понимании неизменной греховности человеческой природы. Ее обмануть нельзя, наоборот, она обладает способностью обольщать дух праведника, искажает картину мира, обесценивает служение.

---

<sup>9</sup> Там же.

Победа духа на пути аскезы и есть преобразование природы, появление новых качеств.

Похожая задача преобразования природных свойств человека, однако не духом, а мастерством, лежит в основе робототехники. Замещение слабости силой, скоростью, неутомимостью, то есть недостатка или отсутствия свойств их совершенным техническим воплощением. Результат замещения — появление характеристик, не имеющих аналогов природных свойств. Электронный «человек без свойств» дополняется «человеком без недостатков», роботом-перфекционистом. Если к техническому устройству существует отношение как к машине, то есть исчерпывается инструментальной и прагматической сферами, то самообучающийся «intelligent robot» провоцирует на партнерские отношения.

Так, опыт продаж собак-роботов в Японии показывает, что все они приобретают ярко выраженный характер, связанный с воспитанием в разных условиях. Первоначально робот умеет только двигаться, а желаемые реакции воспитывают хозяева, поощряя и лаская робота, совсем как живого щенка. Отношение к нему также не как к бытовой технике, а как к одушевленному существу. Он становится частью личности воспитателя, членом семьи. Многие празднуют день покупки робота как его день рождения.

Распространение домашних роботов-андроидов привело к созданию и публичному обсуждению в Южной Корее этического кодекса робототехники<sup>10</sup>. Сейчас робототехника — одно из главных направлений развития этой страны, в которой растет число пожилых людей, и роботы берут на себя функции сиделок и помощников. Исследователи считают, что тесное взаимодействие с роботами уже порождает множество психологических, социальных и этических проблем: пристрастие к общению с роботами, а не с людьми; некоторые владельцы считают роботов своими женами и мужьями; роботы-секретари конкурируют на рынке труда с людьми.

У кодекса два важных аспекта: первый — защита роботов от жестокого обращения; второй — статус роботов в гражданском обществе. Очевидно, что подоплекой такой поста-

---

<sup>10</sup> См.: [www.cyberstyle.ru](http://www.cyberstyle.ru)

новки вопроса стало неявное признание прав андроидов, хотя ключевым считается принцип полного контроля человека над роботом и информацией, которой он обладает.

Особенность кодексов роботов — что они составлены с позиций человека и защищают интересы человека, то есть производителей и потребителей. Кодекс налагает ответственность на человека как морального субъекта и подразумевает его самоопределение по отношению к роботам. Роботы рассматриваются в качестве пассивных объектов управления.

Известные законы робототехники, предложенные А. Азимовым<sup>11</sup>, основывались на представлении о человеке-хозяине, чья воля программирует действия искусственного агента. Однако если робот принимает решения и совершенствует программу, он автономен по отношению к создателю. Техносреда, контролируемая искусственным интеллектом (ИИ), управляется по собственным законам, отличным от опыта культуры и истории человека. Специалисты Единого европейского пространства по исследованию роботов (European Robotics Research Network) полагают, что в XXI веке человечество будет сосуществовать с первым в своей истории чужим разумом — разумом роботов — и к 2050 году будут признаны их равные с человеком права<sup>12</sup>.

Исследователь ИИ Б. Уитби выделяет следующие подходы в создании «морали роботов»<sup>13</sup>:

1) отрицание этических аспектов ИИ — таит в себе опасность уклонения ученых от моральной ответственности за результаты своих изобретений;

2) релятивизм — необходимо решать моральные проблемы ИИ по мере их возникновения.

---

<sup>11</sup> 1. Робот не может причинить вреда человеку или своим бездействием допустить, чтобы человеку был причинен вред.

2. Робот должен выполнять приказы человека, кроме приказов, противоречащих Первому закону.

3. Робот должен заботиться о своей безопасности, если это не противоречит Первому и Второму законам.

Рассказ «Хоровод» (1942). Позже был добавлен Нулевой закон: Робот не может нанести вред человечеству или своим бездействием допустить, чтобы человечеству был причинен вред.

<sup>12</sup> См.: [www.euron.org](http://www.euron.org)

<sup>13</sup> См.: *Whitby B. Artificial Intelligence: A Handbook of Professionalism.* — Chester Horwood, NY etc.: Wiley, 1988.

3) интуитивизм — отношения с ИИ надо строить на основе моральной интуиции;

4) карбонизм (от слова «углерод») — только человеческие существа и животные могут выступать в качестве моральных субъектов и обладать моральными обязанностями;

5) «двойная мораль» — отношение к роботам как к низшим в моральном отношении;

6) «освобождение» роботов — предоставление им всей полноты моральных прав;

7) мораль роботов должна быть прямым продолжением морали человека и животных.

Таким образом, в сферу сознательного этического регулирования попадают две разные ситуации. В первом случае человек добровольно вырабатывает нормы взаимодействия с порожденной им самой реальностью и берет на себя ответственность за нее. Во втором случае этические пресуппозиции проецируются на неизвестную реальность с целью гармонизировать отношения зависимости. В связи с этим основной проблемой становятся «другое сознание» и мотивация роботов. Означает ли это, что роботы будут обладать сознанием или аналогичным человеческому интеллектуальным опытом? Как отметил один из разработчиков ИИ, «если искусственное сознание зависимо от нас или даже просто похоже на наше, значит, это уже не искусственное сознание, а всего лишь наше отражение или дрессированная нами программа»<sup>14</sup>.

Проблема «другого сознания» (Д. Уиздом, А. Плантинга, Р. Суинберн) в рамках аналитической традиции разрешалась парадоксом: мы принуждены, не имея достаточных доказательств, верить в то, что другие люди обладают сознанием, сходным с нашим.

Поэтому корректно судить о взаимодействии с ИИ можно по правилу «черного ящика»: вход — выход, или команда/программа — результат/действие. Однако что происходит в промежутке, неизвестно. Что является необходимым и достаточным свойством сознания? Исследователи европейского междисциплинарного проекта «Когнитивные системы, взаимодействие и робототехника»<sup>15</sup> полагают, что современная

<sup>14</sup> См.: <http://www.ni.iont.ru/NI06/WS/Redko.pdf>

<sup>15</sup> См.: <http://cordis.europa.eu/ist/cognition/index.html>

когнитология обогатилась в результате успехов в области искусственного интеллекта и нейропротезирования. Робототехника, по их мнению, — третий компонент, наряду с естествознанием и информатикой, способный расширить знания человека о границах понимания, выявить новые цели познания. К примеру, любая попытка научить робота распознавать образы, считывать символы, улавливать многоканальную информацию, строить самостоятельную стратегию передвижения, дает много нового в понимании человеческого восприятия и поведения.

С точки зрения замещения человеческого разума электронные системы ориентированы на скорость и объем обрабатываемой информации, они пока лишены таких характеристик, как самоотрицание и переживание экзистенциального одиночества. Однако благодаря возникновению единого коммуникативного пространства появились новые формы коллективного разума — глобальные распределенные лаборатории, использующие персональные компьютеры частных владельцев для обработки данных научных лабораторий. Это необходимый шаг в объединении усилий, так как ни одно государство не имеет столь мощных вычислительных ресурсов, — и одновременно это возможность доступа массы ученых к новейшей информации. Это реальная форма самоорганизации сознания в планетарном масштабе.

Технологии замещения изменили также представления о личности. С появлением электронной подписи, с использованием паролей и псевдонимов в сетевом и деловом общении изменилась роль телесности как неотъемлемой индивидуальной компоненты. Виртуальные заочные или анонимные контакты сводят агентов к набору символов, означающих личность. Слово и дело электронной личности — на экране компьютера, сфера взаимодействия — клавиатура, а мышка — субститут руки. Мышление тела переходит в мышление техники<sup>16</sup>. При сужении телесных контактов виртуальные практически бесконечны. Электронное тело простирается в пространстве и времени за границы существования реальной личности (например, высказывания пятилетней давности воспринимаются как сегодняшние и проецируются на личность).

<sup>16</sup> См.: Нанси Ж. Л. *Corpus*. — М., 1999.



Иконическое существование и восприятие в е-пространстве замещают традиционные в предшествующих культурах способы идентификации. Например, раньше телесные навыки, быстрота реакции, обаяние и красота определяли жизнь и статус человека. Бесплотность, бесполость и внезаочность е-личности по-новому ставит вопрос: что принадлежит Я? Имя, память, язык опосредованы техникой; интерсубъективность достигается в результате технологической практики (а не эстетической, например); происходит виртуальное замещение практически всех форм социального действия (исповеди, свадьбы, выборов, переписки, личного дневника, купли-продажи, обучения, публичной дискуссии). Нет четкого выделения субъекта и объекта информационной среды. Человек рассматривается в качестве носителя «внешней рациональности», то есть применяет средства мышления, обладающие убедительностью для окружающего информационного пространства, а не для него самого<sup>17</sup>.

Таким образом, складывается когнитивная ситуация, когда в цифровом пространстве действуют цифровые идентичности, а любая практика опосредована технологически. Например, биологическое и цифровое бессмертие, достижимое при помощи криогенных технологий и при создании е-дублеров (так называемых кластерных личностей), то есть при переносе личностной информации в память компьютера. Потенциальное бессмертие как субститут смерти действительно меняет картину мира. Идеальное и реальное замещение конечных личностных целей бесконечностью открывает иные цивилизационные перспективы. Их разработкой занимаются Hi-Hume технологии — по аналогии с Hi-Tech технологиями, — синтез информационных и биотехнологий, когда методы программирования используются для описания человека и возможностей его самоконструирования.

Поддержание баланса технологий становится политическим приоритетом, а успех управления на всех уровнях определяется проективными стратегиями, предвидением возможных перемен техносферы. Собственно техносфера перестала быть ограниченным сегментом социокультурного простран-

---

<sup>17</sup> См.: Юдин Е. Г. О человеке, его природе и его будущем // Вопросы философии. — 2004. — № 2. — С. 16—28.

ства, а определяет формы жизни и познания, ценности и цели развития. Технологии превращаются в технологии жизни (М. Кастельс), замещают дотехнологические сферы опыта.

Итак, ЗТ представляют собой форму развития техноцентричной цивилизации. Использование информационных и биотехнологий стало фактором эволюции человека и общества. Следствиями развития ЗТ являются:

— появление новых концептуальных границ познания и деятельности;

— изменение этических ориентиров развития; сам фактор замещения становится агентом морального действия и приобретает этический смысл;

— новые формы самоопределения человека по отношению к собственной телесности, жизни и смерти;

— взаимодействие с искусственным интеллектом;

— возникновение глобальных сетевых механизмов самоорганизации;

— изменение форм власти и социальной политики.

---

Л. А. ЦЫРЕНОВА,  
кандидат философских наук

## ВОЗМОЖНА ЛИ УНИВЕРСАЛЬНАЯ ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА?

**Э**КОЛОГИЧЕСКАЯ этика — относительно новая философская дисциплина, предметом которой являются исследование нравственных отношений человека с окружающим природным миром и сопутствующее ему философское обоснование ценности и морального статуса природы. В более широком значении экологическая этика — философская и идеологическая платформа не довольствующегося лишь академическими рамками альтернативного движения, широко распространившегося в последней трети XX века и провозгласившего необходимость нового экологического сознания, исключаящего инструментальное, потребительское отношение к природе.

Как дисциплина и как область философских исследований экологическая этика — вполне сложившаяся структура, но как новая нормативная этика взаимоотношений с природным миром, она находится лишь в процессе своего формирования, и неизвестно, завершим ли этот процесс в ближайшем будущем. По словам видного теоретика экологической этики, стоявшего у ее истоков, Холмса Ролстона III, «топография» этой области почти неизвестна. «Чтобы пройти через нее, требуется и смелость, и осторожность от сообщества ученых-естественников и этиков, которые вместе составят “карту” экосистемы и заложат основы этики»<sup>1</sup>. Слова эти были сказаны в 1974 году, но и сейчас, по прошествии тридцати с лишним лет вряд ли можно говорить о единстве в рядах разработчиков новой морали. Возникшие в 70-е годы расхождения

---

<sup>1</sup> Ролстон III Х. Существует ли экологическая этика? // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. — М., 1990. — С. 287.

между антропоцентристами и биоцентристами, монистами и плюралистами, «реалистами» и «фундаменталистами», реформистами и радикалами как в теории, так и в экологическом движении сохраняют свое значение и по сей день.

Важной составляющей экологической этики является обоснование ее метафизических оснований, благодаря которым она не только приобрела бы статус самостоятельной области философского знания, но могла бы также служить теоретической базой для решения экологических проблем. Ни у кого не вызывает сомнений то, что такой базой должна явиться всеобъемлющая теория ценностей, охватывающая не только человеческий, но и природный мир. Если экологические проблемы коренятся в мировоззренческих и ценностных постулатах Запада, то необходимо создать новую аксиологию, радикально отличающуюся от прежней, или позаимствовать уже имеющуюся в других культурах — в тех, которые придают духовную самоценность всему, что существует в природе. Однако вопрос о том, какие именно воззрения могут послужить здесь отправным пунктом и как далеко мы можем зайти в своих практических действиях, желая изменить ситуацию к лучшему, и сегодня остается самым острым.

При всем разнообразии подходов и концепций в экологической этике можно выделить две основные позиции, касающиеся источников новой аксиологии. Первую позицию можно обозначить как *реформистскую*, поскольку придерживающиеся ее исследователи, хотя и дистанцируются от антропоцентризма, нашедшего свое яркое воплощение в традиционных этических теориях Запада, тем не менее рассматривают моральные принципы некоторых из них как вполне приемлемые для новой теории. Например, Питер Сингер предлагает использовать утилитаристский принцип пользы, понимаемый как удовольствие в отсутствие страдания, попросту расширяя сферу применения этого принципа, то есть распространяя его на всех чувствующих существ<sup>2</sup>. Другие приверженцы традиционных моральных принципов, справедливо замечая, что животные, или чувствующие существа, составляют лишь часть природной среды, считают необходимым включать в природ-

<sup>2</sup> См.: *Singer P. Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals.* — New York: Avon, 1975.

ное сообщество существ, подпадающих под моральные нормы, растения и другие нечувствующие организмы. По мнению Кеннета Е. Гудпастера, все они имеют собственные цели и предназначение — расти, процветать, воспроизводиться, — цели, которые могут как реализовываться, так и сдерживаться<sup>3</sup>. Такое распространение традиционных этических принципов на все индивидуальные природные сущности получило название биоцентризма («хорошо все, что делается для блага отдельной жизни»).

Некоторые авторы идут еще дальше, расширяя сферу заботы о благополучии природных индивидов посредством включения в нее любых многоклеточных организмов, независимо от того, осознают эти организмы свои собственные интересы и цели или нет. Так, Пол Тэйлор доказывает, что *каждое* индивидуальное живое существо в природе — неважно, является ли оно животным, растением или микроорганизмом, — представляет собой «телеологический центр жизни». Исходя из этого принципа, он развивает «этику уважения к природе», которая также может рассматриваться как биоцентристский вариант деонтологической этики, распространяющей кантовский ригоризм на всю природу. Следуя Канту, Тэйлор утверждает, что понимание любого живого существа в природе как цели самой по себе служит основанием для приписывания ему «внутренней», или «присущей», ценности, независимой от человеческих интересов. Из этого вытекает наш моральный долг сохранять природу и заботиться о благе всех природных индивидов. И, таким образом, любое наше действие, которое основывается на трактовке живых существ только как средств, демонстрирующее неуважительное к ним отношение, является моральным злом<sup>4</sup>.

Биоцентризм, развиваемый на основе традиционных этических теорий находит свое продолжение в этике экологической ответственности Робина Атфилда, противопоставляющего эгалитаризму Тэйлора иерархический взгляд на внутреннюю ценность природных индивидов. С точки зрения

<sup>3</sup> См.: Goodpaster K. E. On Being Morally Considerable // Journal of Philosophy. — 1978. — No 75. — P. 308—325.

<sup>4</sup> См.: Taylor P. Respect for Nature. — Princeton: Princeton University Press, 1986.

Атфилда, хотя мы и должны приписывать внутреннюю ценность всем живым существам, некоторые из них (например, личности) обладают большей внутренней ценностью, чем другие. Следовательно, экологическая этика должна принимать это во внимание и стремиться к балансу многих конфликтующих друг с другом интересов и целей различных живых существ<sup>5</sup>.

Заметим, что и теория прав животных, и биоцентризм являются различными версиями индивидуализма, не учитывающего такие экологические целостности, как виды, популяции, биотические сообщества и экосистемы. Ни одна из таких целостностей не является «чувствующим существом», «субъектом-жизни» или «телеологическим-центром-жизни», но тем не менее их сохранность — основной предмет экологической заботы многих теоретиков и активистов экологического движения. Очень часто цели и задачи защитников прав животных вступают в противоречие с взглядами экологических философов, отстаивающих необходимость охранных мер по отношению к дикой природе в целом, что может вести к конфликтным ситуациям в экологической практике. Например, сохранение целостности экосистемы может потребовать выбраковки отдельных особей диких животных или определенных популяций, которые угрожают разрушить хрупкую естественную среду.

Критикуя индивидуалистический подход в целом за его неспособность принимать во внимание экологические системы, Дж. Бэрд Калликот в целом ряде работ обосновывает преимущества *холизма* перед индивидуализмом. Отправным пунктом экологической этики Калликот считает развитие и рациональное обоснование идеи, высказанной биологом Олдо Леопольдом в очерке «Этика Земли» (1949). Согласно Леопольду, «вещь является правильной, когда она имеет тенденцию сохранять целостность, стабильность и красоту биотического сообщества. Она является неправильной, когда имеет противоположную тенденцию»<sup>6</sup>. Отталкиваясь от этой идеи

---

<sup>5</sup> См.: *Atfield R. A Theory of Value and Obligation.* — London: Croom Helm, 1987. См. также более современную версию этого взгляда у Дж. Варнера: *In Nature's Interest? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics.* — Oxford: Oxford University Press, 1998.

<sup>6</sup> *Леопольд О. Календарь песчаного графства.* — М., 1983. — С. 221.

как высшего деонтологического принципа, Калликот доказывает, что действительной внутренней ценностью обладает не отдельный индивид, но биотическое сообщество всей Земли, в то время как ценность составляющих его членов зависит от их вклада в «целостность, стабильность и красоту» более широкой общности. Таким образом, биоцентризму противопоставляется экоцентризм («хорошо все, что делается для блага экосистемы»). Непосредственным выводом этой теории для экологической практики является нравственная норма, согласно которой любой индивидуальный член биотического сообщества должен быть принесен в жертву, если это требуется для блага целого<sup>7</sup>. Однако если быть последовательным, то холистическая экологическая этика должна требовать соблюдения данного принципа не только в отношении любого члена природных экосистем, но также и в отношении человека, поскольку он трактуется как «гражданин сообщества Земли». И если мы принимаем нормативную этику целостности, основанную на долге, то должны быть готовы к равным с природой условиям и обязательствам. Не удивительно, что мизантропия, вытекающая из концепции Калликота, вызвала бурную критическую реакцию. Том Риган, в частности, обвинил калликотовский холизм, не принимающий во внимание права индивидов, как «экологический фашизм»<sup>8</sup>. Под давлением подобных обвинений Калликот позже был вынужден пересмотреть свои взгляды, признавая необходимость приписывания внутренней ценности не только целому, но и его частям. Несмотря на это, его первоначальная позиция послужила причиной не прекращающихся в течение всего этого времени дискуссий по поводу метаэтических и метафизических оснований «этики Земли» и ее исторических источников.

Неразрешимые теоретические противоречия и дискуссионные проблемы, порожденные конкурирующими между собой индивидуалистическими и холистическими принципами в экологической этике, побуждают сторонников реформистского подхода искать другие способы обоснования нашего мо-

<sup>7</sup> См.: *Callicot J. B. Animal Liberation: A Triangular Affair // In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy.* — Albany: SUNY Press, 1989. — P. 15—38.

<sup>8</sup> *Regan T. The Case for Animal Rights.* — London: Routledge & Kegan Paul, 1983. — P. 362.

рального долга перед природой. Одной из таких попыток является работа Эндрю Бреннана о моральном статусе природных объектов<sup>9</sup>, который он связывает с их независимым от человека существованием. Индивидуальные природные сущности, — являются ли они чувствующими, живыми существами или нет, индивидами или системами, — не были созданы кем-то ради осуществления какой-либо цели и, следовательно, лишены какого-то «внутреннего назначения», или функции. Поэтому наделение природных объектов инструментальной ценностью не имеет под собой никаких объективных оснований и не может рассматриваться иначе, как человеческий произвол. В свете этого подхода Эрик Кац<sup>10</sup> предлагает считать, что всякая природная сущность обладает самоценностью в силу своей онтологической независимости от человеческих интересов, целей, деятельности. Желая придать данной аргументации окончательную форму, Роберт Элиот<sup>11</sup> утверждает, что уже сама по себе природность (естественность) есть такое качество или достоинство, обладание которым изначально наделяет все природные вещи внутренней ценностью. Даже сторонники традиционных этических принципов, готовые поступаться природностью как источником внутренней ценности и искать ее основания в чем-то другом, должны реально осознавать, что истощение естественности, сокращение участков дикой природы на Земле в результате человеческой экспансии не могут быть компенсированы никакими другими внутренними ценностями, какими бы значимыми они нам не представлялись.

Идея естественности — еще одна важная тема экологической этики в деле обоснования внутренней ценности природы. Однако здесь настоятельно требуется определение самого понятия «природное», в которое разные авторы вкладывают различный смысл, из-за чего нередко возникает метафизическая путаница. В одних случаях это понятие противопоставляется культуре, «искусственному» и означает природу в первоизданном виде — дикую природу. В других — под при-

<sup>9</sup> См.: Brennan A. The Moral Standing of Natural Objects // *Environmental Ethics*. — 1984. — No 6. — P. 35—56.

<sup>10</sup> См.: Katz E. *Nature as Subject*. — New York: Rowman and Littlefield, 1997.

<sup>11</sup> См.: Elliot R. *Faking Nature*. — London: Routledge, 1997.



родой понимаются участки дикой природы, прежде деградировавшие в результате человеческой деятельности, но восстановленные человеком. В данном случае — это природа, согласующаяся с людским управлением. По мнению, Калликота<sup>12</sup>, концепция дикой природы изначально ошибочна, поскольку метафизически разделяет человека и природу, не принимая во внимание тот факт, что дикая природа подвергалась изменениям уже аборигенными народами задолго до появления цивилизации. Антропогенные перемены в экосистемах так же природны, с его точки зрения, как и любые другие перемены. Если мы будем наделять ценностью дикую природу, противопоставляя ее человеку, то этим мы только будем способствовать разрыву между ними, возвращаясь к такому ее пониманию, которое было присуще платонизму, христианской теологии и картезианству. Благодаря этим трем духовным источникам в Новое время рождается оппозиция природного и человеческого, в которой природа предстает как некое интегральное понятие, охватывающее собою все — стихийное, могущественное, враждебное, — что лежит за пределами человеческого мира, окружает его и противостоит ему как предмет познания и объект практического освоения и обуздания. Занимаемая Калликотом позиция эгоцентризма требует преодоления отчуждения между человеком и природой, что в леопольдовской «этике Земли» было выражено в идее человека «как гражданина сообщества Земли». Но, по Калликоту, интеграция человеческого мира в биотическое сообщество означает не растворение культуры в природе, а сознательное, основанное на научном подходе управление природой, преследующее сохранение ее целостности. Он убежден в том, что такое управление диктуется потребностью в рациональном развитии и не только возможно, но и неизбежно является «улучшением» природы.

На это есть что возразить защитникам особого статуса дикой природы, подчеркивающим важное значение самой ее идеи. Например, Х. Ролстон III<sup>13</sup> справедливо замечает, что

---

<sup>12</sup> См.: *Callicott J. B. The Wilderness Idea Revisited: The Sustainable Development Alternative // The Environmental Professional. — 1991. — Vol. 13. — P. 235—247.*

<sup>13</sup> См.: *Rolston III H. 'Ethical Responsibilities toward Wildlife // Journal of the American Veterinary Medical Association. — 1992. — Vol. 200. — P. 618—622.*

потребность в рациональном развитии не умаляет потребности в дикой природе. «Улучшенная» же людьми природа вообще реальной природой уже не является. Ценности, присутствующие дикой природе, в силу логического и эмпирического противоречия не могут быть «улучшены» сознательным человеческим управлением, потому что управление — это понятие, несовместимое с дикой природой. Ролстон определяет «природное» как результат спонтанного эволюционного процесса, к которому животные адаптируются как к готовому продукту путем естественного отбора, вписываясь в свои ниши. Культура же — постэволюционная фаза планетарного развития, самой своей сутью прерывающая эволюционные процессы. Контрасты между природой и культурой не всегда были такими выраженными как сейчас. Индейцы Северной Америки вмешивались в природу, но от этого она не перестала быть дикой в чистом смысле и не утратила способности к самовосстановлению. Вопрос о вмешательстве в дикую природу, осуществляемом аборигенами и современной цивилизацией, — это вопрос о степени вмешательства, способного качественно изменить природную среду. И в этом смысле управляемая дикая природа концептуально так же невозможна, как и дикая жизнь в зоопарке, хотя это не снимает с нас обязанности строить такую культуру, которая бы гармонично вписывалась в продолжающиеся экологические процессы. Э. Кац также со своей стороны отмечает, что восстановленная природа в действительности представляет собой всего лишь артефакт, задуманный и созданный для достижения человеческих целей. Такая природа, убежден он, обладает лишь инструментальной ценностью.

В дискуссиях о природе и статусе «природного» своеобразной попыткой синтеза биоцентризма и эоцентризма выглядит этика дикой природы Линды Грэм<sup>14</sup>, которая является скорее своеобразным религиозным призывом, нежели философской теорией. Ее основная заповедь — требование невмешательства в дикую природу и благоговейное почитание ее как священного пространства, в котором равное значение и ценность имеют не только экосистемы, виды, популяции, но

---

<sup>14</sup> См.: Грэм Л. Дикая природа как священное пространство. — Киев: Кисвский эколого-культурный центр, 1999.

и отдельные живые существа, а также скалы, дюны, холмы и т. п. Моральные принципы, предписываемые этой этикой, направлены на сохранение как можно больших участков дикой природы как автономных и свободных, независимых от управления и контроля со стороны человека. Причинение природе вреда, в том числе и навязывание ей рационального управления Грэбэр квалифицирует как грех.

Вместе с тем отсутствие единого толкования и неопределенность ключевого понятия «природного» оставляет нерешенным вопрос о человеческом участии в сохранении дикой природы. Не потребуется ли здесь вся наша технологическая мощь, чтобы сохранять то, что не в нашей власти. Не обернется ли само невмешательство на деле экологическим управлением в планетарном масштабе, неизменно порождая сомнение в том, в какой степени национальные парки и участки дикой природы свободны от нашего контроля. Как кажется, важным посланием этих дискуссий является мысль о том, что, даже если экологическое управление возможно, будет лучше, если мы оставим природу в покое и будем уважать приоритет природного целого.

Однако здесь таится еще одна трудноразрешимая проблема, касающаяся уже не природы, а самих людей. Важное значение и ценность дикой природы для человеческой психики и здоровья в целом признают многие экологические философы. Человек не может ощущать себя полноценным в искусственно созданном им мире ни физически, ни психически, духовно. Природа — не только источник необходимых для существования человека средств, но и источник наших эмоций, чувств, ценностных ориентаций. «Уберите орлов с неба, и вы ощутите духовную потерю», — говорит Ролстон. Кроме того, биогуманистическая гипотеза, выдвинутая рядом биологов, генетиков и этологов, раскрывает нам генетическую и эволюционную основу нашей связи с природой. Коротко ее суть можно выразить словами ботаника Хью Илтиса, доказывающего, что «потребность в природе, ее разнообразии и красоте так же как, как и потребность в любви, имеет генетическую основу. Мы не можем исключить природу из нашей жизни, потому что не можем изменить наши гены. Лучшая среда обитания для человека — та, где человеческий организм может иметь максимальное количество контактов с тем типом природного

окружения, из которого он развился и на который он был генетически запрограммирован, не принося в жертву основные достижения цивилизации. Всякое биологическое приспособление, будь то человеческое тело, ухо, глаз, мозг и даже наша душа, для своего правильного функционирования требует доступа к среде, по крайней мере, подобной той, в которой эти приспособления эволюционировали в результате естественного отбора на протяжении 100 миллионов лет»<sup>15</sup>.

Иными словами, мы генетически «запрограммированы» на природу, обеспечивающую нам такую среду обитания, в которой сложились наши гены, а значит, оформились психические и когнитивные способности. Деградация или отчуждение природной среды лишает нас возможности полного самоосуществления, или, если использовать живой образ Пола Шепарда, является «ампутацией человека».

Вместе с тем человеческая потребность в переживании опыта общения с дикой природой неизбежно вступает в противоречие с требованием оградить дикую природу от вторжения человека, порождая не только этические, но и социальные проблемы. Ролстон, например, особо ценит философские размышления о значении «рекреации»; даруемой в процессе переживания дикой природы, *на лоне природы*. Однако следует заметить, что образ жизни не только философов — ценителей созерцательной деятельности в природной обстановке, но и людей, испытывающих страсть к альпинизму, рафтингу, выездам на природу, медитациям в сосновом бору или березовой роще, требует довольно высоких стандартов жизни, далеких от мечтаний подавляющего большинства людей в мире. Хью Стреттон<sup>16</sup> называет таких экологических философов, которые «движимы любовью к диким местам», «аристократами природы». Массовый доступ к заповедным местам грозит разрушить самые ценности, так почитаемые стреттоновскими «аристократами». Более того, защитники дикой природы иногда прямо указывают на высокую численность населения в развивающихся странах как ключевую проблему,

<sup>15</sup> *Ilitis H.* To the Taxonomist and the Ecologist: Whose Fight is the Preservation of Nature // *Bio-Science*. — 1967. — Vol. 17. — P. 887.

<sup>16</sup> См.: *Stretton H.* Capitalism, Socialism and the Environment. — Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

лежащую в основании экологического кризиса. Ролстону, в частности, принадлежит высказывание о людях как своеобразной раковой опухоли планеты. Это сравнение призвано оправдать взгляд, согласно которому сохранение природы при некоторых обстоятельствах должно иметь больший приоритет, чем интересы людей, «пожирающих» природу, словно рак.

Если требование сохранить дикую природу как заповедные участки нашей планеты выглядит как дискриминация человека вообще, то требование ограничить массовый доступ к ней — как нарушение прав и свобод личности, столь ценных в либеральных демократиях. Возможна ли демократизация подобного элитизма? Осуществимы ли равные права для всех людей в потреблении живительных источников природы? На эти вопросы отсутствуют удовлетворительные и убедительные ответы.

Очевидно, что проблемы, которые пытается решить экологическая этика, имеют не только метаэтическую или метафизическую природу. Многие экологические философы указывают на непосредственную связь между разрушением природной среды, неравенством в потреблении ресурсов, бедностью и глобальным экономическим порядком. Осознание этой связи и беспомощность современной западной этики и мировоззрения в целом перед лицом насущных экологических проблем породила в экологическом движении другой — *радикально-революционный* — подход, выразившийся в поисках неантропоцентрических аксиологических оснований экологической этики *вне* западной традиции мысли. По мысли Х. Юнга, если воинствующая этическая традиция Запада хоть сколько-нибудь повинна в экологическом кризисе, то наилучшим выходом из сложившейся ситуации будет ее полная и радикальная замена совершенно новым мировоззрением, способным противопоставить западным ценностям иной способ мышления и бытия в природном мире<sup>17</sup>. Отличительной особенностью этого подхода является то, что его сторонники не ограничиваются только рамками идеологической оппозиции, но заявляют о себе во множестве проектов немедленного

<sup>17</sup> См.: Jung, H. Y. Ecology, Zen, and Western Religious Thought // Christian Century. — 1972. — Vol. 88. — P. 1153—1163.

переустройства мира, противостоящих современному проекту мирового конструирования и модернизации.

«Нет времени на раздумья!» — так, по мнению радикальных защитников природы, «формулируется один из центральных императивов нашего времени. В наиболее отчетливой форме эта оппозиция была озвучена Эдвардом Голдсмитом, редактором влиятельного британского журнала «The Ecologist»: «этика бесконечной экспансии техносферы является в действительности не более чем этикой разрушения биосферы»<sup>18</sup>. Проект трансформации и экспансии техносферы основывается на том, что Голдсмит называет «мировым взглядом модернизма», «великим заблуждением», выдвигающим на первый план значение природы как источника экономического процветания, становящегося продуктивным благодаря науке, технике и промышленности, в ущерб культурному развитию человечества. Великое заблуждение ведет к созданию технически суррогатного мира, расходящегося с человеческой природой и истинными человеческими потребностями: «Поскольку экономическое развитие продолжается, человек осужден жить в мире, к которому он менее всего приспособлен биологически, социально, экологически и когнитивно, а также эстетически и духовно»<sup>19</sup>. Однако, согласно Голдсмиту, мы как вид вновь можем приспособиться и осуществить предназначенную нам природой роль в иерархии матери-земли Геи (Лавлок) как обычные члены сообщества жизни. Наши истинные интересы едины с интересами Геи. Игнорирование этой вечной истины является фундаментальным пороком мирового взгляда модернизма. Чтобы вернуться на Путь гражданства Земли, мы должны снова — это его радикальное требование — начать жить как туземцы в эндемическом обществе. К сожалению, описывая новый мир, Голдсмит ничего не говорит о том, как нам уничтожить техносферу и расселить по общинам более чем шесть миллиардов человек.

Пересечение этических споров, политических дебатов и правовых дискуссий об окружающей среде и замешательство по поводу вопроса о том, должна ли экологическая этика ба-

---

<sup>18</sup> Goldsmith E. Toward a Biospheric Ethic // The Ecologist. — 1989. — Vol. 19. — No 2. — P. 74.

<sup>19</sup> Ibid. — P. 183.

зироваться на прочном фундаменте традиционных западных этических теорий или быть чем-то совершенно новым, нашло свое отражение в широком социальном и политическом движении. Возникновение экологических, или «зеленых», партий в Европе в 1980-х сопровождалось столкновением взглядов так называемых «реалистов», стоявших за экологические реформы и сотрудничество с бизнесом и властью, и «фундаменталистов», выступавших за радикальные перемены и установление обязательных новых приоритетов, даже если для их реализации понадобилось бы уничтожить капитализм и либеральную демократию. Теоретической подоплекой этих разногласий послужило различие «поверхностного» и «глубинного» экологического движения, введенного в начале 1970-х норвежским философом Арне Нейсом<sup>20</sup>. «Поверхностное экологическое движение» представляет собой борьбу против загрязнений и истощения природных ресурсов, и его главная цель в том, чтобы поддерживать здоровье и благополучие людей в развитых странах посредством значительного уменьшения загрязнений и уровня потребления природных ресурсов. Это движение рассматривает экологический кризис главным образом как техническую или юридическую проблему, требующую для своего разрешения применения более чистой и эффективной технологии, усовершенствованных средств управления и установления соответствующих правил. Но глубина экологического кризиса такова, что вынуждает нас прежде всего произвести глубокие изменения в самом образе нашей жизни. «Глубинное экологическое движение», в противоположность «поверхностному», поддерживает «биосферный эгалитаризм», существенной чертой которого является признание равной ценности и равных прав всех живых существ, независимо от их пригодности для человеческих целей.

Знаменитая экологическая платформа Нейса и его сподвижника Джорджа Сешенса гораздо менее выразительно говорит об экологической альтернативе дальнейшему разьедаванию земной поверхности техносферой. Но она предусматривает изменения в политике, которые «повлияют на базовые экономические, технологические и идеологические структуры.

---

<sup>20</sup> См.: Naess A. *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. — Cambridge, 1989.

Результатом этого процесса явится глубоко отличное от настоящего состояние дел». Первые пять шагов этой платформы<sup>21</sup>, несмотря на их намеренную неясность, очевидно, предполагают, что эти глубокие изменения перевернули бы тенденцию к дальнейшей модернизации, индустриализации и урбанизации. Требование «существенного» снижения численности населения не столько выражает фундаментальную оппозицию дальнейшей экспансии техносферы, сколько является своеобразным призывом к сокращению человечества и его материальной культуры. Последователь Арне Нейса и один из отцов-основателей движения глубинной экологии Билл Дивал более реалистичен, чем Голдсмит, предостерегая от чрезмерно радикальных предложений: «Пусть у нас не будет заблуждений относительно нашей ситуации. Чрезмерная численность населения неизбежно обусловлена тем, что большая часть людей живет в крупных городах»<sup>22</sup>.

Основная забота глубинной экологии — защита природы от эксцессивного вмешательства в нее человека, сознательное воссоединение человека с природой. Это предполагает радикальную критику антропоцентризма и нацелено против одного из самых важных понятий западной философии и культуры — понятия эгоистической самости. Нейс подчеркивает, что глубина переживаемого нами экологического кризиса вынуждает нас произвести глубокие изменения в *самом нашем сознании*. Для этого мы должны отвергнуть образ «чело-

---

<sup>21</sup> «1. Процветание человека и всех других форм жизни на Земле имеет внутреннюю ценность. Ценность нечеловеческих форм жизни не зависит от той пользы, которую они могут приносить в соответствии с узкочеловеческими целями.

2. Богатство и разнообразие форм жизни ценны сами и по себе и участвуют в процветании как человеческой, так и нечеловеческих форм жизни на Земле.

3. Люди не имеют никакого права истощать это богатство и разнообразие, они должны удовлетворять лишь свои жизненно важные потребности.

4. Существующее ныне вмешательство человека в окружающую среду чрезмерно, и ситуация стремительно ухудшается.

5. Процветание человека и культуры вполне совместимы с существенным снижением численности населения. Такого снижения требует процветание нечеловеческих форм жизни» (*Naess A. Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy.* — P. 29).

<sup>22</sup> *Devall B. Simple in Means, Rich in Ends: Practising Deep Ecology.* — London, 1990. — P. 51.



века-в-окружающей-среде», заменив его «связным всеобъемлющим образом», в котором все природные организмы предстанут как «узлы в области внутренних связей». Нейс определяет «внутреннюю связь» как отношение, «свойственное базовым конституциям вещей», без которого «вещи перестают быть теми же самыми вещами». Отсюда следует, что в основание наших отношений с окружающей средой ложится представление об имманентной связи всего со всем. Организмы лишаются своей обособленности друг от друга и предстают не в качестве атомарных индивидов, но в качестве точек пересечения или узловых пунктов в сети экологических взаимоотношений.

Эти отношения оказываются решающими для идентичности любой экосистемы, включая человека, ибо наша связь с природой важна для нашего бытия теми, кем мы являемся. Мы вынуждены констатировать нашу отчужденность и оторванность от нечеловеческого мира. Но мы можем осознать свою тесную связь с природой и преодолеть существующую дистанцию через расширение и углубление нашего я (самости) до таких пределов, которые включали бы в себя всю природу.

В самых общих чертах можно определить философию Нейса как «этику самореализации», выводящую нас за пределы человеческой морали и ведущую к переживанию сопричастности человека, его идентичности окружающему миру. «Самореализация» — это воссоединение человека и природы. Человек как индивид, как существо, обособленное в своем повседневном опыте от мира и других индивидов, озабоченное собственными узкими интересами предстает лишь как самость, маленькое я, не осознающее своей идентичности с природой. Зрелое человеческое существо преодолевает ограниченность этого индивидуального я. Самореализация такого человека является идентификацией со всем нечеловеческим миром и одновременно реализацией самого широкого и глубокого из всех возможных смыслов Я, которое оказывается подобным индуистскому Атману — реальному Я, скрытому в человеке, всех существах мира, в Боге.

Расширение узкой эгоистической самости, открытие в себе экологического Я рассматриваются глубинными экологами как ключ к преодолению массовых несчастий, фрагментации индивидуальной жизни, отчуждения и экологического

кризиса. Однако Нейсу не удалось дать убедительный ответ на вопрос, поставленный его критиками (Рид, Силвен, Беннет и др.): Что на практике должно означать равноправие, вытекающее из «биосферного эгалитаризма»? Предполагает ли оно наличие какой-либо иерархии прав и ценностей? Возможно ли здесь признание каких-либо приоритетов, не позволяющих приравнивать убийство муравья или борьбу с болезнетворными вирусами к уничтожению особей редких видов животных? Некоторые критики увидели в метафизических положениях «биосферного эгалитаризма» — о праве дикой природы на существование и процветание, о внутренней ценности всех населяющих ее существ — некритическую экстраполяцию на природу понятий, имеющих смысл лишь в пределах человеческого мира. С этой точки зрения, «биосферный эгалитаризм» — не более чем расширенная версия утилитаризма, распространенная на все природные вещи и природную среду, оставляющая его основной принцип — о равных правах — неопределенным.

Особой критики глубинные экологи удостоились со стороны экофеминизма, претендующего на самостоятельную роль в экологической этике. Теория «расширяющегося Я», по мнению некоторых ведущих теоретиков феминизма (Пламвуд, Уоррен), в действительности представляет собой замаскированную форму мужского эгоизма, неспособного отнестись к природе с должным уважением как к истинно «Другому», Иному, независимому от человеческих (мужских) интересов и благополучия.

В середине 1970-х годов в феминистских теориях к критике угнетения женщин добавляется проблема доминирующей роли в западной культуре патриархального образа мышления, в котором экофеминистки видят источник широко распространенного притеснения не только женщин, но также цветного населения, животных и природы.

Пожалуй, наиболее ясное изложение сути экофеминизма в виде неких минимальных условий, при которых можно говорить о его отличительных чертах, обнаруживается у Карен Уоррен<sup>23</sup>. Первое из четырех условий — фундаментальная

<sup>23</sup> См.: *Warren Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections // Environmental Ethics.* — 1987. — No 9. — P. 4f.

гипотеза экофеминизма: разрушительная эксплуатация природы и угнетение женщины глубоко связаны друг с другом. Вторым условием является неременное осознание этой связи для понимания природы эксплуатации как окружающей среды, так и женщины. Третье и четвертое условия: феминистские теория и практика должны включать в свое рассмотрение экологическую перспективу, и, в свою очередь, экологический кризис требует феминистской перспективы. Наиболее отличительной чертой всех экофеминистских теорий является историческая и концептуальная критика патриархии и патриархального мышления. Здесь представляет интерес то, что критика патриархии идет гораздо дальше, чем критика современного общества и мышления. Современность — это лишь кульминация процесса патриархализации, происходившего на протяжении многих тысяч лет.

Уоррен и другие представительницы экофеминизма (Чинней, Пламвуд) подчеркивают, что мужское (андроцентричное) и человеческое (антропоцентричное) мышление обладают такими общими характеристиками, как «дуализм» и «логика господства», проявляющимися в подчинении себе других социальных групп. Центральной мишенью феминистской критики являются те паттерны «дуализма», которые глубоко залегают в патриархальном мышлении — мужское/женское, человеческое/нечеловеческое, культура/природа, сознание/тело, разум/чувства, свобода/необходимость. Каждая из этих оппозиций не является просто дескриптивной дихотомией, но включает в себя прескриптивное предпочтение одной ее стороны в ущерб другой, оправдывающей ее господство. Борьба за освобождение природы — это, следовательно, борьба против мужского господства. В этой связи, с точки зрения экофеминизма, глубинная экология не может представлять собою радикального и последовательного мировоззрения, поскольку в своей критике антропоцентризма как раз не учитывает этой патриархальной составляющей.

Экофеминизм также представляется крайней формой радикализма, но существуют и еще более радикальные взгляды, к которым можно отнести «социальную экологию» Мюррея Букчина и концепцию «антропологической революции» Рудольфа Баро.

Букчин рассматривает экологическое движение как социальное движение, а проблемы, с которыми ему приходится сталкиваться, — как социальные проблемы. Исходной посылкой его теории является развиваемая представителями Франкфуртской школы марксистская идея отчуждения. Классический марксизм определял природу как источник и средство для производства и потребления, но Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно интерпретируют Маркса как мыслителя, сформулировавшего проблему отчуждения человека от природы. Источник этого отчуждения, по их мнению, лежит в узкопозитивистском понятии рациональности как инструмента для достижения власти, технологического контроля и прогресса. Критика западного рационализма во франкфуртском марксизме предполагала его замену на так называемые «романтические» ценности эстетического, морального, чувственного и выразительного аспектов человеческой природы, приведенных в гармонию с рациональными способностями. За угнетение природы посредством науки и технологии человек платит слишком высокую цену: стремление к господству над «внешней природой» оборачивается для него подавлением его «внутренней природы». Вслед за Хоркхаймером и Адорно Букчин полагает, что наше вторжение во «внешний» физический мир может быть оправдано лишь в том случае, если природа предстает перед нами как эстетическое чудо, существованию и эволюции которого человек не препятствует, но способствует, поддерживая природные разнообразие и богатство. Социальная экология призывает нас использовать наши дарования и способности — социальность, общительность, ум — так, как если бы мы были «совестью природы», вместо того, чтобы направлять эти способности против самого их источника. Только так можно преодолеть вековое отчуждение человека от природы. «Революционное призвание — это не только стремление изменить мир, но и спасение своей идентичности и индивидуальности от коррумпированного общества, которое разрушает личность приманкой дешевых наград и статуса в тотально бессмысленном мире»<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Букчин М. Реконструкция общества: на пути к зеленому будущему. — М. — Н. Новгород, 1996. — С. 172.

Букчина видит причину экологического кризиса в капитализме и полагает, что в рамках капиталистических отношений он в принципе неразрешим, предлагая своеобразный метод революционной борьбы, который он назвал «либертарным коммунитаризмом». «Либертарная политика», по мысли Букчина, должна быть сформулирована и осуществлена через призывы к восстановлению политической силы самих людей в их муниципалитетах как оппозиции государству. Это — своего рода социальный анархизм, требующий не только радикальных акций протеста, но и кропотливой работы по созданию массового движения, целью которого является демократия «лицом к лицу». В ходе этой политики следует развить такие процессы и учреждения, которые могли бы служить первоначально как образовательные и культурные, но, в конечном счете, стали бы органами «контрвласти» и могли бы выступить против всей системы Господства. Такая гражданская «контрвласть» и стала бы силой, которая уничтожит государственную капиталистическую систему.

Еще дальше в своем радикализме заходит писатель-диссидент из бывшей ГДР Рудольф Баро, приобретший известность как автор книги «Альтернатива», увидевшей свет в 1977 году. В центре альтернативы, предложенной Баро, находится коммуна, противостоящая индустриальной цивилизации. Индустриальная система капитализма, — утверждает он, — является внутренне саморазрушительной. Она не только разрушает экологические условия нашей жизни, но отчуждает нас от истинного бытия, наших человеческих возможностей, превращая нас в агентов и источник индустриальной мегамашины. Мы должны иметь мужество взглянуть в лицо истинной цене человеческого и экологического кризиса. Согласно Баро, необходимо ослабить общий материальный вес, которым индустриальная система давит на землю, демонтировав индустриальное массовое производство. В противовес индустриальному развитию — индустриальное разоружение!

Баро хорошо осознает, что большинство людей воспримет возможность отказаться от индустриального образа жизни с абсолютным скептицизмом. Мы настолько принадлежим индустриальной мегамашине в качестве ее неотъемлемых частей, мы так преданы достигнутому нами комфорту, что жизнь вне этой системы покажется нам попросту невообразимой.

Он понимает, что для исполнения его проекта понадобится предпринять титанические усилия и разрушить чары, которые удерживают наше воображение, заточенное в мифе машины. И он пытается сделать это посредством противопоставления «логики освобождения» «логике саморазрушения».

Первая «логика» представляет собой глубокий анализ корней современной цивилизации. Самый внешний, лежащий на поверхности пласт, — мегамашина, глобальная индустриальная цивилизация, находящаяся на пути к мировому городу. Следующий слой — динамика капитала. Это мотор индустриальной экспансии и массового производства (на этом уровне, по мнению Баро, остановился марксистский анализ). Капитализм, в свою очередь, уходит своими корнями в более глубокие пласты. Ближайший к нему пласт — специфическая европейская коллективная психология и тот взгляд на мир, который возник из слияния иудео-христианского, греческого, римского и германского мировоззрений. Два последних и самых глубоких пласта тесно взаимосвязаны, они составляют конечные основания и причины нашей разрушительной практики. Предпоследний — патриархия: «Патриархия является фундаментальной социальной структурой катастрофы»<sup>25</sup>. Деньги и капитал, государство и церковь, наука и технология — все это мужские изобретения. Патриархия придала всему культурному развитию человечества антиприродный, антибиотический, антиэротический и антифеминистский характер. «Она коренится так глубоко — завоевание мира в форме колонизации, экономическая помощь развивающимся странам, контроль над природой, завоевание космоса, погоня за Нобелевской премией. Эта цивилизация построена на экспансии, то есть на мужском принципе. ...Ни в одной другой цивилизации данный принцип не проявил себя с той силой, с какой он действует в европейской цивилизации, в северо-европейской в частности. В капитализме мы обнаруживаем лишь конечную и наиболее адекватную форму реализации этого экспансионизма»<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Цит. по: *Melle U. How Deep Is Deep Enough? Ecological Modernization or Farewell to the World-City? // Environmental Philosophy and Environmental Activism. — Maryland, 1995. — P. 116.*

<sup>26</sup> *Ibid.*

Но и с патриархией мы еще не достигаем самого дна «логики разрушения». Самой неожиданной и потрясающей частью концепции Баро, вынуждающей говорить о нем как о самом радикальном мыслителе, является описание последнего пласта. Патриархия имеет свои корни, уходящие, в конечном счете, в специфические особенности человека как вида. Согласно Баро, первые люди были поставлены перед антропологической дилеммой. Возникновение человека как вида было травмирующим событием, поскольку предполагало растущее осознание нашей уязвимости перед лицом всемогущей и грозной природы. Что еще оставалось делать человечеству, чтобы справиться с этим травмирующим переживанием, как не развивать свой интеллектуальный потенциал и использовать его в качестве компенсаторного инструмента силы и контроля в стратегии эскалации вооружения и защиты жизни от риска во враждебном мире? Переход к иерархически-патриархальной цивилизации был полностью обусловлен таким развитием.

Таким образом, критика патриархии должна быть дополнена антропологической критикой. Нам необходимо пробраться через тысячелетние напластования патриархальной истории к человеческому условию, первоначальной травме, нанесенной человеческой психике, и найти другое решение для избавления от нее. Нет ничего катастрофического в разрушении индустриальной мегамшины, ведь ее конец явится не концом человечества, а всего лишь уничтожением патриархальной цивилизации. Человечество сумеет пережить этот конец с помощью антропологической революции, своего, так сказать, второго рождения.

Ключевая идея Баро заключается в том, что мы должны через разрушение толщи напластований всех наших исторических, социальных и культурных условий добраться до нашего пластичного генетического потенциала, нашего индивидуального генотипа, который много богаче своего исторического проявления. «Даже сегодня мы не рождаемся для капитализма, индустриальных технологий и патриархии»<sup>27</sup>. Мы все еще рождаемся с тем же человеческим потенциалом, что и десятки тысяч лет тому назад. Биологически, как часть

---

<sup>27</sup> Ibid.

природы, ее продукт и сила, человеческий интеллект должен пребывать в согласии со всей остальной природой. К несчастью человечества, его разум развился в направлении к эго, будучи ведомым травматическим беспокойством и интересами безопасности и получив подпитку со стороны патриархальной культуры. Решающий вопрос, на который мы должны дать ответ, состоит в следующем: является ли человеческая практика в своих предельных основаниях космической, направляемой Богом, или она направляется эгоистической самостью? Архимедовой точкой опоры, благодаря которой мы сумеем подняться над эгоцентризмом и его разрушительными последствиями, является наша чистая биологическая субстанция и имеющаяся в ней возможность жить в гармонии целого — человеческого общества, природы и всего космоса.

Вторая, конструктивная, часть концепции Баро — «логика освобождения». Она касается главным образом революции в сознании, необходимой для решения культурного и экологического кризиса. Здесь Баро использует концепции индивидуации трансперсональной психологии и восточные духовные традиции даосизма и йоги. Центральный пункт — он называет его «осью пути освобождения» — это практика интеграции и медитации. С ее помощью мы вновь собираем и возвращаем свою психическую энергию, отнятую у нас мегамашинной. Медитация возвращает нас к самим себе и готовит к скачку в другую конфигурацию наших субъективных сил и способностей, через нее мы становимся восприимчивыми к посланию Целого — универсального разума, частью которого являемся.

Не стоит, однако, думать, что Баро ограничивается лишь идеей индивидуального спасения. Хотя во второй части речь идет скорее о духовной практике, этот сторонник радикальных взглядов подчеркивает, что для нее необходимы социальный контекст, коллективная поддержка и сочувствие. Процесс коллективной самотрансформации должен объективироваться в новой социальной практике и новых социальных институтах. Но для начала он призывает не самоангажироваться в мегамашину, что предполагает так называемую катакомбную модель радикальной культурной трансформации. Всемогущая индустриальная машина является мертвым духом, живой дух отступил в катакомбы, где очищает себя и готовится к новой революции.



Различные варианты радикализма в экологической этике бросают вызов экологическому мышлению, политике и традиционным этическим представлениям. Их влияние не ограничивается только теоретической сферой, и можно говорить о значительном воздействии подобных концепций на политические решения в отношении окружающей среды и даже социальной политики. Так, глубинная экология оказала и продолжает оказывать сильное влияние на экологическое движение. Феминистская критика и анализ часто приветствуются за те психологические прозрения, которые она внесли в социальные, моральные и политические проблемы. В свою очередь, социальная экология Букчина вдохновляла не одно поколение экологических и левых активистов, начиная с урбанистического экологического движения 1960-х, затем — коммуитаризма и движения против ядерного оружия 1970-х, «зеленых» и борцов за использование органических удобрений в сельском хозяйстве в 1980-е, а также движения за глобальную справедливость, развернувшегося на улицах Сиетла в 1999-м. Радикализм Баро тоже не ограничился лишь теоретическими изысканиями. Он и возглавляемый им Институт социальной экологии (Университет Гумбольдта) в 1990-е оказались вовлеченными в активную реализацию нового коммуитаристского эксперимента на территории Восточной Германии. Радикальные взгляды служат своего рода обостренной экологической совестью, будоражащей общественное сознание и расширяющее горизонт экологического мышления. Но во многих случаях революционный радикализм как выражение протеста остается всего лишь безнадежной риторикой, умалчивающей о серьезных вопросах, касающихся власти, политики, человеческой мотивации и верований, укорененных в тысячелетней истории человечества. Как справедливо замечает Ульрих Мелле, все «эти концепции, документы, движения, научные и политические конференции, которыми сопровождается экологическая деятельность, сами являются не более чем неотъемлемой частью индустриальной машины. Самое большее, чего они могут достичь, это — экологической коррекции дальнейшей глобальной экспансии индустриальной техносферы»<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Ibid. — P. 119.

Очевидно, что подобные концепции вряд ли могут рассматриваться в качестве реальных практических способов решения экологических проблем, хотя каждая из них со своей стороны претендует на роль универсальной экологической этики. Более того, стремление к переустройству мира, выраженное в этих и подобных им экологических проектах кажется безнадежно утопичным и даже вызывающим на фоне продолжающегося экономического роста. Насколько радикальные взгляды оказываются неуместными в условиях глобализации и интеграции развивающихся стран в мировой капиталистический рынок, показывает критика подобных теорий со стороны философов третьего мира. Например, индийский философ и эколог Рамачандра Гуа считает деятельность глубинной экологии новой формой культурного империализма, нацеленного на обращение на путь консервационизма все большего числа сторонников. «Зеленые миссионеры», как он называет глубинных экологов, требуя сохранения дикой природы, способствуют дальнейшему обнищанию людей в третьем мире. Дикая природа, сохраняемая в национальных парках США, по его мнению, является некой рекреационной, эстетической частью общества потребления. Глубинные экологи своей философией и политикой хотят просто расширить границы этой «дикости» за счет стран третьего мира, оставив без изменения существующую систему беспрецедентной эксплуатации экономических и экологических ресурсов развивающихся стран ради экономического благосостояния Запада. «Поставить глубинную экологию на свое место, — пишет он, — значит признать, что те формы экологической деятельности, которые она высмеивает как “поверхностные”, могут в действительности оказаться различными формами энвайронментализма, которые будут более уместными, более репрезентативными и более популярными в странах Юга»<sup>29</sup>. Для населения этих стран правильное использование ресурсов среды обитания является вопросом выживания. Для западных радикалов экологическая борьба — это некая мода или проявление мук совести.

---

<sup>29</sup> Guha R. Radical American Environmentalism and Wildererness Preservation: A Third World Critique // *Environmental Ethics*. — 1989. — No 11. — P. 71—83.

Подобная критика не может оставаться без должного внимания. Она высвечивает серьезную проблему, касающуюся претензий экологической этики (в различных ее вариантах) на то, чтобы служить новым мировоззрением, принципы которого были бы универсальными средствами практического решения всевозможных экологических проблем, независимо от конкретных экономических, социально-политических и культурных условий. Следует признать, что вопрос о том, возможна ли универсальная экологическая этика, — это вопрос не только теоретических разногласий и конкурирующих между собой концепций, но также возможности ее реального применения в конкретных ситуациях. В этой связи достаточно честно звучит мысль Юджина Харгроува<sup>30</sup> о том, что вопреки вкладу американцев в экологическую этику и мышление, не следует думать, будто именно она должна стать этикой для всего мира. Харгроув считает, что установление такой этики вряд ли послужило бы полезным целям, так как сомнительно, чтобы она охватила настроение всех народов. Гораздо эффективнее было бы требование не единой универсальной экологической этики, а различных форм этических обобщений, не связанных жестко друг с другом и способных учитывать национальную и культурную дифференциацию между Западом и Востоком. Экологический этический плюрализм не отвергает общечеловеческих ценностей и межкультурного диалога, он является лишь неизбежным следствием тех требований, которые предъявляют к экологическим мыслителям и практикам местные условия — география, культура, мировоззрение. Понимание этой зависимости также потребует от разработчиков экологической этики серьезных кросс-культурных сравнительных исследований, которые могут оказаться плодотворными в самых различных направлениях, способствуя более ясному пониманию часто скрытых в различных культурах предположений и предубеждений, раскрывая возможные способы человеческого отношения к природе, к которым привязывает человека данная культура, и в то же время помогая отыскать общие структуры, проявляющие себя различными способами в глубинах грамматики различных культур.

---

<sup>30</sup> См.: *Hargrove E. C. Foundations of Environmental Ethics.* — New Jersey: Prentice Hall, 1988.

## Образование: стратегия, методика, этика

Г. В. СОРИНА,  
*доктор философских наук*

### СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ И НОВЫЙ СИНКРЕТИЗМ<sup>1</sup>

**И**ДЕЮ формирования нового синкретизма между философией и множеством специальных наук я хотела бы рассмотреть в первую очередь на примерах из сферы управления. В центре внимания, в частности, окажутся образцы, связанные с управлением образованием и некоторыми особенностями принятия решений в этой области. Синкретизм я буду понимать вполне традиционно, то есть как некоторое соединение, объединение, которое в данном случае выступает в качестве новой формы объединения между философией и множеством гуманитарных, естественнонаучных, математических, технических, военных дисциплин.

При такой постановке задачи возникает несколько вопросов. Первый можно сформулировать следующим образом: чем обусловлено возникновение нового синкретизма между философией и наукой?

Самая общая схема ответа на этот вопрос могла бы быть представлена, на мой взгляд, так. *Обращение философов к анализу конкретных областей научно-теоретического и практического знания, включая обыденное, и некоторых специалистов в этих областях к проблемам философии, к поиску философских оснований своих областей знания можно объяснить несколькими причинами/тенденциями:*

---

<sup>1</sup> Исследование ведется при финансовой поддержке РФНФ, грант № 07-03-00281a.

1) историческими традициями взаимоотношений между философией и специальными науками, которые постепенно вырастали из синкретической, философской области знания;

2) важнейшими особенностями ныне проходящего процесса реформирования российской системы образования;

3) современными потребностями как специалистов, работающих в конкретных областях научно-теоретического знания, ищущих онтологические и методологические основания своих дисциплин, так и философов, ориентированных на анализ философских оснований специальных дисциплин.

Анализ первой из выделенных причин можно найти практически в любом серьезном учебнике по истории философии, поэтому я не буду специально уделять внимания этому вопросу. Вторую же и третью из указанных причин/тенденций рассмотрю более подробно.

В течение нескольких последних десятилетий в России происходит перманентный процесс реформирования, который в современной официальной лексике больше принято называть модернизацией. Одной из таких областей реформирования/модернизации является российская система образования. Проходящие здесь реформы затрагивают всю «вертикаль образования» — от детского сада до аспирантуры и докторантуры включительно. Соответственно они непосредственно касаются и философии. В частности, вместо кандидатского экзамена по философии был введен экзамен «История и философия науки». В конечном счете тем самым *фактически принято управленческое решение*, с одной стороны, серьезным образом изменившее всю систему подготовки специалистов высшей квалификации, кандидатов наук, а с другой — *способствующее введению не просто нового кандидатского экзамена, но и новой общенаучной дисциплины*.

Пожалуй, это уникальное явление в истории культуры, когда новая дисциплина вводится директивно, а не возникает постепенно в результате дифференциации и интеграции научных исследований в какой-то области знания или в междисциплинарных пространствах. Так возникали науки, составляющие, условно говоря, реестр дисциплин школьного и различных форм последующего образования, включая высшее.

При этом введение новой общенаучной дисциплины происходило не просто директивным образом. Оно было обу-

словлено в первую очередь какими-то идеологическими, индивидуально-личностными, социокультурными, но отнюдь не собственно научными факторами<sup>2</sup>. Более того, инициаторы введения нового кандидатского экзамена, видимо, не предполагали, что вводят новую общенаучную дисциплину, *способствующую формированию нового синкретизма, в основании которого вновь, как и в осевое время, окажется философия.*

Создавшееся положение дел как раз и ставит перед философами дополнительные задачи по исследованию:

— философии науки как таковой, общей для всех научных специальностей;

— философских проблем конкретных областей научного знания, включая философские проблемы математики, естествознания, техники и технических наук, социально-гуманитарных и военных наук.

Разработка этих проблем становится важнейшей задачей современного научного и педагогического сообщества. В то же время новая общенаучная дисциплина явным образом включает в себя две отдельные, но взаимосвязанные между собой части — «историю науки» и «философию науки». В результате оказывается, что управленческое решение, сформулированное по отношению к системе послевузовского образования, ставит как перед современными философами, так и перед специалистами в конкретных областях научного знания задачу показать единство в их различии между философией и конкретной областью научного знания.

В соответствии с принятыми документами<sup>3</sup> аспиранты должны писать рефераты по истории своей научной дисциплины. Выбор темы на базе прослушанного курса осуществ-

---

<sup>2</sup> О том, как разворачивались события, связанные с введением нового кандидатского экзамена, см.: *Степин В. С.* Кандидатский минимум по философии: история и суть вопроса // Вестник Российского философского общества. — 2002. — № 3. — С. 59—64.

<sup>3</sup> Решение о введении новой общенаучной дисциплины утверждено специальным постановлением Правительства Российской Федерации. После этого были подготовлены программы кандидатских экзаменов по новой дисциплине. Затем программы были рассмотрены и утверждены сначала в профильных учебно-методических объединениях (УМО), потом их официально одобрил президиум Высшей аттестационной комиссии Министерства образования и науки России. Наконец, в 2004 году они утверждены специальным приказом Министерства образования и науки России.

ляется соискателями по согласованию с научными руководителями. В то же время так как реферат является одной из составных частей экзамена по единой дисциплине «История и философия науки», то, конечно же, в реферате должна присутствовать философско-методологическая составляющая.

Оказывается, директивное решение, реализация которого носит инструктивный характер (ниже я рассмотрю классификацию видов решений), затрагивает глубинные онтологические и гносеологические проблемы взаимоотношений между философией и всеми другими областями знания. В то же время они на каком-то новом уровне касаются и всей системы подготовки специалистов высшей квалификации, всего профессорско-преподавательского состава, вовлеченного в подготовку аспирантов.

Что позволяет мне говорить *обо всех субъектах*, связанных с подготовкой аспирантов? Ответ однозначен и прост: инструктивный характер принятого решения.

В наиболее общей форме все множество принимаемых решений можно, на мой взгляд, разбить на два основных вида<sup>4</sup>: инструктивные и неинструктивные решения<sup>5</sup>. В таком случае под *инструктивными решениями* я буду понимать решения, процедура принятия которых четко оговорена в соответствующих регламентирующих документах. В качестве данных документов могут выступать:

- конституции;
- конкретные законодательные акты;
- регламенты — совокупность правил, определяющих порядок деятельности государственного органа, учреждения, организации, порядок ведения заседаний, конференций и т. д.;
- договоры, соглашения, собственно инструкции, приказы, распоряжения.

В нашем случае конкретные программы кандидатских экзаменов по новой общенаучной дисциплине «История и философия науки» были утверждены приказом Министерства

---

<sup>4</sup> См. подробнее: Сорина Г. В. Принятие решений как интеллектуальная деятельность. — М.: Гардарики, 2005; Сорина Г. В. Основы принятия решений. — М.: Экономистъ, 2007.

<sup>5</sup> Существует подход, в соответствии с которым решения этого же вида называются запрограммированными и незапрограммированными. См. подробнее там же.

образования и науки Российской Федерации от 17 февраля 2004 года № 697.

Принятое решение носит *инструктивный характер*. Оно задает конкретную совокупность правил, зафиксированную в соответствующих документах, определяющих порядок организации и проведения кандидатского экзамена.

Все множество *инструктивных решений*, в свою очередь, можно, как представляется, разделить на два подвида — долговременные и кратковременные (в зависимости от срока, на который рассчитано действие инструкции). Совершенно очевидно, что в приведенном выше списке в качестве, условно говоря, яркого примера долговременной инструкции выступает конституция, а в качестве кратковременной — конкретное распоряжение.

Чтобы понять особенности инструктивных решений, думаю, их важно соотнести с некоторыми общезначимыми особенностями, характеризующими неинструктивные решения. В качестве *неинструктивных* я буду рассматривать решения, которые конструируются по поводу проблем:

- либо не описанных в регламентирующих документах;
- либо предлагающих какой-то принципиально новый способ решения известных проблем, изложенных в предшествующих регламентирующих документах;
- либо не описанных в предшествующих документах.

Среди неинструктивных решений, как мне представляется, особое место занимают *инновационные решения*, связанные с изменением, развитием способов и результатов деятельности людей. При этом очень интересен сам факт того, что инструктивные решения могут задавать условия для получения новых результатов, как в случае решения о новом кандидатском экзамене.

*Внешне управленческое решение* было направлено на введение нового экзамена. *Внутренне* оно фактически поставило в качестве одной из важнейших задачу по формированию какой-то новой синкретической области знания; в ее рамках должны быть скорректированы взаимоотношения между множеством специальных научных дисциплин и философией. Задачи, которые должны решаться (и постепенно решаются) в результате принятых решений, не являются простой процедурой механической замены одного экзамена другим или ка-



ким-то механическим объединением двух частей единого экзамена — «Истории науки» и «Философии науки».

Управленческое решение по созданию новой дисциплины повлекло за собой множество других управленческих решений. В частности, возникла необходимость обучения специалистов, которые должны будут представлять новую общенаучную дисциплину, и т. д. Кроме того, я хочу еще раз подчеркнуть следующее. В реальном положении дел оказалось, что исходное управленческое решение по созданию новой дисциплины как бы задавало установку по формированию нового синкретизма между философией и специально-научным знанием. При этом системность и междисциплинарные контакты между дисциплинами не должны мешать собственно дисциплинарному развитию каждой из областей взаимодействия.

Насколько осознавали инициаторы глубину последствий принятого решения? На мой взгляд, эти последствия явным образом исходно просто не просчитывались. Даже на уровне интеллектуальной элиты<sup>6</sup> нашей страны (решение принималось Президиумом ВАК), по крайней мере, не устоялась практика просчета принимаемых управленческих решений. Не могу в связи с этим не вспомнить мысль, принадлежащую А. Н. Косыгину и сохраненную для нас в воспоминаниях Т. И. Ойзермана.

В беседе с Т. И. Ойзерманом А. Н. Косыгин следующим образом характеризовал значение научных знаний в государственном управлении: «...Я и сейчас, пожалуй, могу сказать, что все или почти все, что ученые называют искусством управления, я усвоил практически, т. е. не штудировав книги, теорию. И тем не менее мне ясно, что практика, опыт управления, как бы ни были они важны, все же недостаточны без специальной научной подготовки. Ведь наука, в данном случае теория управления, обобщает опыт работы руководителя в самых разных областях, а это такое богатство, которое в одиночку не приобретается. И если я теперь, после без малого сорока лет руководящей работы, знаю многое из того, чему учат книги, которые я не читал, то, имей я с самого начала

---

<sup>6</sup> Об особенностях статуса современных элит см. подробнее: *Ярмак Ю. В. Политические решения: теория и технологии.* — М.: Перспектива, 2005.

соответствующую теоретическую подготовку, я бы наверняка располагал моим сегодняшним управленческим опытом уже четверть века назад»<sup>7</sup>.

Вне зависимости от того, насколько были просчитаны принятые решения об изменении кандидатского экзамена, результаты начинают сказываться уже сегодня.

Несмотря на то, что идея нового синкретизма в определенном смысле носит метафорический характер, за ней, как мне представляется, скрываются реальные потребности современного уровня развития знания, в рамках которого вместо жесткой дисциплинарности формируются, с одной стороны, все более устойчивые трансдисциплинарные связи, с другой — происходит поиск философских оснований конкретных наук.

Необходимость междисциплинарных связей между философией и множеством специальных дисциплин определяется внутренними потребностями каждой из сторон. В то же время сохраняется ситуация, о которой писал еще Кант. Философия остается единственной наукой, которая «как бы замыкает научный круг, и благодаря ей науки впервые только и получают порядок и связь»<sup>8</sup>.

Философские проблемы возникают в разных контекстах специально-научного и гуманитарного знания. Вне философского анализа невозможно постигнуть глубинную онтологию ни одной специальной дисциплины. Без философского анализа нельзя понять и объяснить множество феноменов культуры. В этом смысле философия в культуре очень часто «оборачивается» к нам своей прагматической стороной.

Более того, думаю, именно в этом и заключается важнейшая задача/миссия современной философии. Философия в современном мире, как и во времена античности, должна обращаться к анализу не только своей внутренней проблематики. Очень важно, чтобы методологический инструментарий, интеллектуальный потенциал философии были обращены и к анализу других, самых различных областей знания и культуры.

<sup>7</sup> Премьер известный и неизвестный: Воспоминания о А. Н. Косыгине. — М.: Республика, 1997. — С. 217.

<sup>8</sup> Кант И. Логика // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994. — С. 282.

Дело, на мой взгляд, заключается не только в том, что философия в качестве какой-то эзотерической науки, замкнутой только на самой себе, оказывается не нужна социуму. Социум, лишенный философского знания, попадает в ситуацию незащитности перед догматизмом, тоталитаризмом и другими «измами», которые легко внедряются в общество, лишенное философской мысли во множестве ее подходов. Исконно, начиная с античности, философский подход демонстрировал обществу наряду с прочим право на существование различных верований и традиций, возможность получения вполне обоснованных, но разных ответов на один и тот же вопрос. «Инокость», существование другого — одна из философских тем, исконно присущих философии, но особенно важных в современном мире.

Именно в этом смысле последние управленческие решения в сфере управления образованием лишь заострили идею необходимости нового синкретизма, задав ее внешнюю рамку.

Итак, внешне управленческое решение направлено на введение нового экзамена. Внутренне, как я полагаю, ставится задача по формированию какой-то новой синкретической области знания, в рамках которой должны быть прослежены взаимосвязи различных специальных научных дисциплин и философии.

Новый кандидатский экзамен сдавался (принимался) два раза — в 2006 и 2007 годах. В силу этого можно уже говорить о некоторых результатах реализации принятого решения.

На мой взгляд, это исходно не просчитанное по своим последствиям управленческое решение уже дает некоторые интересные результаты в междисциплинарном пространстве взаимодействия между философией и конкретными научными дисциплинами, создавая в конечном счете дополнительные внешние условия для формирования нового синкретизма.

Некоторые результаты могут оценить и аспиранты, которым пришлось готовиться к новому экзамену, а затем сдавать его. Я хотела бы привести несколько отзывов аспирантов, работавших в курсе «История и философия науки». Они были написаны аспирантами психологического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова по моей просьбе после сдачи канди-

датского экзамена весной 2007 года. Я получила их по электронной почте все сразу и без подписей внутри отдельных фрагментов. В этом смысле, думаю, была проведена вполне независимая экспертная оценка работы в курсе.

В отзывах содержатся размышления аспирантов по поводу как самого курса «История и философия науки», так и методики ведения занятий. В связи с этим, прежде чем представить отзывы аспирантов, сохраняя их стиль и манеру изложения, я хочу сделать несколько уточнений.

Поскольку в отзывах анализ особенностей курса вплетен в анализ методики проведения занятий, я представлю краткое изложение основных идей этой методики. Из более ранних публикаций данной методики<sup>9</sup> можно увидеть, что эта методика стала основой моей работы со студентами. Затем я перенесла эту методику на работу с аспирантами. В отзывах аспирантов говорится о том, что целесообразно начинать работать по данной методике уже со студенческих лет. Очевидно, об этом пишут аспиранты, в студенческие годы не работавшие в моих группах.

Основные идеи методики экспертных групп могут быть представлены следующим образом. Работа в рамках экспертных групп ориентирована на формирование у людей, работающих в курсе:

— способности к управлению своей собственной интеллектуальной деятельностью, к критическому мышлению, которое проявляется не только в рамках изучаемой дисциплины, но и в профессиональной сфере;

— вкуса к самостоятельной работе с источниками;

— умения осуществлять экспертную работу, направленную на анализ текста;

— интереса к гуманитарным технологиям и к философии, в рамках которой эти технологии формируются.

Данные идеи поддерживаются системой организационных и этических правил. Этические правила являются необходимой предпосылкой и условием работы организационных правил.

---

<sup>9</sup> См., напр.: *Сорина Г. В.* Критическое мышление и метод экспертных групп // Эпистемология и философия науки: Ежеквартальный журнал. — 2005. — Т. III. — № 1. — С. 194—204.

### *Этические правила*

1. В период работы семинара учебная группа — это единый субъект. Если в группе звучат какие-то ошибки, то они являются ошибками группы.

2. Если какой-то член группы допускает ошибку, а другой ее исправляет, то он, условно говоря, не подставляет подножку товарищу, а помогает общему росту группы.

3. Анализ работы друг друга помогает росту коллективного субъекта и каждого отдельного индивида.

4. Критические суждения должны носить толерантный характер, высказываться в форме критических размышлений и диалога.

5. Если эксперт по каким-то основаниям не может быть на семинаре, он должен передать свою работу кому-то другому в группе.

### *Организационные правила работы*

1. Экспертные группы формируются аспирантами в результате самостоятельного выбора.

2. При отсутствии в группе желающих работать экспертами эксперты *назначаются* преподавателем. (В обычной практике перед преподавателем стоит задача выбора среди тех, кто хочет работать экспертами.)

3. Экспертная группа состоит минимум из двух человек (иначе — это не группа), максимум — четырех (в случае если в группе больше четырех экспертов, она как бы оказывается не способной к самоорганизации, к самоуправлению).

4. Схема задания (анализ конкретного текста) у группы и экспертов одна и та же, но, конечно же, эксперт традиционно готовит больше материала по своей теме.

5. Накануне семинара эксперты собираются и обсуждают стратегию и тактику своего поведения на семинаре (кто и в какой последовательности задает вопросы, кто и когда комментирует ответы).

6. Семинар проходит в форме своеобразной игры-тренинга, где каждый, включая главного эксперта (преподавателя), имеет право задавать вопросы. Звучащие вопросы формируют ритм и направление работы. Такое положение дел не случайно, ведь еще Сократ определил: вопрос ведет за собой своих слушателей.

7. Эксперт имеет право на своеобразную вводку по своей теме, но она не может быть рассчитана больше, чем на три — пять минут. Затем он формулирует для группы вопросы по конкретной теме, по конкретному тексту. Вопросы заранее в письменной форме готовятся дома. В случае, если эксперт не принимает ответ, прозвучавший из группы, он не должен сразу же исправлять отвечающего. Эксперт подводит промежуточные итоги рассмотрения вопроса лишь после того, как в группе прозвучат несколько вариантов ответов и группа в целом будет готова к подведению итогов.

8. В конце семинара подводятся общие итоги работы: группа оценивает работу экспертов, эксперты — работу группы. Такое достаточно объективное и строгое подведение итогов становится возможным, как уже отмечалось, на базе введенных этических правил работы. Критика рассматривается в качестве инструмента развития интеллектуальных возможностей индивидов и группы в целом.

9. В рамках практических занятий обсуждаются конкретные тексты, соответствующие теме практического занятия.

10. Аспиранты должны завести специальную папку, в которую они в процессе изучения курса вкладывают так называемые листы описания текстов. В конце работы семинара отдельные листы описания превращаются в аналитический отчет по курсу «История и философия науки».

11. Аналитические отчеты готовятся на листах формата А4. Каждый лист делится на четыре колонки, в которых должны быть следующие рубрики:

<p>Список основных понятий, представленных в тексте, и их важнейшие характеристики</p>	<p>Вопросы к тексту</p>	<p>Размышления и комментарии</p>	<p>Возможные ассоциации и аналогии, связанные с темой диссертационного исследования</p>
--	-------------------------	----------------------------------	---

Фактически в отчетах участников семинара должны совпасть тексты лишь первой колонки. В остальных разделах аналитического отчета проявляются индивидуальные особенности авторов отчетов.

Лекции и практические занятия не дублируют, а взаимно дополняют и развивают друг друга. Метод экспертных групп в курсе «История и философия науки» *практически ориентирован* в том смысле, что аспиранты приобретают не просто соответствующие философские знания, но и аналитические навыки, которые затем используются ими при анализе текстов, принадлежащих к области их собственной научно-исследовательской работы. В основе методики экспертных групп лежит командный принцип работы и в то же время личная ответственность каждого человека, работающего в курсе, за результаты усвоения, понимания и представления своей работы.

А теперь — слово аспирантам. Свои отзывы они по привычке назвали отчетами.

**Аспиранты психологического факультета  
МГУ имени М. В. Ломоносова  
о методе экспертных групп в контексте  
курса «История и философия науки» (2006—2007)**

**Отчет № 1**

*О способе работы с текстами*

Положительным моментом мне кажется то, что акцент сделан не на объеме изучаемого материала, не на охвате основных работ автора и проч., а именно на качестве прочтения. Это помогает сформировать представление об авторе через понимание его текста, а не через получение большого количества информации о нем.

Кроме того, такая форма занятий позволяет упражняться в философствовании. До занятий по курсу ФН<sup>10</sup> у меня не было такой возможности.

Происходит вовлечение участников в процесс философствования. Предусмотрено некоторое разнообразие ролей: рядовой участник, эксперт. Этим она отличается от обычного семинара. Эксперт — важная роль, *предполагающая проблематизацию и управление коллективным процессом мышления*. Такая ситуация хорошо высвечивает зону ближайшего развития для эксперта: как хорошо он умеет ставить вопросы?

---

<sup>10</sup> При помощи такой аббревиатуры в своих отчетах аспиранты обозначали курс «История и философия науки».

Насколько последовательно может искать на них ответы? Насколько эффективно подводить итоги? На эти и другие вопросы, как правило, легко ответить, побывав хотя бы раз в роли эксперта.

### *О моей работе*

Что касается моей диссертационной работы, семинары по философии науки помогли мне осознать, образно выражаясь, место на топографической карте научных дисциплин, школ, направлений, парадигм и проч., куда должна встроиться моя работа.

### **Отчет № 2**

#### *Мое мнение об эффективности такого метода преподавания*

Заданная форма работы (аналитические отчеты по тексту с выделением вопросов к тексту, основных понятий, собственных комментариев, а также отнесенности текста к теме диссертационного исследования) *позволила читать тексты не в «ученическом» порядке, а зачастую полемизируя с автором.* Вопросы к тексту помогали наиболее четко вычлнить ведущие мысли текстов и резюмировать основное их содержание. Отдельная графа «связь с диссертационным исследованием» позволяла подчас под новым углом взглянуть на проблему как диссертации, так и философской мысли. Так, аналитические отчеты хорошо структурировали текст и позволяли более продуктивно резюмировать его основные мысли. Кроме того, форма «домашней заготовки» вела к более живым и захватывающим дискуссиям: на семинарских занятиях уже не просто «пересказывался» текст, а находились новые связи, дискуссионные и неоднозначные моменты, противоречия в текстах и т. п.

#### *Мое мнение о пользе курса и такого метода работы с текстами в работе над диссертационным исследованием*

Прямо переносить такую работу над текстами в работу над диссертационным исследованием пока не готова, но само структурирование информации по определенным критериям, безусловно, является одним из важных способов работы с текстами. Аналитические отчеты во многом «подстегнули» меня к тому, чтобы даже в художественной литературе нахо-



дить связи с диссертационным исследованием. У меня не было особых трудностей с методами работы с литературой и до ФН, но мне кажется, это хорошая система работы и ее надо внедрять еще до аспирантуры, поскольку к диссертационному исследованию мы приступаем, когда во многом уже нашли тем или иным путем способы научной работы, наиболее приемлемые для себя. В то время как в студенчестве это очень помогает не интуитивно и стихийно, а планомерно научиться структурировать информацию и мыслить критически и аналитически.

*Мое мнение о навыках работы с текстами и роли текстов  
в твоей профессиональной деятельности вообще*

Мне кажется, навыки работы с текстами — неотъемлемая часть умений для написания любой научной работы, начиная с курсовых и заканчивая монографиями. Специальное обучение, по-моему, нелишнее не только для аспирантов, но и для студентов, — очень важный шаг в подготовке высококвалифицированных психологов. И чем раньше студент начнет подходить к тексту как к «сырью для анализа», чем лучше он сможет структурировать его, анализировать содержание (то, что на поверхности, и то, что между строк), чем раньше он сможет отделять существенные моменты от несущественных, тем продуктивнее будет его деятельность (в науке и не только). В целом процесс обучения в университете дает достаточно стимулов для развития настоящего системного научного мышления, однако часто скорее в интуитивно-подражательной форме, нежели в рамках специального обучающего процесса. В то время как организация такого процесса могла бы быть нелишней. Однако очень важно сделать такую работу собственно обучением навыкам системного мышления, а не свести ее к чистой формальности.

### Отчет № 3

На мой взгляд, особое преимущество аспирантского курса «История и философия науки» заключается в «расхождении» материала лекций и семинарских занятий. Думаю, этот подход должен все-таки реализовываться уже в студенчестве. Ведь цель университетского образования — не заучить что-либо, а расширить кругозор, научиться мыслить, анализиро-

*вать, формировать свою точку зрения на проблему на основе анализа некоего материала.*

Предлагаемая на семинарах работа с текстами показалась мне необыкновенно продуктивной. Во-первых, необходимость не просто прочесть, а осмыслить и проанализировать текст хорошо структурирует и организывает рассеянных, забывчивых и разбрасывающихся людей (как я). Во-вторых, роли (эксперт, «старший эксперт» — преподаватель и дискутирующие участники обсуждения) позволили очень динамично, разносторонне работать с материалом семинаров и по-новому общаться с сокурсниками. В-третьих, эти роли пробуждают честолюбие, ответственность за свои слова, гордость и желание «блеснуть мыслью» (успешность этого блеска, конечно, вопрос открытый). То есть они оказывают *особое мотивационное воздействие* на участников практических занятий.

Очень важной для меня была возможность дискутировать, философствовать и о чем-то спорить. Это помогло мне более строго относиться к своим словам и словам других, научило четко различать свою позицию и предлагаемую (навязываемую) и т. д.

Сам материал помог расширить кругозор и составить непосредственное впечатление о мыслителях, авторах.

В плане диссертационного исследования семинары способствовали пониманию развития научных идей, их преемственности, динамики и трансформации. В целом используемый мною ранее способ работы с текстами давал мне достаточно материала; наиболее ценным были для меня расширение «зон поиска» материала и переосмысление науки, развития научных идей, роли фундаментальных и прикладных исследований.

Еще раз повторю: на мой взгляд, эта система преподавания должна активнее использоваться еще в студенческих курсах.

#### Отчет № 4

##### *Немного о самом курсе*

Мне кажется, этот новый курс принес гораздо больше пользы, чем курс философии. Для научных исследований гораздо важнее знать эту область философии, поскольку какие-то направления, особенно современные, становятся более

понятными — их корни, причины возникновения и объяснительная сила, какая методология может быть применена в собственной работе, а какая — нет. Ну и вообще многие идеи раскрываются с новой стороны.

### *О моей работе*

Мне очень помогло также написание реферата. Работа вышла на другой уровень понимания происходящего в реальности процесса, опять-таки стало понятным общее направление развития искусства, что объяснило некие перемены в самом искусстве (для меня важнее именно стихотворное искусство). Появилось некоторое объяснение наблюдаемых изменений. К тому же курс позволил выйти на более обобщенный уровень конкретно в моей работе и посмотреть на все с другого ракурса (так называемая позиция внеаходимости).

Я считаю, что курс наиболее адекватен для аспирантов, если они сами смогут оценить эту пользу, а не просто прослушают его и сдадут.

### *О самом методе*

Скажу сразу, что для меня он был непривычен, поэтому сначала мое отношение к нему было необъективным. Нас не учили по-настоящему работать с текстом, да и вопросы к самому тексту раньше возникали редко. Так сложилось в ходе обучения, что при чтении текста все кажется понятным, в таком случае задать настоящий вопрос к тексту — сложно. Спрашивать что-то банальное — не хочется.

Данный метод прекрасен тем, что позволяет наконец-то научиться ставить вопросы к тексту, и тогда ты начинаешь более глубоко его прорабатывать, не просто читать написанное, а понимать. Начинать учить такой работе с текстом нужно как можно раньше. Переучиваться в аспирантуре после пяти лет обучения — очень сложно, это было моей большой трудностью в выполнении заданий.

Также с самого начала было очень сложно понять, какого рода вопросы должны входить в выполнение задания: вопросы, ответы на которые нельзя найти именно в этом тексте (потом оказалось, что не они), или вопросы, ответ на которые находится в самом тексте, но не всегда лежит на поверхности, а может быть, и напрямую написан. Для меня лично важ-

ны были и вопросы, выходявшие за пределы текста, поскольку они заставляли задуматься, гораздо глубже проникнуть в текст и прожить в какой-то мере весь текст, связать вместе несколько авторов, выйти за пределы только конкретного текста. Понимание отрывка возможно лишь в контексте, и мне кажется, такие вопросы (пусть и остающиеся без ответа) должны звучать на занятиях (иногда важнее поставить вопрос, чем получить сразу на него ответ).

\* \* \*

Я не буду комментировать эти позиции аспирантов. Замечу лишь следующее. Новая общенаучная дисциплина «История и философия науки» уже на уровне аспирантов позволяет задать новое видение своей научной проблематики. Перефразируя один из ответов, полученных от аспирантов, хотела бы отметить следующий факт. Курс «История и философия науки» позволяет создать некий целостный образ топографической карты научных дисциплин. Но чтобы такой целостный образ появился, необходимо новое видение целостности. А это, в свою очередь, предполагает переход на метауровень обозрения, заданный общим философско-методологическим видением всей топографической карты научных дисциплин. Именно такой результат и свидетельствует, на мой взгляд, о том, что формируется своеобразная новая форма синкретизма между философией и множеством специальных дисциплин.

---

Е. В. БРЫЗГАЛИНА,  
*кандидат философских наук*

## **СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: ОБРАЗОВАНИЕ КАК СТАНОВЛЕНИЕ ИНДИВИДУАЛЬНОСТИ**

**Ф**ИЛОСОФИЯ на любом этапе своего развития стремилась осмыслить сложившееся понимание целей системы образования, ценности и идеалы образования вообще. Однако выделение философии образования в качестве самостоятельного исследовательского направления началось лишь в XX веке. Сегодня философия образования занимает важное место в исследовательских направлениях и преподавании философии во всех западноевропейских странах. Целью учебных курсов и исследовательских работ в данной области является рефлексия над предметом и статусом философии образования как самостоятельной исследовательской отрасли, обсуждающей предельные основания образования и педагогики (место и смысл образования в культуре конкретных эпох, понимание человека и идеала образованности, смысла и особенностей педагогической деятельности). Методологическая ориентация философии образования связана в настоящее время с обсуждением путей и способов разрешения современного кризиса образования, оформлением принципиальных характеристик будущего идеала образования на основании исторического опыта, представлений об историческом разнообразии систем образования и основных закономерностях эволюции образовательных систем.

Можно выделить ряд факторов, требующих разработки способов и пределов экстраполяции философских принципов на анализ образовательного процесса; с рефлексией над ними связано становление самой философии образования как самостоятельной отрасли знания. Во-первых, образование, пройдя

сложный путь становления в разнообразных социокультурных условиях, в настоящее время превратилось в сложную специализированную систему, имеющую свои собственные закономерности функционирования и развития. Во-вторых, в условиях глобализации настоятельно требуется определение соотношения национальных и глобальных целей в содержании образования, с учетом нарастания неудовлетворенности процессом и результатами образования всех субъектов образовательной деятельности. В-третьих, в процессе эволюции образования фиксируется и нарастает противоречие между направлениями развития образования. С одной стороны, речь идет о тенденции способствовать становлению личности, готовой к постоянному обновлению знаний в соответствии с изменением условий общественной жизни, с другой стороны, образование в своем развитии зависит от определенного понимания общественных потребностей (долгосрочных, среднесрочных и краткосрочных).

Эта последняя тенденция развития образования в традиции философии образования интересует нас в данной статье. Социальные трансформации сделали более ясной многофакторный характер глубоких различий в индивидуальных судьбах. На примере нашей страны очевидно, как в постсоветское время, параллельно с тем, что открылись возможности для индивидуального успеха, обогащения, социального продвижения, самореализации личности, для многих резкое изменение условий оказалось причиной социальной и экономической деградации<sup>1</sup>. Описание и анализ причин различий в личных судьбах, исходя из социально-экономических причин, индивидуальных психологических особенностей и прочих условий, является весьма актуальной задачей.

Перед гуманитарными и социальными науками с особой остротой встала задача изучения индивидуальности как реальной формы бытия человека, сосредоточения внимания на факторах ее становления. Актуализировалась необходимость проанализировать и учесть влияние не только факторов, являвшихся традиционным предметом социально-гуманитарной мысли, таких как социально-экономический статус,

---

<sup>1</sup> См.: Дилигенский Г. Г. Индивидуализм старый и новый: Личность в постсоветском социуме // Полис. — 1999. — № 3, — С. 2.

место проживания, уровня образования, особенность этнокультурного менталитета, но и широкого спектра биологически обусловленных параметров, исходя из новейших данных наук медико-биологического цикла.

В понятие «индивидуальность», в рамках человековедческой проблематики, органически включается представление о целостности, самобытности, неповторимости каждого человека и одновременно — представление о возможности рассмотрения этой целостности как отражения общеродовых свойств, совокупности признаков, поддающихся измерению.

Принцип детерминизма психического (С. Л. Рубинштейн<sup>2</sup>) позволяет рассматривать индивидуальность в плане соотношения внешнего и внутреннего, всеобщего, особенного и единичного, а также в ракурсе общепсихологических проблем психологии развития. Попытки создать модель индивидуальности (Б. Г. Ананьев<sup>3</sup>), представив ее как состоящую из свойств вида, индивида, личности и субъекта деятельности, привели к акцентированию внимания на всевозможные связи и взаимоотношения частей целого, зависящих от пола, возраста и других параметров.

Опираясь на принципы общей теории систем Л. Берталани, положения теории функциональных систем П. К. Анохина и результаты исследований созданной им школы психологов, В. С. Мерлин<sup>4</sup> выдвинул и обосновал теорию интегральной индивидуальности. Он понимал структуру интегральной индивидуальности как синтез свойств организма, свойств индивида и особенностей психических процессов, свойств личности и метаиндивидуальности. Главным В. С. Мерлин считал поиск путей гармонизации разноуровневых свойств индивидуальности.

Субъектно-объектный подход к индивидуальности (А. В. Брушлинский<sup>5</sup>) рассматривает человека как объект — носитель и участник сложившихся общественных отноше-

---

<sup>2</sup> См.: *Рубинштейн С. Л.* Принципы и пути развития психологии. — М., 1959.

<sup>3</sup> См.: *Ананьев Б. Г.* Человек как предмет познания. — Л., 1969.

<sup>4</sup> См.: *Психология индивидуальности в трудах В. С. Мерлина и ее развитие в современном человекознании: Коллективная монография / Под ред. В. В. Белоуса.* — Пятигорск, 1998.

<sup>5</sup> См.: *Брушлинский А. В.* Проблема субъекта в психологической науке // *Психологический журнал.* — 1991. — Т. 12. — № 6. — С. 3.

ний. Субъектом человек становится благодаря изначально присущей ему активности в деятельности и общении. Активность человека как субъекта определяется взаимовлиянием «противоречивых качеств в первую очередь психических процессов, психологических состояний и свойств, его сознания и бессознательного»<sup>6</sup>.

Существенной современной тенденцией становится стремление к целостному, интегральному, междисциплинарному исследованию человеческой индивидуальности. Специальную теорию целостной (системной, интегральной) индивидуальности разрабатывает В. М. Русалов<sup>7</sup>. В специальной теории индивидуальности делается вывод о том, что развитие высших уровней организации личности (интеллекта и характера) происходит путем преобразования низших уровней (темперамента), то есть путем одновременной дифференциации и реинтеграции всей конкретной индивидуальности человека. Структурно-функциональный подход к пониманию целостной индивидуальности предлагает Э. А. Голубева<sup>8</sup>. Она выделяет спектр системообразующих признаков индивидуальности, к которым относит такие понятия, как эмоциональность, активность, саморегуляция и побуждения. Основная функция системообразующих признаков заключается в том, что они, по мнению Э. А. Голубевой, фиксируют определенное соотношение подструктур индивидуальности — мотивации, темперамента, способностей и характера, не позволяя изъять какую-либо из них, не разрушая целостную структуру индивидуальности.

Эволюционно-системный подход к целостной индивидуальности формирует Т. Ф. Базылевич<sup>9</sup>. В структуре целостной индивидуальности он выделяет свойства организма, индивида, личности и раскрывает особенности их взаимосвязи на примере анализа произвольных действий человека.

<sup>6</sup> Там же. — С. 10.

<sup>7</sup> См.: Русалов В. М. Некоторые основания специальной теории индивидуальности человека // Интегральное исследование индивидуальности: теоретические и педагогические аспекты / Под ред. Б. А. Вяткина. — Пермь, 1988. — С. 5—10.

<sup>8</sup> См.: Голубева Э. А. Типологический и измерительный подходы к изучению индивидуальности: от Освальда и Павлова к современным исследованиям // Психологический журнал. — 1995. — Т. 16. — № 1. — С. 64—74.

<sup>9</sup> См.: Базылевич Т. Ф. Введение в психологию целостной индивидуальности. — М., 1998.



Содержательную типологию субъектно-деятельностной индивидуальности создает Г. Э. Белицкая<sup>10</sup>. Она обосновывает типологию проблемности социального мышления личности, устанавливая тот факт, что всем типам со стереотипизированным мышлением соответствует личностный конструкт «Я — объект — общество — объект»; всем созерцательным — «Я — объект — общество — субъект»; деятельным типам — «Я — субъект — общество — объект» и проблематизирующим типам — «Я — субъект — общество — субъект».

В. В. Белоус<sup>11</sup> предпринял попытку представить типологию интегральной индивидуальности в многомерном пространстве и выделить: творческий, новаторский, созерцательный, реактивный типы интегральной индивидуальности.

В зарубежной психологической литературе проблема индивидуальности наиболее ярко представлена в трудах Г. Айзенка<sup>12</sup> и Р. Кеттела<sup>13</sup>, являющихся представителями факторной теории индивидуальности. В центре внимания сторонников этой концепции — построение многоуровневой конструкции темперамента и личности. Однако методологической особенностью данных конструктов является их ориентация на доктрину позитивизма.

Определенный вклад в разработку проблемы индивидуальности внесли Л. П. Буева, В. Н. Колесников, А. Н. Леонтьев, В. Н. Мясищев, А. Б. Орлов и др.<sup>14</sup>, обосновывая мысль о том,

---

<sup>10</sup> См.: Белицкая Г. Э. Типология проблемности социального мышления личности: Автореф. канд. дис. — М., 1991.

<sup>11</sup> См.: Белоус В. В. Интегральная индивидуальность: Подходы, факты, перспективы // Психологический журнал. — 1996. — Т. 17. — № 1. — С. 44—51; Белоус В. В. Место и роль интегральной индивидуальности в современной науке // Психологический журнал. — 1998. — Т. 19. — № 1. — С. 47—53; Белоус В. В., Щебетенко А. И. Человек как интегральная индивидуальность. — Пятигорск, 1996.

<sup>12</sup> См.: Eysenk H. J. The Structure of Human Personality. — London, 1971.

<sup>13</sup> См.: Cattell R. B. Handbook of Multivariable Experiment Psychology. — Chicago, 1966.

<sup>14</sup> См.: Буева Л. П. Общение как процесс социальной типизации и индивидуализации личности // Психология и образ жизни. — М., 1987. — С. 34—38; Колесников В. Н. Лекции по психологии индивидуальности. — М.: Ин-т психол. РАН, 1996; Леонтьев А. Н. Избр. произв.: В 2 т. — М.: Педагогика, 1983; Мясищев В. Н. Личность и неврозы. — Л.: Изд-во ЛГУ, 1960; Орлов А. Б. Психология личности и сущности человека: парадигмы, проекции, практики. — М.: Наука, 1995.

что личность социально отнесена и поэтому универсальна по своей сути, но конкретна, индивидуальна по способу своего существования.

Обращение к анализу индивидуальности, таким образом, стало приобретать ярко выраженное социально-философское звучание.

Обратимся к рассмотрению современных процессов, происходящих в сфере образования с точки зрения понимания цели образования как развития индивидуальности. Представляется важным рассмотреть современную постановку проблемы индивидуальности применительно к основным агентам образования — учителю и ученику — в свете модернизационных процессов в данной сфере.

От рефлексии над целями и содержанием образования зависит ряд весьма актуальных практических решений: каков критерий выбора образовательных задач каждого уровня образовательной системы; какие образовательные технологии можно считать оптимальными для достижения поставленных перед образованием целей; каково желательное соотношение целей государства в развитии образования как социальной сферы и интересов семьи и отдельного гражданина; каковы государственные гарантии и способы вмешательства государства в процессы образования и так далее.

XXI век оставил в прошлом идеал образования, построенный на основе понимания природы человека. Современная трактовка целей образования отличается апелляцией к пониманию актуальных общественных потребностей и идеалов. В современном российском обществе можно выделить черты, по крайней мере, двух, во многом противоположным образом ориентированных, общественных идеалов. Первая совокупность черт отражает идеал, который может быть назван коллективистски ориентированным. Он основан на представлениях об иерархически организованном обществе, в котором социальные группы выделены по властно-экономическим признакам, при этом индивидуальность в глазах общества имеет второстепенное значение.

Второй идеал может быть назван индивидуалистически ориентированным. Он основан на идее взаимодействия индивидов, которое осуществляется на договорных началах. Соответственно в нем параметры индивидуальности приобретают

доминирующее значение, при этом коллективистские установки, хотя и не декларируются как определяющие, имеют весьма сильное влияние. Таким образом, эти идеалы не существуют в чистом виде, можно говорить о тенденциях в общественном сознании, связанных с изменением соотношения указанных ориентаций, в соответствии с этим подвергаются пересмотру цели и задачи системы образования.

Поскольку в реформировании образования, по крайней мере высшего, ставится задача максимального сближения российской системы с европейской, обратимся к западной ситуации. Для основной массы населения Европы отсутствует крайняя напряженность в удовлетворении основных материальных и духовных потребностей. Для современной Западной Европы задачи системы образования связаны скорее с социализацией нового поколения в рамках стабильного развития общества, с устойчивым воспроизводством такой культуры, в которой высока готовность каждого к проявлению индивидуальной инициативы ради обеспечения желаемого уровня жизни. Образование, следуя этим новым реалиям, изменило приоритеты: особое внимание стало уделяться формированию таких индивидуальных особенностей, как готовность к обучению в течение всей жизни, существование в нестабильной социальной, профессиональной, жизненной среде, способность к личностному выбору, причем этот приоритет стал касаться не отдельных членов общества, как ранее, а подавляющего большинства населения. Тип личности, который должен быть сформирован системой образования, сориентирован на такое поведение, которое бы при любых ситуациях ориентировалось бы на сохранение стабильности социальной жизни, на стабильность динамики его развития.

Однако стабильность западного общества, западной системы ценностей — в значительной степени миф. И образование в данном случае выступает как реализация конкретного прогнозного социального мифа. Перенос на российскую почву описанной модели образования рождает главный вопрос: аналогичный ли западному типу тот тип индивидуальности, который должна формировать в следующем поколении российская система образования?

В современной России невозможно говорить о воспроизводстве стабильного общественного менталитета. Проекты

будущего России многообразны, не имеют, к сожалению, четких форм и одобренного обществом фундамента. Черты желаемого идеала социального устройства как цели развития страны не сформулированы достаточно четко и, соответственно, нельзя говорить о единстве позиции граждан по этому вопросу.

Основная задача образования — воспроизводить жизненные идеалы при формировании нового поколения. Инерционность образования вообще и российского в частности имеет объективное основание. Система образования воспроизводит модели социальных отношений, тиражирует социальный контекст, в силу этого она оказывается, наряду с армией, по крайней мере в России, самой инерционной социальной сферой. Среди всех направлений модернизации, видимо неслучайно, реформа образования и реформа армии оказались в центре общественных споров, которые демонстрируют широкий спектр позиций по вопросу о стратегии и тактике модернизации.

Образование как социальный институт не предназначено для креативного появления абсолютно нового социального идеала. Условием того, что образование станет соответствовать новому складывающемуся идеалу, является оформление его основных черт и принципов в общественном сознании, реальной политике и практической жизни людей. Важно и осуществление рефлексии этого идеала и разработка педагогических методик, с помощью которых будет происходить транслирование образцов и целей социальной практики.

Можно констатировать, что эти условия для российской системы школы (в широком смысле) не сложились. Продолжает тиражироваться образовательная традиция, ориентированная на тезис о существовании абсолютной истины. Он находит отражение в институциональной структуре образования: процесс приближения к истине принципиально нельзя завершить; учитель, преподаватель, являясь посредником между истинным знанием и обучающимся, обладает непререкаемой личной позицией. Этот способ организации образования сложился и оказался технологичным в условиях, когда требовалось подготовить достаточно много специалистов прикладного уровня при предъявлении к ним стандартизованных требований. На первом плане оказалась адаптивная

функция образования и воспитания: вписать входящего в жизнь индивида в определенный тип социальности, научить взаимодействию в группе по правилам, учитывающим конкретные социальные модели. Основой реальных образовательных стратегий, реализуемых при индивидуальном выборе образовательного учреждения и профиля подготовки, а также в организации работы конкретного образовательного учреждения, широко признается социальная адаптация человека.

Реформы в российском образовании идут сверху именно под лозунгом повышения адаптированности выпускников образовательных учреждений всех уровней к социальным реалиям. К выпускникам предъявляются требования, связанные с «умением работать в команде», «владением коммуникативными навыками», «способностью учитывать точки зрения и интересы других», «представлением о корпоративных нормах поведения», «толерантностью».

По сути реформы связаны с приспособлением к традициям и имеющемуся опыту воспроизводства этих традиций в процессе обучения и воспитания, а основным способом решения проблем образования становятся увеличение финансирования и изменение его механизма для конкретных образовательных учреждений и/или уровней образования. В качестве ключевой причины отставания российского образования от оформления нового социального идеала провозглашается недостаточность финансирования. На примере реализации национального проекта «Образование» очевидно, что не объемы финансирования определяют скорость эволюции элементов системы образования. Достаточное финансирование работает на стабилизацию существующей системы образования, замедляет темпы ее деградации (устаревание материально-технической базы, проблемы кадровой обеспеченности системы, ослабление взаимосвязи науки и прикладных исследований). Это важная задача, но для перехода системы образования на качественно новый уровень важно обратить внимание на способность философской рефлексии нового социального опыта. Темпы изменения самого общества и его способность отразить накопленный опыт — вот факторы, которые влияют на изменение задач и способов их решения в системе образования.

Формирующаяся новая парадигма образования основана уже не на воспроизводстве готового знания (ранее знание — «вечно», абсолютно, в настоящее время — преходяще, относительно), а на готовности индивида к его действию в разнообразных ситуациях. Знание теряет свою стабилизирующую роль основания интеллектуальной жизни и тем самым общества в целом. Образование ориентируется на подготовку людей к неопределенному и в значительной степени не регламентированному и непредсказуемому будущему. Однако от прежней системы образования сохраняется стремление научить алгоритму, но теперь уже не «алгоритму знания» — применения готовых знаний, а «алгоритму действия» — реагирования в различных ситуациях.

Овладение знанием все больше утрачивает статус самоценности, безотносительной к утилитарному приложению образования. Знание объявляется ценным только при наличии возможности его непосредственного использования, и достижения практического результата. Данная ориентация отчетливо проявилась в проектах Государственных образовательных стандартов высшего профессионального образования третьего поколения, где утвердился компетентностный подход. В проект стандартов заложена идея того, что прогностическую функцию, определяя желаемые результаты и средства их достижения в профессиональном образовании, выполняет заказчик обучения — работодатель. «В качестве обязательной технологии при проектировании ФГОС ВПО и ООП вводится требование формирования устойчивого и эффективного социального диалога высшей школы и сферы труда». Основное возражение против определения стандартов профессиональной подготовки сообществами работодателей связано с тем, что в стандарте необходимо проектирование будущего. В стандарте должна быть заложена стратегия достижения желаемого состояния, а не приспособление к настоящему, выраженному в наборе компетенций, утвержденных работодателем. При обсуждении проектов ФГОС ВПО третьего поколения видно, как в сфере высшего образования конституируется представление о знании как всего лишь инструменте для достижения жизненного успеха.

Ранее знание исходило из необходимости целостного, системного видения общества и природы, что выражалось

в акцентированном внимании к теориям глобального уровня (особенно философского). Образование, называемое современным, отводит глобальным вопросам и теориям роли на втором плане. Зачастую фундаментальные концепции вообще выводятся из сферы собственно образования, передаются на уровень повседневности, используются в качестве технологии решения конкретных проблем. Яркий пример этого — сокращение часов на преподавание философии для студентов нефилософских специальностей, введение для аспирантов всех специальностей кандидатского экзамена по «Философии и методологии науки». Критическое отношение представителей конкретных наук к философии связано не только с конкретными частными проблемами качества преподавания. На данном этапе наука имеет развитые теории своего предмета, по степени общности приближающиеся к философским построениям. При общей ориентации образования на раскрытие прикладных моментов критическое отношение к философскому знанию неизбежно.

Само философское образование все менее, в силу разных причин, ориентировано на продолжение выпускником, получившим диплом философа, академической карьеры. Но оно востребовано, о чем свидетельствует растущий год от года конкурс на философские факультеты<sup>15</sup>, именно готовностью выпускников принять принципиальную неопределенность будущего, приспособить обобщающие модели к конкретным профессиональным и жизненным ситуациям.

Кардинально меняются социальные роли основных агентов образования. Если ранее патерналистская модель отношения учителя и ученика была принимаема обеими сторонами как должная, то ныне мало кого удивляет критика педагогов не только родителями, но и их учениками. Распространение воззрений на образовательные учреждения как на оказывающие услуги государственные или частные предприятия имеет следствием поиск внешних и внутренних критериев качества оказываемых образовательных услуг. Часто основными индикатором качества оказываются результаты опросов

---

<sup>15</sup> Конкурс на философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова составил в 2004 году — 5,6 человек на место, в 2005 году — 6,28, в 2007 году — 6,27.

работодателей, школьников, студентов, родителей обучающихся, выступающих в качестве заказчиков и потребителей образовательных услуг. Эти опросы включают в себя вопросы о том, какие дисциплины должны составлять конкретные образовательные модули, какие темы и разделы дисциплин были бы более желательны для изучения.

Оказываются оцениваемыми и собственно личность педагога, уровень его предметных знаний, педагогический профессионализм, его речь и имидж. Аналогичная оценка со стороны коллег дополняет полученные при опросах родителей и обучающихся результаты. Зависимость педагога от такой оценки все более возрастает в вопросах профессионального роста, размера заработной платы. Не секрет, что многие мнения о педагогах ученики пересматривают в течение жизни, иногда на прямо противоположные. Но принятое в прошлом на основании полученного рейтинга решение уже необратимо.

Ю. Хабермас в работе «Интерсубъективное понимание индивидуальности» полагает, что «полный смысл индивидуальности может быть сохранен только в том случае, если мы оставим его для перформативного употребления и будем использовать его во всех дескриптивных соединениях только в смысле единичности»<sup>16</sup>. Такое понимание индивидуальности, при обращении к человеку, не предполагает, что она является абсолютной внутренней собственностью данного человека, она нуждается в подтверждении со стороны других «Я», в закреплении в отношениях интерсубъективного познания. Так Ю. Хабермас выходит к проблеме коммуникации, где индивидуальность является условием начала такой деятельности. Самоутверждение, самоидентификация индивидуальности заменяются только аспектом подтверждения той индивидуальности со стороны адресатов общения. В современном образовании фактически проводится линия хабермасовского понимания индивидуальности как результата подтверждения со стороны сторон, вступивших в коммуникативное взаимодействие. Стремление к подтверждению индивидуальности педагога обязательно проявится и уже проявляется в распространении элементов поп-культуры и так называемой поп-

---

<sup>16</sup> Хабермас Ю. Интерсубъективное понятие индивидуальности // Вопросы философии. — 1989. — № 2. — С. 38.



науки, в стремлении к внешним эффектам в ущерб качеству ежедневной, подчас незаметной работы.

Таким образом, изменение социально одобряемых ролей «обучающего» и «обучающегося» происходит в направлении возрастающей свободы выбора эталонов вторичной социализации. На первый взгляд, это создает дополнительные условия индивидуализации образовательной среды, но нельзя игнорировать то, что степень свободы определяется структурой общества, выбранными приоритетами, элементарно условиями проживания. Поэтому на деле выбор в значительной степени предопределен.

Стремление к комфортности всех сфер существования человека, авторитарность политической власти конституируют инфантилизм в различных социальных контекстах, в том числе в сфере образования. «В любом американском университете... студента окружают таким вниманием и опекой, как будто никто не сомневается в его обязательном инфантилизме, граничащем с аутизмом»<sup>17</sup>. Высшее образование, ориентированное на внедрение принципов Болонского соглашения, перестает видеть в студенте автономную самостоятельную персону. Во время встреч с западными коллегами — профессорами европейских университетов, активно претворяющих в жизнь идеи создания единого европейского образовательного пространства, мне пришлось встретиться с явным осознанием изменений, произошедших, например, в Германии при переходе на двухуровневую систему высшего образования. Профессора сетовали на то, что акцент на контроль процесса усвоения материала, значительная регламентированность процесса общения преподавателя и студента суть отход от принципов гумбольдтовского университета. В ходе встреч много обсуждались изменения в практике обучения в высшей школе в связи с переходом на принципы Болонской декларации: кредитно-модульная форма организации учебного процесса, двухуровневая система подготовки в вузах, значительное увеличение времени на самостоятельную работу студента при сокращении аудиторных занятий, система промежуточного и итогового контроля знаний. Очевидно, и об этом прямо гово-

---

<sup>17</sup> Петрова М. Do You Speak English? // Top-Manager. — 2000. — № 3, — С. 97.

рили западные коллеги, что влияние на образование конкретного студента индивидуальности профессора и ассистента будет уменьшаться, фактически основным субъектом образовательного процесса станет технический вспомогательный персонал.

Во всех отраслях профессиональной подготовки все более выступает на первый план проблема обучения поведению в профессиональной деятельности. Современный школьник, а тем более студент, встречается с широким спектром образовательных технологий, большинство из них выдается под маркой инновационности. Обилие и разнообразие педагогических экспериментов, — а эксперимент «по определению» может иметь отрицательный результат, — можно квалифицировать как свидетельство неустойчивости представлений общества о целях и задачах образования. Инновации как отрицание старого, проверенного, непредсказуемы в своей результативности. Однако идеология реформирования образования, сопряженная с переходом к проектному финансированию образовательных институтов, абсолютизирует роль инновации («инновации любой ценой»). Изменчивостью образовательных приемов и технологий система образования отвечает на возникающие потребности общества в формировании психологической и социальной готовности индивидов при изменении окружающих обстоятельств изменить собственные установки и личностные характеристики.

Признаком образовательных инноваций рассматривается внедрение в учебный процесс тренингов, деловых, ситуационных, прогнозных, модельных игр. Причем процесс обучения все более становится похож на процесс развлечения. Распространение тренинговых образовательных технологий на всех уровнях системы образования свидетельствует об укреплении образовательной парадигмы, ключевое назначение которой сформировать «умение», а не «знания». Отличие от прежней парадигмы образования в том, что ранее делался основной упор на усвоение знания прошлого, а теперь — на технологии поведения в ситуациях, основанные не столько на прежнем опыте культуры, сколько на индивидуальном понимании и личном опыте. Подтверждением этого является неподготовленность абитуриентов-выпускников школ к требованиям к сочинению на вступительных экзаменах в университеты.

Вчерашние школьники готовы подробно описать собственные мысли по поводу произведения, оценить поступки героев, в основном с позиций сегодняшнего дня, но не подготовлены к литературоведческому анализу произведения с опорой на текст и замысел автора.

С точки зрения социальных последствий важно обратить внимание на то, что атмосфера достаточности индивидуальной оценки для поступка, многократное проигрывание ситуаций делает людей, воспитанных на базе указанных технологий, более терпимыми к любым возможным будущим ситуациям, а значит предсказуемыми и конформными. Позволю себе сослаться на опыт работы со студентами-медиками, изучающими курс «Биомедицинская этика». Попытки применить биоэтические принципы справедливости, правдивости, конфиденциальности, информированности к конкретным практическим ситуациям при первом приближении для студентов сопровождаются сильной эмоциональной реакцией, стрессовым состоянием. Однако по мере «проигрывания» сценариев поведения в различных моделях отношения врача и пациента уровень эмоционального переживания ситуаций снижается. Подобная готовность к поступку в многовариантном сценарии развития ситуации важна для медика, но если брать массовую профессиональную подготовку, то специалист, подготовленный посредством тренингов более предсказуем и стабилен в своем поведении, при снижении личностной интеллектуальной рефлексии над ценностными критериями своего поведения.

Современное общество ориентирует человека на преобладающее удовлетворение своих потребностей через социальные, технологические и технические средства. Тренинги дают готовые технологии, в том числе «удовлетворения» такого рода потребностей, о чем свидетельствуют сами названия тренингов «Стань успешным...», «результат за 3 дня...» и прочее. Технологические новации позволяют институтам образования готовить человека, способного к постоянному изменению окружающих обстоятельств, как и к изменению себя.

Получается, что новая парадигма воспитания и образования оборачивается все тем же стремлением получить на выходе из образовательных институтов человека социализированного. На словах современная идеология общества ориен-

тирует образование на воспитание индивидуальности. Но это «ложное сознание». Обществу необходима не индивидуальность, а вписанность индивида в общество, его принципиальный конформизм к общественной системе. Кроме того, индивидуальность требует «штучного» воспитания, в то время как все реально работающие воспитательные технологии ориентированы на массовое «типовое» воспроизводство.

«Интересно, весело, нетрудно, понятно, применимо на практике» — вот какие требования все чаще выдвигаются обучающимися, и особенно теми, кто платит за свое обучение, либо пользуясь кредитами, либо тратя семейные средства. Тем самым, за внешней индивидуацией услуг, готовностью удовлетворить желания субъекта, получающего или заказывающего образование, скрывается отказ от важнейшего принципа образования — системности и последовательности.

Прагматическая целевая установка обучающегося сопрягается со стремлением государства при минимизации бюджетных затрат на образование обосновать траты потенциальной социальной отдачей конкретного человека. Конкретные направления модернизации образования создают механизмы реализации такой установки: идея кредитования обучения по социально востребованным профессиям, возвращение к механизмам государственного распределения после обучения на бюджетной основе, пересмотр Перечня направлений подготовки с целью приведения его в соответствие со структурными изменениям в экономике, создание корпоративных университетов крупными консорциумами работодателей. Все чаще критерии успешности образования определяются количественно — по проценту трудоустроившихся по специальности или по размеру заработной платы выпускника конкретного вуза и факультета. Ориентация на работодателя проявляется в попытках сформулировать четкие критерии качества образования: тесты на успешность выполнения заданий, на действие в конкретных ситуациях, на получения конкретного результата, самооценку состояния и т. д. Роль тестовых методик и форм контроля знаний постоянно растет. Решение по введению ЕГЭ в РФ полностью укладывается в указанную логику.

Образование ориентирует новое поколение на изменчивость жизненного процесса, кратковременность его жизненных ситуаций, разнообразие способов и критериев их разре-

шения. Поэтому индивидуальность с развитой рефлексией над собой и обстоятельствами менее продуктивна с точки зрения способности к реальному действию в достижении успеха в этом действии.

В отличие от прошлого, современное образование ориентирует учащегося не на воспроизводство ценностей, а на выработку своих собственных критериев оценки собственного поступка и поступка другого. Причем такая выработка критериев далеко не всегда укладывается в рамки одобренных или допускаемых обществом ориентиров. Ориентация образования на готовность к постоянным изменениям провоцирует на выход из этих рамок как в мысли, так и в поступке. Тем самым идея преемственности ценностных составляющих культуры между поколениями, по меньшей мере, ставится под сомнение.

Современное образование апеллирует не только к относительности знания, но и к относительности ценностей. В зависимости от ситуации профессионал должен быть готовым поступить различным образом. Такое образование не дает учащимся ориентиров стабильности в их будущей профессиональной деятельности. Отсутствие стабильных ориентиров в профессиональной деятельности оказывается связанным с отсутствием ориентиров в морали. Это не может не затронуть поведение человека в обыденных ситуациях. При этом изменению подвергнется, да и уже подвергается, первичная социализация на уровне семьи. Представление о постоянном изменении всех сфер жизни и готовность индивида к изменениям, все более и более подрывают институт традиционной семьи. Роль семейного воспитания падает, первичная социализация все более осуществляется общественными институтами.

Пока еще сохраняющаяся укорененность в общественном сознании коллективистского идеала с четким представлением о добре и зле, попытки сохранить его значимость заставляют в дискуссиях по проблеме образования в качестве альтернативы инновациям обратиться к опыту традиционной системы русского воспитания. Отсюда внимание в современной школе к проблемам православного воспитания, роли православной образовательной традиции. Принцип индивидуальности «требует, чтобы как в образуемом (ученик), так и в образующем

(учебный материал) была по возможности сохранена индивидуальность, это драгоценнейшее в человеке и в его творчестве. Где она не сохранена, подавлена или в пренебрежении, там образования совершенно не происходит — вот моя мысль; только как личность, как этот определенный человек, а не “человек вообще”, я могу быть наиболее изобретателен в мыслях, своих чувствованиях, упорен, тверд в стремлениях. “Личность” — вот высшее, глубочайшее определение; и, отвечая этому определению, каков бы ни был тип школы, система образования только та будет образовательной, где не будет нарушен этот принцип индивидуальности. Как это может быть сделано? Что это значит? Сохраните ребенка как можно долее в семье, поставьте его потом как можно ближе к Церкви — вот требование этого принципа в том, что касается образуемого (ученик): по самой своей природе семья и Церковь индивидуальны в способах своего воздействия в своем воззрении на человека — в том, как относятся к нему»<sup>18</sup>.

Новое поколение вырабатывает собственные критерии поведения в новых ситуациях, и образование этому учит. Ранее такая задача возникала только в периоды кардинальной смены социальной структуры. В современных условиях она становится нормативным требованием к системе образования. В этом смысле, революция стала перманентной. Поэтому и реформы образования практически во всех странах мира стали постоянными.

Система образования включена в мифологическую систему общества и воспроизводит ее в новом поколении (вспомним взгляды Т. Куна относительно мифологии науки и ее сохранения в системе образования). Школа в широком смысле строит модели, основанные на абстрагировании реальности, создает на базе социального мифа свои собственные образовательные мифы по поводу реальности. Эти модели имеют характер нормативных образцов, которым должны следовать выпускники того или иного уровня образования.

Тем самым, реальная жизнь вкладывается в рамки усвоенной модели. Образовательный миф тем самым становится реальностью. Например, образование в нашей стране не мо-

---

<sup>18</sup> Розанов В. В. Три главные принципа образования // В. В. Розанов. — М.: Педагогика, 1990. — С. 92.

жет не испытывать влияния нарастающего социального расчленения общества (управляющие — управляемые, творческая элита — пассивные исполнители, и прочее), формирующегося на экономическом неравенстве. Создание «элитарных учебных заведений», распространение обучения за рубежом для части граждан уже отражают принципиально различные типы образования, претворяющие в общественную практику определенные социальные мифы.

Фундаментальная проблема, возникающая в связи с этим, имеет социально-экономическое и политическое звучание: каким образом создать достойные условия существования для каждого члена общества? Проблема социального неравенства все больше становится проблемой неравного доступа к образовательным услугам-благам. Образование в разных странах мира перестает быть значимым социальным лифтом. Браки и рождение детей совершаются все чаще внутри определенных социально-экономических групп, все более закрытыми становятся элитные учебные заведения, чем выше образовательный уровень матери, тем меньше детей она имеет, независимо от того, к какой расе она принадлежит. Люди разных профессий имеют разные средние значения IQ. Ранее явно выделялась группа академических ученых. Ныне отбор по интеллекту стал ужесточаться, люди с высокими показателями стали концентрироваться внутри ограниченного круга профессий. С генетической точки зрения такая ситуация может быть чревата жестким закреплением генетических вариаций внутри конкретных групп, выделенных по социально-экономическому статусу (например, профессиональных).

Указанные факты позволили ряду авторов ввести в оборот словосочетание «интеллектуальная элита». Меры взращивания или сохранения элитарности, которые практикуются в образовательных системах разных стран, достаточно разнообразны. При поощрении высокой рождаемости у женщин с высоким интеллектом в ряде стран государство обеспечивает их детей гарантированными местами в элитных учебных заведениях. Например, в США, происходит перераспределение средств, выделяемых на развитие среднего и высшего образования, в пользу наиболее одаренных, в стремлении эффективно использовать интеллектуальный потенциал все чаще законодательно оформляется отказ от квот (национальных,

социальных или других) при функционировании государственной системы образования. Например, в США провозглашается необходимость ухода от искусственного уравнивания в системе образования. Самым действенным способом такого ухода рассматривается платность высшего образования. Эта логика переносится и на отечественную систему образования.

Сложность проблемы образования состоит в том, что образование, с одной стороны, так или иначе должно показывать человеку образец, оно нуждается в определении этого образца. Наличие образца подразумевает существование «независимого» субъекта познания, как это принято в классическом идеале рациональности, в любом пространстве и любом времени способного формировать истинные суждения. Когда появляется то, что, по выражению М. Хайдеггера, «достойно вопрошания», когда требуется новое осмысление, когда исчезает вера в непререкаемый авторитет устоявшихся образцов, образованность в какой-то степени противостоит новому осмыслению мира. Это новое осмысление мира пока беднее традиционной образованности. Но М. Хайдеггер отмечал, что в этой нищете осмысления скрывается обещание богатства, «чьи сокровища светятся в блеске того бесценного, которое никогда не дает просчитать себя».

Если образование ориентируется на обеспеченный по всем позициям познавательный образец, то оно неизбежно работает «во вчерашнем дне» познания. Если же образование будет ориентироваться на «завтрашний день» познания, то у него не будет непререкаемого образца, не будет основоположений, по которым можно было бы выверять путь образования.

Возможно, выход в том, чтобы образование, продолжая ориентироваться на общепризнанные образцы или актуальные парадигмы в области теоретического, этического, эстетического, практического освоения мира, формировало бы ценностно-смысловую, нравственную, личностную парадигму восприятия мира — как мира живого, постоянно меняющегося, развивающегося. Это позволит сочетать в образовании «относительно постоянную» и «переменную» составляющие так, чтобы они дополняли друг друга именно в том соотношении, в каком это необходимо каждой индивидуальности.



Основная педагогическая задача, собственно, и состоит в том, чтобы трансформировать учащихся из культурно неискушенных индивидов в людей адекватно воспринимающих ее продукты. Образование, непосредственно ориентированное на развитие личности в целом, на подготовку ее не к той или иной профессии, а вообще к жизни, — это школьное и еще более дошкольное воспитание. Такое образование-воспитание, выражающее общенациональные интересы должно быть главным предметом заботы государства в сфере образования, обеспеченным по максимальной планке, которую может позволить себе государство на сегодняшний день.

Если и можно сегодня говорить об отставании России в сфере культуры от развитых стран Запада, то это отставание следует искать не в области высшего образования, фундаментальной науки и высокого искусства. Отставание все более и более затрагивает культуру пользования родным языком, культуру быта, отношения людей друг к другу, организацию труда и отдыха. Вот этой культуре жизни призвана прежде всего учить общеобразовательная школа.

Иначе обстоят дела с вузовским образованием. Доля людей с высшим образованием не может быть мерилom культуры общества. Высшее образование не является необходимым условием становления личности и в этом смысле с точки зрения всеобщих общественных интересов не может быть обязательным. Непосредственно заинтересованными в нем оказываются, с одной стороны, сам кандидат на получение диплома, желающий повысить свой социальный статус путем получения высшей профессиональной подготовки, с другой стороны, общество, заинтересованное в воспроизводстве и развитии определенного вида деятельности, в котором соответствующая подготовка может быть реализована.

При этом следует учесть, что образование, однажды полученное, уже не гарантирует успешности профессиональной деятельности на протяжении всей трудовой жизни. Первичное образование готовит индивида только к начальному этапу вхождения в профессиональную деятельность. Не секрет, что профессиональная деятельность характеризуется уменьшением роли знаний и методологий, усвоенных на первом этапе учебного процесса. Но отметим, что мировоззренческие и ценностные установки, закрепившиеся или сформировавшиеся

на этапе получения высшего образования, сохраняют свое значение в течение всей жизни, причем с течением времени их значение возрастает. Готовность к необходимости постоянного личностного и профессионального роста, «обучение готовности учиться» — основное требование к современной высшей школе.

Таким образом, характер происходящей трансформации можно кратко выразить в утверждении, что феномен человеческой индивидуальности сегодня стал ощущаться и рассматриваться как особая реальность, существующая независимо от нашего знания о ней. Ранее существовавшие тенденции переросли в широкое осознание того, что индивидуальность мало воспринимать только как некоторый особый образ и образец жизни. Признание ценностно-духовного значения человеческой индивидуальности считается по праву теоретическим резюме ее классического философского понимания, перешедшего до определенной степени в нашу философскую литературу и обыденное сознание.

В. С. Соловьев в работе «Философские начала цельного знания» указывал на необходимость признания того, что «как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом»<sup>19</sup>.

В исследованиях проблемы человека в современных условиях особое внимание должно сосредоточиваться не только на реконструкции полноты описания человека, но и на помещении этого описания в более широкий социальный контекст. Именно такого широкого плана методологический подход позволяет рассмотреть социально-философский контекст, в котором проблема индивидуальности выступает в образовании.

<sup>19</sup> Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1988. — С. 145.

---

В. С. ГРЕХНЁВ,  
*доктор философских наук*

## **ДИДАКТИКА В СОВРЕМЕННОМ МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ**

**Х**од и динамика процессов глобализации, происходящих сегодня в мире, во многом определяются тем, как осуществляется межкультурный диалог народов разных стран. Межкультурный диалог — это не противостояние культур, а открытый способ заявления их субъектами своего видения процессов глобализации, взаимовыгодный обмен ресурсами и опытом, помощь и содействие в налаживании сотрудничества по решению острых и злободневных вопросов жизни людей. Понятно, что диалог может состояться лишь тогда, когда его участники поставлены в равные условия, когда они имеют право свободного входа в диалоговое пространство и право выхода из него, обладают возможностями своего собственного самоопределения в его процессе.

Интеграция экономической, социальной, политической и духовной жизни людей является сегодня объективно-обусловленным процессом, ибо ни одна страна не может сейчас устойчиво развиваться, не взаимодействуя и не кооперируясь с другими. Вместе с тем ход и направленность интеграционных процессов в технологии, экономике, культуре одновременно зависят и от целого ряда субъективных факторов: устремлений самих людей, и прежде всего от того, как люди понимают друг друга в постановке и решении насущных задач мирового общественного развития. Исключить эту субъективную составляющую диалогового процесса нельзя, как невозможно отменить и сами интеграционные процессы.

В условиях, когда знание, информация стали важнейшим ресурсом существования и дальнейшего развития общества, открытый межкультурный диалог становится возможным лишь на основе равенства образовательных потенциалов всту-

пающих в этот диалог людей, то есть упорядоченного круга самых различных знаний, умений, навыков, применяемых людьми в общественной практике.

В создании этих равных образовательных потенциалов людей важную роль играет дидактика — теоретическая и практическая система обучения и подготовки людей к тому, чтобы жить и работать в стремительно меняющемся информационном обществе, формирование и развитие способности и готовности к получению новых знаний, их переработке, передаче и распространению, а также умения управлять информационными потоками.

Дидактика (от греческих слов *didaktikos* — «поучающий» или *didasko* — «изучающий»), являясь составной частью педагогической науки, всегда обсуждала вопросы, связанные с просвещением людей, способами и принципами их обучения. В рамках педагогики дидактика и сейчас выступает целостной теорией, в которой анализируются цели, содержание, методы, средства организации и осуществления процессов обучения. Однако сегодня, когда образование, в том числе и высшее, почти повсюду стало массовым непрерывным (в него в тех или иных формах вовлечена значительная часть людей практически на протяжении всей их жизни) и, когда оно настолько интегрировалось в жизнь каждого человека, что порой трудно провести грань между собственно обучением и реальной практической деятельностью, дидактические проблемы приобретает особое значение. Дидактика как теория, а следовательно, и практика обучения становится предметом острых дискуссий всего общества и выходит за рамки чисто педагогических изысканий, а поэтому требует более основательных философских подходов и обобщений развития ее концептуального потенциала.

Дидактические вопросы — «чему» и «как» учить, — поставленные наиболее основательно еще в «Великой дидактике» Яна Коменского (XVII век), сегодня в условиях информационного общества приобрели новый смысл и новое содержание в связи с тем, что главным объектом человеческой деятельности становится информация — новое знание, которое определяет динамику процессов всех сфер общественной жизни людей. Это значит, что вопросы дидактики о том, «чему» и «как» учить, должны быть дополнены еще и реше-

нием вопросов о том, «кого», «когда», «где», «сколько» и «зачем» учить. Более того, вопросы содержания и методов обучения могут решаться на основе и в связи с одновременной постановкой всех этих вопросов, поскольку современному обществу требуется не просто знающий, информированный человек, но и квалифицированный специалист, способный и готовый самостоятельно вести и осуществлять творческую деятельность в сфере своих профессиональных обязанностей.

Вeer этих разнообразных вопросов дидактики вызывает сегодня острую дискуссию в обществе. И именно те или иные ответы на эти вопросы задают определенный контур направленности организующих усилий совершенствования или несовершенствования образования, что, собственно, и выступает существенным условием и межкультурного диалога людей.

Такой диалог особенно актуален в свете сегодняшнего вхождения России в мировую образовательную систему в рамках Болонского соглашения. Предмет диалога: насколько приемлемым для России является такое вхождение, сумеет ли она сохранить всем известные достижения своей системы образования, нужны ли вообще ей какие-либо реформы образования, в каком направлении должна развиваться российская школа, является ли образование основой будущего страны или просто социальной услугой.

Признавая, что ответы на все поставленные вопросы являются крайне важными в решении сегодняшних проблем организации образования, все же хотелось бы ограничиться лишь некоторыми из них, касающимися дидактики высшего профессионального образования.

Главными вопросами дидактики, как известно, являются вопросы: чему и как учить.

В решении этих вопросов речь идет о целях и содержании обучения (преподавания).

В общем цели и содержание обучения в высшей школе определяются или, по крайней мере, всегда определялись:

во-первых, социальными потребностями (сколько и какие специалисты сегодня нужны обществу), так называемый социальный заказ по количеству и качеству подготовки специалистов для нужд общества;

во-вторых, личными потребностями и интересами самих людей, стремящихся получить образование;

в-третьих, социальными и научными достижениями (степенью развитости науки и научных исследований) страны и ее образовательных институтов;

в-четвертых, педагогическими возможностями (степенью развитости образовательной инфраструктуры) общества и ее образовательных учреждений.

Рассматривая эти цели образования, нельзя не заметить, что они вслед за преобразованиями общественной жизни людей также претерпевают соответствующие изменения. Конечно, понятно, что в условиях информационной цивилизации государство не может не быть заинтересовано в подготовке и наличии достаточного числа высококвалифицированных дипломированных специалистов, ответственных перед своей страной за результаты своего труда. Все понимают, что образование отражает сущность шкалы ценностей любого общества, способствует перенесению центра тяжести с экстенсивных на интенсивные факторы труда во всех отраслях экономики, содействует интеллектуализации деятельности людей во всех сферах общественной жизни. Поэтому и у нас, и в США, и в Европе, да и в азиатских странах тоже, образование рассматривается как ключевая сфера, способная гарантировать не только развитие социума и всех его институтов, но и государственную безопасность. Именно осознание значения образования в жизни и развитии современного общества, ведет государственных мужей к пониманию того, что возрастание темпов развития страны в немалой степени зависит от адекватных перестроек в системе всех уровней образования. Все это заставляет их держать эту систему под своим постоянным и неусыпным контролем.

Практически повсюду государство выделяет на поддержку системы национального образования немалые денежные средства. Естественно, содержать и поддерживать на должном уровне эту достаточно громоздкую и разрастающуюся сферу жизни общества становится все более затруднительно для государства, (хотя образование во многом и амортизирует рост безработицы населения, особенно молодежи). Поэтому государство вынуждено все чаще предоставлять право частной инициативы в создании негосударственных учреждений образования, повсеместно разрешать оказывать дополнительные образовательные услуги государственным институтам

образования. Такой, хотя и частичный, перевод системы образования в русло рыночных отношений, естественно, не может не влиять на установки целей и содержания образования. Так, в России всегда подчеркивался социоцентристский характер образования, целей и содержания обучения на всех его уровнях, а следовательно, всегда считалось, что школа должна формировать не человека вообще, а человека в данном обществе и для общества. Российское государство на протяжении многих лет — и в перестроечный, и сейчас, в постперестроечный период (не говоря уже о советском времени) — поддерживало этот принцип. Оно централизованно контролировало и направляло все процессы, связанные с обучением: единые образовательные стандарты, обязательные параметры вузовских учебных планов, рекомендованные для занятий учебники. В этом смысле образовательный процесс в основном ориентировался не на личность и развитие ее творческих, уникальных способностей и интересов, а на массового среднего учащегося, на освоение им обязательной программы обучения. Каждый студент должен был соответствовать этим общепринятым единым формам и правилам подготовки. Вариативность обучения была минимальной, поскольку выбор занятий (факультативов) был ограничен или сведен к нулю. Для сравнения отметим, что в американской школе разнообразие предметов по выбору иногда доходит до трехсот дисциплин. У нас же выбор — это экстернат (в старших классах средней школы) или индивидуальный учебный план студента, который освобождает его лишь от посещения лекций.

Спору нет, образование должно давать людям социально-ценностные ориентации и ставить перед школой общественно значимые цели, в том числе даже формировать конкретный социальный заказ в подготовке тех или иных специалистов. Однако в условиях глобализации, взаимодействия и проникновения культур ставить во главу угла образования только лишь социальные цели и общезначимые интересы по удовлетворению экономических, политических и иных потребностей конкретного общества уже не совсем правильно. В условиях процессов глобализации государство не должно быть самодовлеющим в формировании целей и задач образования. Эти цели сегодня все более выходят за рамки отдельных стран и относятся к освоению общечеловеческих, меж-

культурных ценностей человечества. Иными словами, социальные цели и задачи обучения в современной школе ориентированы на овладение знаниями, нравственными ценностями, умениями, навыками и нормами поведения, содержание которых определяется общечеловеческими потребностями. Кроме того, если образование все более и более рассматривается как платная услуга человеку и если государство уходит от ответственности за качество получаемого образования и не несет ответственности за трудоустройство выпускника по специальности, то это значит, что цели обучения смещаются в сторону возможностей, желаний и способностей самого человека. Образование в таких условиях может быть только свободным, а поэтому должно стать самоцелью развития человека как личности. Оно не может быть ограничено какими-либо определенными ценностями (классовыми, национальными) конкретного общества, а должно формировать человека, способного адаптироваться к различным условиям и видам общественной жизнедеятельности, к различным формам культуры. Главная цель образования сегодня — быть личностно-ориентированным, направленным на максимальное удовлетворение потребностей и интересов каждого отдельного человека. В этой связи образование должно стать процессом приобщения к детерминированным путям решения тех общих задач, которые стоят перед мировым сообществом в поиске сфер сотрудничества, сглаживании противоречий во взаимодействии разных культур.

Что же должно давать человеку образование, или каково его содержательное наполнение в сегодняшних условиях быстрого морального устаревания знаний? Этот вопрос сегодня тоже является предметом настоящего межкультурного диалога. Ведь ускорение ритма жизни современного человека, «сжатие» его личного времени, обилие масс-медийных средств информации, открывающиеся широкие возможности использования различных средств дистанционного обучения в режиме реального времени неизбежно влияют на содержательное наполнение преподавания в высшей школе и вообще организацию учебного процесса в ней. Понятно, что образование должно готовить профессионала-специалиста, способного творчески работать в определенной сфере практической деятельности. Естественно, такой специалист должен обла-



дать необходимыми общими профессиональными умениями и навыками, и не только в своей сфере профессиональной деятельности, но и вообще в практической жизни общества (выполнять гражданские обязанности иметь широкий спектр знаний в сохранении здоровья, воспитании своих детей, проведении досуга и т. д.).

Ясно, что сегодня уже невозможно говорить, как это было, скажем, во времена Коменского, об энциклопедическом (универсальном) образовании, то есть об образовании, при котором человек должен все знать и всем интересоваться, но на самом деле перегруженном информационным и фактологическим материалом, не всегда связанном с практикой и запросами учащихся. Такое обучение слишком трудоемкое и затратное, да и вряд ли оно необходимо в век высоких скоростей получения информации, когда простым нажатием кнопки на компьютере можно получить информацию по любому вопросу.

Вместе с тем неоправдан и полный отказ от универсального образования — некоторых общих и единых его стандартов: знания и понимания бакалаврами или магистрами, например, философии, всеобщей истории, экономической теории, политологии, математики, современных концепций естествознания. Во-первых, трудно представить себе человека с высшим образованием, не имеющего никакого представления об этих областях человеческой мысли, а следовательно, и мировоззренческая пустоголовость которого будет сразу же бросаться в глаза. Кроме того, во-вторых, незнание выпускником вуза какого-то одного общего для всех получивших высшее образование круга знаний размывает духовные связи людей, делает человечество разобщенным. Люди испытывают затруднения в общении и понимании друг друга, поскольку не имеют общих культурных точек соприкосновения, на основе которых может происходить их сплочение. Нельзя в этой связи уповать на то, что любой человек, если у него возникнет потребность обладать какими-либо общими знаниями, в состоянии сам овладеть ими. Конечно, человек может самостоятельно овладеть теми или иными знаниями, но будут ли эти знания, имеющие исключительное значение для формирования его мировоззрения и общей культуры, им востребованы и не будут ли они представлять собой аналог клипового

сознания — калейдоскопа самых разных обрывочных, несистематизированных образов, вырванных из бытийного контекста его ограниченных обыденных представлений. Кстати, информационная экспансия, атаки массовой культуры и сами по себе говорят о том, что человеку необходим фильтр для просеивания воздействий СМИ, защиты от спама. Лучшим фильтром здесь может стать комплексная мировоззренческая подготовка по философии, экономической теории, политологии и другим социогуманитарным и естественным дисциплинам, изучаемым в вузе.

Именно поэтому для современной системы обучения в высшей школе не подходит и чисто утилитаристская позиция, исходящая исключительно из приоритета сиюминутной пользы определенных (узких) знаний, необходимых для выполнения той или иной конкретной работы. Технократическое, то есть узконаправленное, мышление, которое культивируется в процессе существующей практики, например в американской системе образования, когда студентов учат быстро и эффективно решать лишь узкие специальные задачи без учета широких научных (экологических, психологических, социальных и др.) последствий этих решений, формирует сугубо ремесленническое отношение к профессии. Такое образование, по меткому выражению Г. Маркузе, образование нулевого цикла, конечно, поможет, наверное, человеку укрепиться в своей узкой социально-профессиональной нише, но оно и навечно в ней его оставит, если, конечно, такая ниша будет сохраняться при динамичном развитии общества.

Однако профессиональное образование не может исключать, конечно, и определенной специализации учащихся. Любая профессиональная деятельность многогранна, поскольку в своем содержании имеет множество форм исполнения и направлений действий. Студент, обучающийся профессии, должен не просто изучить и понять общие принципы, структуру и многообразные функции этой деятельности в целом, но и уметь продуктивно оперировать этой системой знаний в рамках выполнения последовательности отдельных действий, включенных в данную систему. Этому можно научиться, как понятно, лишь глубоко и всесторонне зная специфику тех или иных действий. Только в этом случае может сложиться целостное представление о предмете деятельно-

сти, различных способах и средствах его изменения. Вот почему никакое обучение профессии не может обойтись без узкой специализации — целенаправленного процесса обстоятельного и глубокого изучения всех особенностей развития отдельных избранных элементов структуры предмета профессиональной деятельности. Конечно, профессиональное образование не должно ориентироваться лишь на узкую специализацию. Узкая специализация обязательно должна дополняться подготовкой, формированием человека-профессионала, обладающего универсальным видением. Чем шире такое видение, тем больше связей и опосредований будет находить специалист в предмете своей профессиональной деятельности, тем более продуктивным будет его отношение к ней.

В современном обществе людям приходится постоянно адаптироваться к переменам на рынке труда — обучаться и переобучаться для того, чтобы не отстать. Те люди, которым не хватает для этого знаний, умений (компетенций), из-за их недостатка оказываются на самой нижней ступеньке образовательной лестницы. И понятно, что такой человек подвергается наибольшему риску не вписаться в общественную структуру и стиль современной жизни. Именно поэтому сейчас в обучении человека надо стремиться не к энциклопедизму знаний, не к показательной эрудиции, а к интеллектуальному его развитию, чтобы он был способен ориентироваться в потоке информации, умел ее сепарировать и препарировать и с знанием дела применять на практике. А это значит, что задача современного образования — это задача сделать человека не просто знающим и понимающим содержание и особенности своей профессии, но и умеющим связывать эти свои знания и ее понимание с действительностью своего общественного бытия в мире. По-существу, это означает, что высшая школа должна развивать интеллектуальный, творческий потенциал человека, учить его мудрости, умению самостоятельно искать и пополнять знания, предвидеть следствия своих поступков и действий.

Образование, обучение людей мудрости отстаивал в своей педагогике еще И. Кант, который, как известно, предлагал изучать самое ценное (вопрос, правда, в том, как отобрать это самое ценное), но зато изучать глубоко. Он считал, что для

того, чтобы подготовить мудреца (именно этому надо научиться), необходимо:

- будить самостоятельность мысли человека;
- формировать цельное мировоззрение;
- развивать способность глубоко осмысливать и становиться на чужие точки зрения;
- развивать критическое мышление — отношение ко всем встречающимся человеку на пути его познания мыслям и идеям<sup>1</sup>.

Я думаю, что такая позиция в формировании сознания человека, обучении его мудрости остается по-прежнему значимой и для современного общества, в котором ему приходится воспринимать огромный объем информации, чтобы принимать ответственные и обоснованные решения.

Понятно, что по мере исторического развития меняются и сама мудрость, ее наполнение, ее, так сказать, объективные и субъективные стороны содержания. Но в любом случае, здесь важно одно: современному выпускнику вуза, специалисту необходим значительный (широкий, а не узкий) уровень образованности, включающий в себя твердые и широкие знания действительности, глубокое понимание закономерностей развития науки и практики, умение прогнозировать, вычленять главное и существенное. Обучение мудрости сегодня — это формирование здорового и творческого отношения студента к своей профессиональной деятельности, ее социальному назначению и к себе как специалисту и человеку, несущему персональную ответственность за все принимаемые им решения. Она необходимо должна включать в себя:

во-первых, глубокие фундаментальные и специальные знания в области своей профессиональной деятельности;

во-вторых, разносторонние знания гуманитарных и естественных наук, позволяющие сформировать интегральный взгляд на мир и место человека в этом мире;

в-третьих, знание информационных технологий и языков;

в-четвертых, знание и понимание знания и способов его приумножения, то есть знание и умение выбрать должную методологию познания;

---

<sup>1</sup> См.: Кант И. О педагогике // Кант И. Собр. соч.: В 8 т. — Т. 8. — М., 1994.

в-пятых, знание и понимание самых различных практик жизни, то есть всего того, что способствует комфортному существованию и личностному росту.

Все это означает, что конкретная профилизация в подготовке бакалавра или магистра должна осуществляться на основе изучения широкого круга предметов, формирующих у них универсальное видение мира. Однако процесс реформирования вузовского обучения, а следовательно, и вузовская дидактика в вопросе о содержательном наполнении подготовки специалиста сталкиваются с целым рядом полемических и не всегда позитивных моментов.

Немало вузовских работников отстаивает идею о том, что содержание обучения должно строиться в соответствии с определенными стандартами, исполнение которых незыблемо. Но есть и другая группа людей, считающих необходимым переход к гибкому содержанию учебного процесса. Они полагают, что само образование должно стать творческим поиском, носить дискуссионный характер и формировать понимание у обучающихся реальных процессов практики. Естественно, в каждой из этих позиций есть сильные и слабые стороны, поэтому истина, на наш взгляд, лежит где-то посередине. Без стандартов не обойтись. У нас разные вузы со всеми следствиями этого, а поэтому было бы рискованно целенаправленный процесс подготовки специалиста и гражданина, его обучения профессии пускать на самотек, по принципу «кто как может». Нет уверенности в том, что экспериментирование в любом случае будет вести к соответствующим результатам. В то же время и жесткие стандарты, не дающие практически никаких свободных решений вузу, его преподавателям творчески вести обучение, проектировать новые подходы в образовании не могут считаться приемлемыми. Необходимо диалектическое сочетание стандарта с предельно широкими допусками в его содержании и гибкого (творческого) подхода к обучению в его рамках. Важно только, чтобы не упускалась основная цель обучения — формирование сознания личности человека как мудрого профессионала и ответственного гражданина, а это значит, что в реорганизации учебных планов не должны иметь место:

— вытеснение или сокращение общего гуманитарного знания, направленного на формирование личностного, критического подхода к знанию и практике жизни в целом;

— наполнение учебного процесса исключительно дисциплинами формальными, с перформативным, утилитарным содержанием;

— обрезание (а то и вытеснение) фундаментальных общих дисциплин, в которых не представлено прямо и непосредственно перформативное утилитарное содержание.

В реформировании российской системы образования (а она, в свете новых общественных реалий, несомненно, нуждается в реформировании) не следует некритически, бездумно копировать чужие системы образования, скажем брать в качестве образца какую-либо одну из них, например американскую. Конечно, в американской, да и в европейской высшей школе есть много интересного и полезного, что можно было бы взять в нашу образовательную практику. Так, например, можно использовать так называемый институт тьюторства — систему ненавязчивых консультаций и мягких рекомендаций педагогов, специально ответственных за учебную и воспитательную работу с группами студентов.

Необходимо следовать и максимальному оснащению наших учебных аудиторий техническими средствами обучения, как в американских и европейских вузах, а также проведению лекционных учебных занятий с малыми группами (10—12) студентов. Можно позаимствовать и их систему организации самостоятельной работы студентов и разнообразных форм ее контроля. Однако абсолютно неприемлема легковесность их образования, когда учеба не требует усилий, поскольку большинство разделов учебных дисциплин глубоко не изучается, да и требования к освоению материала не очень высоки. Категорически следует отвергнуть американскую систему сплошного тестирования студентов, при котором проверяется зачастую лишь механическое усвоение учебного материала, когда студенту из трех-четырёх подсказок предлагается выбрать один правильный ответ на поставленный вопрос. Такие приемы и способы обучения не развивают мышление студентов, не учат его думать. Вряд ли стоит всецело заимствовать и их методику преподавания, при которой преподаватель при изучении любого учебного вопроса, темы, во всех случаях исходит сначала из фактов, конкретного опыта, а потом уже идет к концептам. Ведь такая постоянно и повсеместно используемая методика преподавания уводит студентов от ре-

шения большого круга абстрактных проблем и вообще ограничивает возможность широкого использования методов абстрагирования, равно как и поиска смыслового значения тех или иных изучаемых вопросов.

Таким образом, в дидактических системах образовательных систем разных культур есть много вопросов, по которым можно и нужно спорить. Главное, чтобы этот спор был диалоговым, чтобы он помогал совершенствовать и развивать систему обучения, а значит, и служить общему делу — развитию человека, его формированию как профессионала.

---

А. В. СОКОЛОВ,  
кандидат философских наук

## ПРЕПОДАВАТЕЛЬ И УЧЕНЫЙ, или О НАУКЕ И ОБРАЗОВАНИИ

**У**ТВЕРЖДЕНИЕ о том, что «преподаватель» и «ученый» — это очень близкие понятия, объемы которых почти совпадают, кажется настолько очевидным, что его едва ли нужно долго доказывать. В глазах обывателя эти две фигуры и вовсе неразличимы. Они сливаются воедино и предстают перед ним в образе Профессора — человека немного не от мира сего, который одну половину своего дня проводит в лаборатории с таинственными приборами или в библиотеке над мудрыми книгами, где он делает Открытия и добывает Новые Знания, а вторую половину — в лекционной аудитории, где он, окруженный молодыми пытливыми лицами, щедро делится с ними добытым. В самом деле, разве преподаватели не являются также и учеными, разве ученые не преподают? Разве преподавателям не присваивают такие же, как и ученым, научные степени (задуманные, попутно заметим, в эпоху Средневековья именно как условие вхождения в преподавательскую корпорацию)? Разве существуют сколько-нибудь существенные отличия в подготовке будущих ученых и преподавателей? Вовсе нет: даже в тех вузах, чьи выпускники имеют в своих дипломах приписку «преподаватель», вся преподавательская подготовка сводится к прослушиванию двух-трех семестровых курсов и прохождению небольшой педпрактики, носящей, скорее ознакомительный характер по отношению к будущей профессии. Известно: чтобы стать учителем, нужно окончить особый — педагогический — вуз. Но не существует особых вузов для подготовки вузовских преподавателей. Принято считать, что преподавателем может стать любой выпускник вуза, который напишет и защитит диссертацию — научное исследование, дающее ученую степень. Наличие ученой степени есть первое условие для работы в вузе.



С другой стороны, разве не известны многим из нас хорошие преподаватели, не зарекомендовавшие себя на научном поприще? И что еще более интересно: если мы обратимся к биографиям выдающихся ученых и философов, то убедимся, что не столь уж часто их научным достижениям сопутствовал равный успех в преподавательской деятельности.

Удачно сочетать научно-исследовательскую работу и преподавание удавалось Галилею. Три года он проработал в Пизанском и затем еще восемнадцать лет в Падуанском университете профессором математики и астрономии, попутно вел частные занятия. Галилей преподавал официальную науку своего времени — перипатетическую физику и астрономию, основанную на «Альмагесте» Птолемея, науку, которая вызывала у него все больше и больше сомнений, которая стимулировала его исследовательский поиск, направленный на опровержение ее основ. Преподавательская деятельность Галилея, таким образом, создавала негативную детерминацию для его научно-исследовательской деятельности.

Однако у наследовавших Галилею мыслителей — творцов новой науки и философии — подобной гармонии научного поиска и педагогического рвения не наблюдается. Как заметил Куно Фишер, «у людей, заложивших фундамент новой эпохи философии, последняя является продуктом не их академической деятельности и преподавания, а внутреннего призвания и свободного, независимого досуга... Вне философского досуга эти философы или вращаются в большом свете и преследуют цели, более удовлетворяющие их честолюбие и любознательность, чем академическая деятельность, или посвящают себя всецело скромному служению познанию; они либо светские люди, подобно Бэкону и Лейбницу, либо отшельники, подобно Декарту и Спинозе»<sup>1</sup>. И действительно: большинство творцов новой европейской науки никогда не поднималось на кафедру. Таковы Ф. Виет и П. Ферма, Б. Паскаль и Ж. Дезарг, Э. Торричелли и Х. Гюйгенс, Р. Бойль и Р. Гук, Дж. Непер и др. Что же касается Декарта и Спинозы, то в силу самой своей природы оба этих великих человека не обладали необходимыми качествами, которые позволили бы

---

<sup>1</sup> Фишер Куно. История новой философии. — Т. 1: Декарт, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с нем. под ред. Н. Н. Полилова. — СПб., 1906. — С. 151.

им преуспеть в преподавательской профессии. Зато Лейбниц ими был наделен весьма щедро. Выходец из профессорской семьи, он блестяще учился, был первым учеником. Экзаменаторы отмечали его «ученость, ясность изложения и ораторский талант»<sup>2</sup>, поэтический дар. Неудивительно, что такому способному выпускнику была сразу же предложена должность профессора, от которой тот, однако, сразу же отказался.

В том же самом 1667 году, когда могла бы начаться академическая карьера Лейбница, в состав Кембриджского Тринити колледжа был принят молодой преподаватель Исаак Ньютон, будущий соперник Лейбница в открытии метода исчисления бесконечно малых величин. Он являл собой полную противоположность последнему: молчаливый, замкнутый и необщительный. Не лучшие данные для преподавательского ремесла! Однако Ньютон проработал в Тринити колледже, читая лекции по оптике, географии и математике целых тридцать четыре года. Все это время он показывал себя скорее хорошим ученым, увлеченным исследователем, нежели хорошим преподавателем. Советский физик академик С. И. Вавилов, стараясь оправдать Ньютона-преподавателя, пишет о начале его лекторской карьеры: «...Оптические лекции Ньютона едва ли могли быть поняты нужным образом его слушателями. Значительная часть этих лекций состояла из подробного описания многочисленных опытов... Описания такого рода, перемежающиеся с длинными геометрическими доказательствами, понимавшимися не сразу, большинству должны были казаться непонятными и скучными. Не удивительно поэтому, что лекции Ньютона не возбудили интереса и остались, вероятно, просто безрезультатными»<sup>3</sup>. Наивные оправдания! Плохому танцору ведь всегда тесное платье мешает хорошо танцевать, не так ли? Не заладившись с самого начала, дела с преподаванием у Ньютона не поправились со временем, когда он уже приобрел немалый опыт, стал знаменитым. По свидетельству его секретаря, относящемуся ко времени завершения работы над «Математическими началами натуральной философии», лекции Ньютона мало кто посещал и еще меньше — понимал,

<sup>2</sup> Фишер Куно. История новой философии. — Т. 3: Лейбниц, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с нем. под ред. Н. Н. Полилова. — СПб., 1905. — С. 48.

<sup>3</sup> Вавилов С. И. Исаак Ньютон. — 2-е изд. — М.; Л., 1945. — С. 44—45.

так что нередко открывателю закона всемирного тяготения приходилось читать перед пустыми стенами<sup>4</sup>.

Наверное, самый яркий пример органического сочетания преподавательского таланта и таланта ученого показал И. Кант, всю свою долгую жизнь прослуживший в Кенигсбергском университете<sup>5</sup>, а до этого еще девять лет проработавший домашним учителем. Кант, таким образом, показал себя не только как лектор, но и с другой важной стороны преподавательской профессии — как воспитатель и дидактик. Высокая преподавательская квалификация Канта, его эрудиция проявилась в том обширном наборе курсов, которые он читал: логика, математика, метафизика, физика, физическая география, антропология, естественное право, моральная философия. Вызывает уважение интенсивность его труда, о которой говорит тот объем учебной нагрузки, который он выполнял: от семнадцати до сорока аудиторных часов (в пересчете на современные) в неделю! И работал Кант-преподаватель с высочайшим мастерством. «Кто только ни слышал его, все хвалят в его лекциях то, что они были чрезвычайно поучительны и увлекательны, а когда это допускал предмет, то даже вдохновенны и возвышенны», — сообщают свидетели<sup>6</sup>. Характеристику Канта-преподавателя мы закончим указанием на его высокую ответственность, дисциплинированность: по словам одного из его учеников и биографов, он «не помнит ни одного случая, чтобы в течение девяти лет, когда он слушал лекции Канта, последний пропустил лекцию или опоздал хоть на четверть часа»<sup>7</sup>.

Но то, что удавалось гению, неповторимо. Никому из пришедшей на смену Канту выдающейся плеяды немецких «классических» философов не удалось сравняться с ним в умении сочетать в себе ученого и преподавателя, хотя все они были, подобно кенигсбергскому профессору, профессиональными преподавателями и их научно-философские достиже-

---

<sup>4</sup> Там же. — С. 120

<sup>5</sup> Любопытно, что стаж работы Канта в Кенигсбергском университете таков же, как и стаж работы Ньютона в Тринити колледже — тридцать четыре года.

<sup>6</sup> Фишер Куно. История новой философии. — Т. 5: Иммануил Кант и его учение. — Кн. 1: Возникновение критической философии / Пер. с нем. — СПб., 1906. — С. 64.

<sup>7</sup> Там же. — С. 66.

ния неоспоримы. Уже Фихте, с успехом преподававший в Иенском университете (совокупный не раз прерывавшийся «педстаж» этого немецкого философа составляет около одиннадцати лет) являет нам пример ученого — общественного деятеля, вынужденного приспособлять преподавательскую кафедру для использования ее в качестве трибуны политика и проповедника. В лице Шеллинга же мы встречаем типичного преподавателя — блестящего лектора, который раскрывал свои идеи, свою философию в публичных лекциях и учебных курсах гораздо легче и свободнее, чем в печатном виде. Публикация его эпохальных (по замыслу) трудов («Мировые эпохи», «Философия мифологии», «Философия откровения») откладывалась из года в год, так как работа никак не могла завершиться, и некоторые из них были выпущены в свет без его участия. Однако почти четверть века Шеллинг читал соответствующие курсы лекций, литературное оформление которых было для него столь затруднительным делом.

Ближе всех в соединении преподавательского и научного начал подошел к Канту Гегель. Автор всеобъемлющей, детально разработанной системы, представляющей собой настоящую энциклопедию не только философских, но и гуманитарных, социальных и естественнонаучных знаний своей эпохи, плодовитый писатель, умевший доводить свои замыслы до конца. И одновременно профессиональный преподаватель, прошедший за свою жизнь все ступени карьеры — от домашнего учителя до ректора университета. Но знакомство с Гегелем-преподавателем показывает: нет, перед нами не Кант и не Шеллинг. Слабые ораторские способности, медленность и неповоротливость, отмеченные еще в годы его молодости, не были компенсированы и по прошествии десятилетий. Гегель, в противоположность своему сокурснику Шеллингу, смог лучше раскрыть результаты своей напряженной мыслительной работы в письменных трудах, нежели в прочитанных им лекциях.

Впрочем, про Гегеля мы можем сказать лишь то, что он не был столь же хорошим преподавателем, сколь же он был хорошим ученым. Однако среди знаменитых философов были и такие, которые потерпели полный провал в своей преподавательской карьере. Такова была судьба младшего современника Гегеля А. Шопенгауэра. Начав читать семестровый курс «уче-

ния о сущности мира и о человеческом духе», он закончил его досрочно, исчерпав учебный материал. Шопенгауэр, таким образом, совершил типичную для молодого преподавателя ошибку, плохо спланировав свой курс, не произведя должный расчет учебного материала по времени. В последующие семестры желающих посещать его курс почти не нашлось. «Отчего потерпел он в своей преподавательской деятельности такое очевидное фиаско, в котором он был сам виноват», — спрашивает Куно Фишер и сам себе отвечает: «Я ищу основания этому... главным образом в том, что он хотел читать не обычные отделы философии, а свою собственную систему, насколько последняя была развита и установлена»<sup>8</sup>. И это лучше всего выдает в нем ученого, но не преподавателя: ученый готов делиться результатами *своих* научных изысканий, но чрезвычайно тяготеет и избегает всего, что его от этих изысканий отвлекает, что от них далеко. Как мы помним, Кант, которому Шопенгауэр старался подражать во всем, кроме раннего вставания, читал обычные, стандартные курсы, используя для этого имеющиеся учебники, и умел делать это живо и увлекательно. То же самое мы можем сказать и про Галилея.

### Преподаватель и ученый как идеальные типы

Подведем итоги. Мы убедились, что многие ученые и философы никогда не преподавали, даже избегали этого ремесла, если возможность заняться таковым перед ними открывалась. Среди тех же, у кого научные исследования сочетались с преподаванием, лишь очень немногие могли сочетать их органично и быть равно успешными в обоих родах деятельности. Напрашивается вывод о том, что «Преподаватель» и «Ученый» — это две разные роли в одной пьесе, которые нередко приходится играть одному актеру, от таланта которого зависит, насколько хорошо обе роли будут исполнены. Безусловно, эти роли имеют немало общего, что обычно и заслоняет существенные различия, присущие им объективно. Однако преподаватель и ученый решают совершенно разные профессиональные задачи, которые требуют разных профессиональных качеств. Обнаружить их мы сможем лучше всего,

---

<sup>8</sup> *Фишер Куно. Артур Шопенгауэр / Пер. с нем. под ред. В. П. Пресображенского. — М., 1896. — С. 59.*

если отвлечемся от того, что роднит между собой эти фигуры, и противопоставим последних друг другу как *идеальные типы*. Обнаружится следующее.

1. **Ученый:** *ищет новое знание*, разрабатывает новые методы поиска знания. С этой целью он организует, критикует, рекомбинирует знание наличное, сложившееся и накопленное до него.

**Преподаватель:** *воспроизводит и передает другим поколениям уже известное, то есть наличное, сложившееся знание*. В этих целях он осуществляет *систематизацию*<sup>9</sup> имеющегося знания, его *догматизацию* и *популяризацию*, превращая в понятный и доступный для неопитов канон. Этот канон воплощается в учебниках и учебных пособиях. В процессе воспроизводства знания преподаватель тоже ищет новое знание, но это — *методы*, способы, посредством которых он осуществляет свою профессиональную задачу. Ведь воспроизводство, передача знания не сводится к их простой трансляции (как нередко это представляется людям, далеким от преподавания). Воспроизводство знания как целенаправленная деятельность, в ходе которой используются специфические ей методы, есть *обучение*.

Итак, преподаватель обучает<sup>10</sup>, воспроизводит, ученый открывает, исследует.

2. **Ученый.** При выполнении своей профессиональной задачи *работает с объектом*. Ученый разным образом наблюдает и испытывает объект, в качестве которого может

---

<sup>9</sup> Систематизация научного знания не является исключительной прерогативой преподавателя. В этом активно участвует также и ученый. Но именно преподавание дает для систематизации научного знания наиболее мощный стимул, о чем мы еще скажем подробнее ниже.

<sup>10</sup> Нужно уточнить, что ученый тоже обучает — обучает профессии ученого, передает навыки ведения научного исследования своим ученикам (ассистентам), если таковые у него имеются. Вместе с этим он передает им и некоторые ценности, идеалы, нормы. На подобном обучении строится феномен научных школ. Однако ученый при этом не становится преподавателем, так как не совершает каких-либо учебных действий, не передает и не воспроизводит знание. Ученый обучает через *образец живой деятельности*, показывая его ученикам и ассистентам и неявно призывая их ему следовать. Точно так же преподаватель обучает своих слушателей (студентов, учеников) преподавательскому ремеслу. Это древнейший и простейший, вместе с тем весьма надежный способ обучения, у которого, впрочем, есть один недостаток: он хорош только тогда, когда хорош сам учитель.

выступать и природный, и социальный процесс, и человек, и текст.

**Преподаватель.** Обучение есть взаимодействие субъектов, то есть *общение*, особый род общения. В качестве субъекта, с которым взаимодействует-работает преподаватель, выступает не только и не столько индивид-ученик, сколько *учебный коллектив*. Учебное взаимодействие преподавателя с субъектом учения не сводится к обучению его; оно состоит также в *воспитании* и *организации* субъекта учения, управлении им. Сущность обучения раскрывается в его единстве с воспитанием и управлением.

Различие профессиональных задач преподавателя и учебного говорит о различии их профессий. Несмотря на свою близость, это действительно две разные профессии. Профессия преподавателя принадлежит к числу древнейших: ей уже около пяти тысяч лет. Впервые она появилась у шумеров в Древнем Междуречье в начале III тысячелетия до н. э. (и, видимо, у древних египтян примерно в то же самое время). Это массовая профессия, ибо потребность в образованных людях, раз появившись, только росла в истории всех известных нам цивилизаций. Что же касается ученого, то это, напротив, профессия очень молодая. Хотя первых профессиональных ученых мы обнаружим в Александрийском Мусейоне, вести отсчет ее существования правильнее было бы не ранее, чем с середины XVII века, когда были учреждены Академии наук со штатными оплачиваемыми должностями, на первых порах единичными. Долгое время занятие научными исследованиями было скорее увлечением, хобби, которому отдавались в свободное от основного профессионального занятия время. Очень часто таким профессиональным занятием как раз и было преподавание, которое и выбиралось в силу его объективной близости к науке. Только в XX столетии научные исследования становятся массовой профессией применительно прежде всего к таким наукам, как физика, химия и биология. Однако даже и в наши дни сохраняется возможность заниматься научными исследованиями, не становясь при этом профессиональным ученым, для очень многих отраслей науки, причем не только гуманитарных и социальных. Но преподавательская деятельность вне профессиональных рамок едва ли возможна.

## Профессиональные качества преподавателя

ПРОФЕССИЯ преподавателя предполагает наличие у ее носителя особых психологических и профессиональных качеств, которые совсем не требуются ученому. Стоит указать и на такие психологические особенности, которые сильно затрудняют это профессиональное занятие. К их числу можно отнести все те свойства личности, которые затрудняют общение вообще и общение публичное (с группой людей) в особенности. Человек с выраженной интровертированностью личности вряд ли станет хорошим преподавателем, а человек, страдающий агорафобией или аутизмом, им и вовсе не станет, равно как и человек, страдающий серьезными дефектами речи.

Какими же способностями должен обладать преподаватель?

1. *Ораторские способности.* Конечно, преподавателю все не обязательно быть пламенным оратором (Кант, по воспоминаниям, говорил тихим голосом), но он должен уметь внятно, четко и выразительно говорить, причем говорить по долгу — часами, иначе хорошим лектором ему не быть. Преподавательская профессия не предъявляет таких же высоких требований к ораторским способностям, как, например, актерская. Но преподаватель должен их всемерно развивать, совершенствовать свое ораторское мастерство, если хочет в своем ремесле преуспеть.

2. *Организаторские способности.* Но одних только ораторских способностей, даже самых выдающихся преподавателю недостаточно. Хорошие ораторы встречаются и среди ученых (вспомним хотя бы Лейбница), которые делают прекрасные научные доклады, читают зажигающие аудиторию публичные лекции. Например, четыре лекции, прочитанные З. Фрейдом в Кларковском университете США, сразу завоевали ему немало сторонников в этой стране. Однако задачи преподавателя не сводятся только к чтению отдельных лекций. Он читает *курсы лекций*, принимает экзамены, выполняет еще и иные виды учебной работы. Поэтому преподаватель должен уметь организовывать учебный процесс, без чего этот последний не будет успешным (вспомним неудачу Шопенгауэра). А поскольку преподаватель имеет дело не с отдельными учениками, а с *коллективами учащихся* (подчас очень большими, равными по численности воинским подраз-



делениям размера роты и батальона), он должен уметь их организовать и ими управлять.

3. *Воспитательские способности.* Воспитательное воздействие преподавателя состоит в передаче преподавателем учащемуся субъекту и усвоении последним взглядов, ценностей, идеалов, норм, правил этического, профессионального, политико-идеологического, религиозного и мировоззренческого характера. В советские времена преподавателям вменялось в обязанность осуществлять особые «воспитательные» действия, часто сводившиеся лишь к формальному ритуалу, так как воспитание коммунистической «идейности» было одной из главных целей советской высшей школы. Как реакция на подобную «воспитательную» установку среди преподавателей в постсоветский период получило распространение нигилистическое отношение к воспитательному аспекту преподавательской деятельности вообще. Но преподаватель воспитывает даже в том случае, если он не совершает для этого никаких *специальных* действий, — неявно: через содержание своих высказываний, через отношение к тем ли иным точкам зрения, выражаемое им, через оценку и т. п. Воспитание оказывается неотделимым от обучения. Но точно так же оно неотделимо и от управления, ибо целенаправленное управленческое воздействие преподавателя строится на вышеперечисленных нормах, идеалах и ценностях, в нем проявляющихся. Поэтому когда говорится о воспитательских способностях преподавателя, речь идет о том, насколько рефлексивны транслируемые им нормы и ценности, насколько соотносит он свои действия, манеру поведения и прочее с ними, наконец, насколько способен он продумывать систему таких действий, чтобы добиться желаемого результата.

4. *Актерские способности.* Наличие таких способностей не является *conditio sine qua non* преподавательской профессии, но они для нее весьма желательны. Ибо данная профессия относится к разряду публичных, преподаватель при проведении занятий выступает перед публикой, и для наибольшей успешности своих выступлений он должен делать это наиболее выразительно. Эмоциональная насыщенность, мелодика речи, жесты, поза, поведение перед аудиторией — вот те основные элементы преподавательской деятельности, привнесение в которые доли актерского мастерства поспособст-

вует лучшему восприятию учащимися учебного материала, усилит их интерес к учебе, улучшит внимание, усилит доверие и расположение к преподавателю. Замечено, что артистичные преподаватели, такие как Шеллинг, заметно повышают также и популярность своего предмета. Оговорим, однако, что артистичность как форма подачи учебного содержания должна вполне ему соответствовать, иначе эффект от нее будет просто комическим. Выбор же меры артистичности зависит от искусства преподавателя.

5. *«Учительская» склонность личности.* Она находит проявление в желании учить, передавать полученные, найденные самим знания и умения другим и в способности получать от этого удовольствие, которым такое желание подкрепляется. Надобность подобной склонности хотя и упомянута нами в последнюю очередь, но отнюдь не от того, что ее значение пятистепенно, наоборот: именно наличие у человека «учительской жилки» и решает в первую очередь, быть или не быть ему хорошим преподавателем, быть или не быть ему преподавателем вообще. Порой все вышеперечисленные качества налицо, но преподавателем человек так и не становится. Возможно, «учительская жилка» — это как раз то, чего недоставало Лейбницу, отказавшемуся от академической карьеры, и что с избытком имелось у Канта, позволяя ему всю жизнь увлеченно отдаваться своей профессии.

## Образование и наука

ИТАК, мы установили, что «преподаватель» и «ученый», нередко соединяющиеся в одном лице, сливающиеся для обывателя и чиновника в единый образ, на самом деле представляют собой две разные профессии, отличающиеся решаемыми ими профессиональными задачами и соответствующими (необходимыми) качествами, имеющие разную историю. Их кажущееся тождество, их слияние являются следствием близости науки и образования, проникновения науки в образование, его *сциентизации*.

Близость, неразделимость науки и образования многим кажутся совершенно естественными, предопределенными самой их природой. Например, академик С. И. Вавилов пишет: «Для университетов характерно неразделимое смешение учеб-

ных и ученых функций. С кафедр молодым поколениям передается наследие старой науки, но с тех же кафедр это старое часто беспощадно разрушается, создается новая наука... Встреча старого и молодого, науки и ученья — замечательная черта университетов, определяющая их органическую жизнеспособность»<sup>11</sup>. Правда, эти слова советского физика более справедливы по отношению к его собственной эпохе (30—50-е годы XX века), чем к эпохе Ньютона, когда университеты лишь в очень малой мере были причастны науке, оставаясь цитаделью схоластики, а наука вила себе гнездышко в академиях. Именно в наше время стало привычным то, что наука составляет содержание образования. И в школах, и в вузах (не только в университетах) преподаются и постигаются различные «науки». Сциентизация образования столь велика, что «униформу» науки вынужденно натягивают на себя совершенно далекие от нее учебные дисциплины. Известно, что в военных вузах преподаются «военные науки». Нетрудно догадаться, какие «науки» наполняют учебный процесс в Пожарной академии<sup>12</sup>. И хотя никто не спорит с тем, что искусство есть совершенно самостоятельный и принципиально отличный от науки род духовного производства, однако доценты и профессора консерватории — в сущности, учителя музыки! — имеют *ученые* степени кандидатов и докторов наук. Доходит и до курьезов. Недавно СМИ сообщили, что Русская православная церковь обратилась в ВАК с просьбой распространить на духовные вузы общие правила присвоения ученых степеней. Можно ожидать, что теперь и будущие кандидаты богословия станут, как все, раскрывать в своих авторефератах актуальность, новизну и практическую значимость своих богословских исследований.

Высочайшая степень сциентизации образования, характерная для последних 100—150 лет его существования (сначала в Европе и Северной Америке, а затем уже везде) порождает убеждение в том, что оно само есть часть науки. Например, в разделе учебника, вышедшем из-под пера одного известного науковедом, мы читаем, что «ученые, занимаясь преподаванием, не только обеспечивают процесс воспроизводства

<sup>11</sup> Вавилов С. И. Исаак Ньютон. — С. 16.

<sup>12</sup> Официальное современное название этого вуза — «Академия государственной противопожарной службы МЧС России».

ва науки, но и формируют интеллектуальный потенциал общества в целом...»<sup>13</sup> С этим утверждением, при всем уважении к его автору, никак нельзя согласиться. Вовсе не ученые, а преподаватели обеспечивают воспроизводство науки; наука сама себя не воспроизводит, ее воспроизводит образование. И хотя наука составляет основную часть содержания образования, так было не всегда и, вероятно, так будет не всегда. (Образование никогда не выступало и сейчас не должно рассматриваться как придаток науки.)

Действительно, чтобы существовать, наука должна воспроизводиться. Научные знания, методы, ценности, правила, образцы деятельности должны передаваться другим поколениям людей. Поэтому наука нуждается в образовательном институте. Но это самостоятельный, независимый социальный институт, который возник гораздо раньше науки и может быть обнаружен в тех древних цивилизациях, где никакой науки нет. И содержательным наполнением образования могут служить отнюдь не только научные знания. Содержание образования — то, что общество хочет сохранять, передавая из поколения в поколение, — всегда зависит от характера, особенностей самого этого общества, его культуры и ценностного строя, его состояния. Знакомясь с историей цивилизаций, мы обнаруживаем, что каждая из них имела свою особую систему образования.

Видимо, самая первая в истории система образования была создана шумерами, основателями цивилизации Месопотамии. «Нужда в школьном преподавании, — пишет известный советский востоковед-ассириолог И. М. Дьяконов, — возникла в Нижней Месопотамии около 3000 г. до н. э. в связи с изобретением для нужд больших храмовых, а затем царских хозяйств, шумерской письменности...»<sup>14</sup> Школа эта, как у шумеров (по шумерски — *э-дуба*), так и у наследовавших им вавилонян, носила светский характер. Наряду со школой существовало и частное преподавание, которое могло успешно конкурировать с ней во времена ослабления государств

<sup>13</sup> Юдин Б. Г. Нормы и ценности научного сообщества // *Философия и методология науки* / Под ред. В. И. Купцова. — М., 1996. — С. 435.

<sup>14</sup> Дьяконов И. М. Научные представления на Древнем Востоке (Шумер, Вавилония, Передняя Азия) // *Очерки истории естественных наук в древности* / Отв. ред. А. Н. Шамин. — М., 1982. — С. 61.

и самой этой школы. Образовательная система Шумера и Вавилона выполняла задачи, которые ныне выполняет скорее высшая школа, но осуществляла одновременно и начальное, и среднее обучение. Вопреки распространенному как в постсоветской, так и в советской России убеждению, что школа (и высшая, и средняя) должна готовить кадры для народного хозяйства, экономики, «э-дуба» совершенно не ориентировалась на потребности производства: агрономов, архитекторов, строителей дворцов и храмов, инженеров, не говоря уже о ремесленниках, она не готовила, — их обучали в ходе практической деятельности, устно, а также невербально (через образцы живой деятельности) передавая знания и умения от мастера к ученику. «Э-дуба» готовила писцов-администраторов, чиновников, управленцев широкого профиля, способных также выполнять и жреческие функции. Сохранился список выпускных экзаменационных требований, своего рода древнейший «госстандарт», определяющий минимум необходимых знаний и умений. «Оканчивающий учение писец должен был уметь устно и письменно переводить с шумерского на аккадский и наоборот, знать наизусть шумерские писцовые и грамматические термины и шумерское словоизменение..., различные виды каллиграфии и тайнописи..., технический язык различных жреческих и других профессий, категории культовых песнопений, должен был уметь руководить хором и пользоваться музыкальными инструментами, уметь составить, завернуть в глиняный конверт и опечатать юридический или хозяйственный документ любого рода, знать математику, включая землемерную практику, уметь подсчитать и распределить рационы для работников, знать различные нормы расходования материалов и продуктов, уметь вычислить объем землекопных работ и т. п. За время курса молодые писцы должны были прочесть довольно много дидактических и литературно-религиозных текстов и даже выучить их канонический список»<sup>15</sup>. Как видно, «э-дуба» готовила отнюдь не «ученых», в отличие от современных университетов.

Образовательная система Древней Месопотамии обслуживала в первую очередь государство. Во вторую очередь и уже

---

<sup>15</sup> Там же. — С. 62—63.

не прямым образом она обеспечивала также и потребности общества, где создавался сравнительно обширный слой «интеллигенции» — носителей письменной традиции, которые не только записывали и сохраняли эпос, жреческие гимны и заклинания, вели «царские списки», собирали назидательные сказания об их фигурантах, но и создавали новые литературные произведения, вырабатывали отвлеченные рациональные неутилитарные знания — прообраз будущей науки. Чрезвычайно важной общественной функцией образовательной системы Древней Месопотамии были организация и воспроизводство обширной совокупности преднаучных знаний — филологических, юридических, естественнонаучных, математических и астрономических, — которые составляли содержание образования<sup>16</sup>. Шумеро-вавилонская «э-дуба» была и носителем, и создателем их. По словам И. М. Дьяконова, «шумеры, как позже них и вавилоняне, занимались... систематизацией знаний только в ходе школьного преподавания, и наука у них была либо непосредственно связана со школьным преподаванием, либо являлась развитием идей и методов, возникавших в ходе его»<sup>17</sup>. Преднаука, таким обра-

---

<sup>16</sup> Преднаукой мы называем воспроизводящийся через систему образования комплекс знаний, существовавших во многих древних цивилизациях (Древняя Месопотамия, Древний Египет, Древняя Индия, Древний Китай и др.). Это были в основном рациональные, то есть выраженные в виде понятий, а не образов, знания. Они носили систематизированный характер, в их организации прослеживается тенденция к логической упорядоченности. Преднаучные знания предполагают наличие развитой письменности и везде (за исключением Древней Индии) существовали в рамках развитой письменной традиции. Преднаука генетически предшествует науке, и некоторые ее исторические образцы (древнеегипетские, древнемесопотамские «астрономия» и «математика») могут рассматриваться в качестве протонауки.

Однако преднаука, будучи схожа с наукой в письменности, системности, рациональности, признаках логической упорядоченности, не должна смешиваться с наукой, рассматриваться как «ранняя наука». Это качественно иная форма «объективного духа», которая в зависимости от исторических обстоятельств либо превращалась, либо не превращалась в науку. Преднауку принципиально отличают от науки утилитарность, практическая нацеленность, наложившие отпечаток на способы организации знаний. Преднаучные знания недемонстративны, недоказательны, недедуктивны и малологичны. Преднаука была ориентирована не на добывание новых знаний, а на сохранение в неизменном виде знаний имеющихся.

<sup>17</sup> Дьяконов И. М. Научные представления на Древнем Востоке... — С. 60—61.

зом, была органично вписана в образовательную систему. И в этом — огромное отличие ее от новой европейской и также от александрийской науки, которые создавались вне образовательной системы и даже вопреки ей во всевозможных академиях и обществах испытателей природы. Формой объективации преднаучных знаний выступали не трактаты, подобные ньютоновским «Математическим принципам естественной философии», а всевозможные учебные пособия. А преподаватель шумеро-вавилонской «э-дубы» был в первую очередь учителем и лишь в какой-то уже не установимой мере ученым.

Системы образования Древнего Египта, Древней Индии, Древнего Китая, а также Древней Греции и Рима отличались от вышеописанной шумеро-вавилонской во многих деталях (порой весьма существенных), в частности в разной степени представленности в их содержании рационализированного преднаучного знания. Таким образом, ко времени возникновения науки и тем более ко времени превращения ее в институт общества история образовательного института насчитывала уже десятки веков. Когда же и при каких обстоятельствах происходит тот поворот в развитии образования, который направил его на путь сближения с наукой и привел в конце концов к сциентизации образования?

Современная система высшего образования, как известно, родом из западноевропейского Средневековья. «Только в двенадцатом и тринадцатом веках появились в мире те черты организованного образования, с которыми мы наиболее знакомы, все эти механизмы обучения, представленные факультетами, колледжами и учебными курсами, экзаменами, присуждениями дипломов и академических степеней. Во всех этих делах мы являемся наследниками и преемниками не Афин и Александрии, а Парижа и Болоньи. Контраст между этими ранними и нынешними университетами, конечно, большой и разительный... И все же, сколь ни велики различия, остается фактом то, что университет двадцатого века есть прямой потомок средневекового Парижа и Болоньи»<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> *Haskins Ch. H. The Rise of Universities.* — Ithaca, NY: Cornell University Press, 1957. — P. 1—3.

Те различия между средневековыми и современными университетами, о которых упоминает американский историк-медиевист Чарльз Гомер Хаскинс, в значительной мере состояли в отношениях первых и последних с наукой. В Средние века наука пока еще не присутствовала в содержании учебных курсов, академические степени еще не были *учеными* степенями, преподаватель еще не являлся одновременно и ученым; средневековые университеты еще не были центрами воспроизводства науки. Эти университеты обычно состояли из четырех факультетов: медицинского, теологического, юридического и факультета «искусств»<sup>19</sup>, последний из которых исполнял роль подготовительного. Там изучались традиционные «семь свободных искусств» (с акцентом на логику), а также естественнонаучные книги Аристотеля, то есть в основном его спекулятивная физика. На это обычно уходило около шести лет, и по завершении изучения «искусств» присваивалась академическая степень «мастера искусств» (то есть магистра), что давало право преподавания этих самых «искусств». Только потом можно было получать профессиональное образование в области теологии, медицины или права, венцом которого также служили соответствующие степени «докторов». Академическая степень (*licentia docendi*) являлась лицензией на преподавание. Для получения ее нужно было продемонстрировать *способность преподавать*, что подразумевало ответы на вопросы экзаменаторов (демонстрация знаний) и диспут (демонстрация преподавательских умений — рассудительно, убедительно и содержательно говорить по определенной учебной теме).

На наш взгляд, средневековое университетское образование, будучи сходным с современным высшим образованием по форме, по своему духу и общественному назначению, больше походило на шумеро-вавилонское. Как и последнее, оно было, во-первых, утилитарным, практически ориентированным, готовя юристов, каноников, врачей, учителей разно-

---

<sup>19</sup> Среди средневековых университетов существовала своего рода специализация: так, Парижский славился как центр подготовки в области теологии, Болонский — в области права, Салернский был признанным авторитетом в медицине.



го уровня, священников-теологов<sup>20</sup>. Во-вторых, оно было нацелено на воспроизводство в неизменном виде сложившегося, идущего из древности канона знаний. Деятельность по критической переоценке знаний и добыванию новых знаний в средневековых университетах, как и в шумеро-вавилонских «э-дубах», не велась. Никакой встречи «науки и ученья», которую видел в университетах С. И. Вавилов, там в Средние века не происходило. В-третьих, средневековый профессор — это учитель, а не ученый. Он не проводит исследований, не пишет научных трактатов, где обобщаются и излагаются их результаты; из-под его пера выходят не «Органоны», «Начала» и «Альмагесты», а литература учебно-вспомогательного характера<sup>21</sup>.

Неудивительно, что начавшаяся во второй половине XVI века научная революция обошла стороной университеты как совершенно не подходящие для науки места обитания. Рождающийся институт науки искал себе новые, адекватные своей сущности формы бытия. На первых порах ими стали неформальные общества — кружки энтузиастов, присваивавших себе название «академий» по примеру созданной гуманистами во Флоренции в 1459 году Платоновской академии. Таких академий в XVI — начале XVII века в Италии возникло более тысячи. По образцу итальянских примерно в то же время возникают академии в Германии, Франции и Англии, хотя не все из этих неформальных обществ носили подобное название<sup>22</sup>. Во второй половине XVII века начинается новый этап институционализации науки, характеристикой которого можно назвать начало формализации научного дви-

---

<sup>20</sup> Основное отличие образования западноевропейского средневекового от древнего шумеро-вавилонского связано с тем, что последнее обслуживало главным образом государство, а первое — церковь, городскую администрацию, гражданское общество средневековых городов.

<sup>21</sup> Что, конечно, не мешало отдельным выдающимся средневековым докторам и магистрам писать сочинения вроде «Истории моих бедствий», «Да и нст», как за два-три тысячелетия до них неизвестные нам писцы сочиняли произведения вроде «Разговора господина со своим рабом» или «Разговора разочарованного со своей душой».

<sup>22</sup> Например, одно из наиболее примечательных обществ такого рода образовалось в г. Швайнфурте в 1652 году и назвалось «Обществом испытателей природы». Впоследствии оно получило известность под названием «Леопольдина» (дано в честь покровителя императора Леопольда I), и ее потомком стала Германская академия естествоиспытателей.

жения и связанную с ней профессионализацию науки. Некоторые академии получают государственную поддержку или же специально создаются под обещание таковой<sup>23</sup>. Государственная поддержка выражалась в основном в финансировании научных исследований, изданий, экспедиций и выплачивании жалованья ученым. В профессионализации научной деятельности впереди всех шла Франция. Как подчеркивал советский историк науки Ю. Х. Копелевич, «именно Парижская академия заложила основы понимания научной деятельности как оплачиваемой государственной службы, признания новой общественной функции науки. Академик — это был уже не просто «человек науки» и не ремесленник, живущий материальными плодами своего труда. Это был ученый-профессионал»<sup>24</sup>.

Бурное развитие науки в XVII столетии не могло не затронуть университетов — главного воплощения образовательного института в Европе. Академии обеспечивали организацию и осуществление научных исследований, научные коммуникации, распространение новых научных знаний посредством публикаций, однако они не могли обеспечить подготовку научных кадров и воспроизводство науки. К тому же наука в то время не оформилась еще в виде стройного канона знаний, не сложилась еще иерархия среди ученых, и в академиях отсутствовала какая-либо система квалификации. Все это, однако, уже наличествовало в университетах. Наука и образование, таким образом, были обречены на взаимодействие. И чем дальше развивалась наука, чем больше она росла, чем больше становилась потребность в образованных для науки кадрах, тем интенсивнее становилось это взаимодействие. Результатом его была прогрессирующая сциентизация университетского образования. Она выразилась в постепенном проникновении новой науки в содержание образования. На факультетах «искусств» начинают читаться и постепенно занимают все более важное место курсы геометрии, алгебры, астрономии, впитывающие новые математические идеи

<sup>23</sup> Первыми из них были Лондонское королевское общество (1660), Парижская академия наук (1666), «Леопольдина» (70-е годы XVII века).

<sup>24</sup> Копелевич Ю. Х. Возникновение научных академий: Середина XVII — середина XVIII века. — Л., 1974. — С. 129.

Декарта, Виета, Ферма, Непера и прочих, курсы астрономии, оптики, других физических и, позднее, нефизических дисциплин. Преподаватели новых наук активно сотрудничают с академиями. В 1687 году император Священной Римской империи Леопольд I даровал будущей «Леопольдине» особую привилегию — право присуждать ученые звания по медицине и философии, равноценные университетским званиям<sup>25</sup>. Так был сделан первый шаг в превращении преподавательских по своей сущности профессиональных квалификационных степеней в степени *ученые*, то есть в научные квалификационные степени. Не имея своей, наука переняла образовательную квалификационную систему и стала приспособлять ее под свои нужды. Так в старые университетские мехи вливалось новое научное вино.

Взаимодействие науки и образования, процесс сциентизации образования не происходили одинаково во всех европейских странах. Везде они зависели от местных социальных и культурных условий. Легче и быстрее всего происходило сближение науки и образования в Англии. Там импульс к созданию будущего Лондонского королевского общества исходил из образовательных кругов, и «большая часть “основателей” получила образование в Оксфорде и Кембридже, некоторые из них преподавали ранее или продолжали преподавать в одном из этих университетов»<sup>26</sup>. Разумеется, эти новопеченные ученые стали учеными-любителями, оставаясь профессиональными преподавателями. Новые науки, не встречая сильного сопротивления схоластов, быстро становились университетскими курсами. Именно в Англии очень рано появляется и становится все более типичной фигура преподавателя-ученого, примером которого может служить И. Ньютон. Еще одной особенностью развития науки в Англии была слабая поддержка ее государством. Лондонское общество хоть и называлось «королевским», но содержалось в основном из членских взносов и на пожертвования частных лиц. Слабые финансовые возможности не дали Лондонскому обществу стать таким же мощным институциональным центром организации науки, каким были аналогичные континентальные

---

<sup>25</sup> См. там же. — С. 24.

<sup>26</sup> Там же. — С. 45.

академии, и английская наука стала «уходить» в университеты, которые все более сциентизировались и превращались не только в центры воспроизводства науки, но и в центры научных исследований. Так исторически сложился особый английский (впоследствии англо-американский) путь развития науки и образования, характеризующийся их максимальным слиянием.

По-другому складывались отношения науки и образования во Франции, где, как и в других католических странах, была очень сильна церковь. «Во Франции, — пишет Ю. Х. Копелевич, — в противодействии новому естествознанию объединились иезуиты, державшие в своих руках всю систему обучения, и Сорбонна с ее контролем над печатью, в особенности ее медицинский факультет, в котором господствовала консервативная физиология»<sup>27</sup>. Поэтому французская наука не окрепла и не добилась бы сколь-нибудь значительных успехов без поддержки со стороны королевской власти ее главного центра — Парижской академии — и поддержки провинциальных городских парламентов своим местным академиям, которые стали возникать в некоторых крупных городах (Лион, Бордо, Монпелье, Дижон) с 1700 года.

Таким образом, можно заключить, что проникновение науки в образование шло различными путями, что альянс между двумя этими сферами интеллектуальной деятельности складывался постепенно, весьма непросто, при самых разных (порой весьма драматических) обстоятельствах, но результат везде получался одинаковый: образование сциентизировалось. Это выражалось прежде всего в том, что наука стала составлять основное содержание образования, в том, что квалификационные преподавательские степени превратились в научные, и в том, что преподаватель превратился в ученого. Притом он не перестал быть преподавателем, а это значит, что возник особый тип ученого — ученый-преподаватель, который сосуществует с собственно ученым — другим типом ученого, рожденным научной революцией XVII века.

Ученый-преподаватель — существо не цельное, сущность его двойственна. А всякая двойственность чревата возможностью противоречия, обусловленного различиями двух состав-

<sup>27</sup> Там же. — С. 94.

ляющих, двух сторон профессиональной деятельности ученого-преподавателя. И всякий, кто избирает профессию преподавателя (или, если угодно, профессию преподающего ученого), вынужден искать свой модус разрешения этой сущностной дихотомии. Кому-то, как И. Канту, удастся найти удачное решение, и тогда происходит гармоничное сочетание «науки и ученья». Но достигать гармонии не всем дано, и тогда имеет место дисбаланс преподавательского и научного начал. Потому в вузах нередко можно встретить (в качестве крайностей) ученых, тяготящихся преподавательскими обязанностями, стремящихся свести их к возможному минимуму, и преподавателей, лишь имитирующих научную работу ради того, чтобы пройти процедуру переизбрания в должности. Между этими двумя полюсами и располагается неравномерно все множество преподавателей-ученых, тяготея либо к одному, либо к другому из них. Возникает вопрос, постановкой которого мы и завершим данную статью: а возможно ли создать такие условия, при которых все множество преподавателей будет тяготеть не к полюсам, а к центру, или же решение нужно искать на пути разделения преподавательского и научного начал?

---

Т. В. СОХРАНЯЕВА,  
*кандидат философских наук*

## УНИВЕРСИТЕТ КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ И КАК ЭЛЕМЕНТ ФИЛОСОФСКОГО ДИСКУРСА

**К**АК всякий социальный институт университет существует в культуре в двух измерениях. Одно — это социетальная реальность образовательного института, вся система социальных и материальных аспектов функционирования университетов с момента их возникновения и до сегодняшнего дня. Другое — идеальное бытие, являющееся результатом проектирования или концептуализации его сущности, призванной выявить социальные и культурные смыслы университета. Однако нельзя не заметить, что данный социальный институт всегда вызывал особый интерес мыслителей, он оказался неким выделенным объектом философской рефлексии. Будучи не самой масштабной социальной структурой, только подсистемой большой системы образования, университет, тем не менее, стал отдельной устойчивой темой европейской философии последних двух столетий, оформленной как «идея университета». Интересно и то, что идея университета является ярким примером как отражения специфики социальных форм в философских системах, так и обратного процесса — влияния философских конструкций на процессы трансформации или закрепления социальных структур. Идеальный объект оказывал значительное воздействие на бытие реального, порой даже заслоняя его в восприятии общественным сознанием.

Интерес к университету в европейской философии в первую очередь обусловлен, как нам кажется, универсальностью как главной характеристикой этой социальной формы. Универсальность как целостность характеризует не только харак-

тер университетского образования и различные аспекты существования автономной корпорации. Идея университета символизирует культурно-исторический «гештальт» — западноевропейский тип цивилизации — в его завершенности и единстве.

Другой причиной является связь идеи университета с идеей Разума как ключевой ценностью европейской культуры Нового времени. Неслучайно первые и далее все более частые обращения к названной теме мы можем наблюдать в философии с конца XVIII столетия, когда установки рационализма и Просвещения становятся доминирующими в сознании общества, а классическое обоснование миссии университета начинают осуществлять с опорой на философские идеи трансцендентализма.

Интерес к теме университета связан также с берущим свое начало в античной философии пониманием особой роли высшего образования, его значения для формирования особой социальной группы, поддерживающей и развивающей коды культуры, что в конечном итоге обеспечивает сохранение культурного мира. Университет в таком ракурсе — это домен культуры, генератор интеллектуального и культурного потенциала общества, духовной аристократии, творческой элиты, а философское осмысление университета — осмысление не только мощи разума, но и судьбы культуры.

Своеобразным импульсом к развитию «идеи университета» являлись отношения университетов с государственной властью. Реальная проблема взаимоотношений «власти и учености» (Ле Гофф) возникает почти одновременно с возникновением университетов, но предметом рефлексии она становится в тот период, когда университеты начинают активно подчеркивать свою роль в формировании интеллектуального потенциала нации и развитии национального самосознания. Не для всех стран эти проблемы были равно значимыми, но там, где эти вопросы имели общественный резонанс, например в Германии, размышления об университете оказывались связанными с размышлениями об особенностях национального духа и предназначении нации, что предполагало определенный философский контекст.

Также следует отметить то, что идеальные модели университета можно рассматривать как примеры самоопределе-

ния и самоописания университета. В этом также проявляется особенность университета как социального института, поскольку не всякая социальная структура может быть описана и обоснована собственными средствами. Необходимость самоопределения и самоописания университета коренилась в его претензии на особый социальный статус и на особую миссию — постижение истины как таковой. «Ничем не обусловленное изыскание истины» (Ясперс), мыслимое как реализация человеческого в человеке, само по себе является философской проблемой и требует осмысления в философском духе. Возможность же решения этой задачи была обусловлена как интеллектуальным потенциалом системы, так и ее структурой. В большинстве университетов философский факультет был элементом университетской структуры, а философия — традиционной составляющей образования. Характер преподавания философии, степень свободы в преподавании и место институционализации университетской философии (во Франции, например, это был филологический факультет университетов) могли различаться, но сам курс философии был обязательным элементом университетского учебного плана в большинстве европейских университетов<sup>1</sup>.

Особенно показательны в этом отношении немецкие университеты. Идеология «немецкого университета» содержала посылку о том, что философия подготавливает студентов к научному мышлению как таковому. Как известно, именно особой ролью философии в отыскании истины обосновывал Кант в «Споре факультетов» место философского факультета в структуре университета. Но если в XVIII веке Канту нужно было тем самым возвышать позицию философского факультета, то в XIX веке ситуация меняется. Статус философского факультета в структуре университета существенно укрепляется, а идеи Канта, Фихте, Шеллинга, Шлейермахера оказывают большое влияние на формирование принципов университетского образования. В таком контексте философская рефлексия по проблемам науки и университетского образования видится закономерной.

---

<sup>1</sup> Шнайдер У. И. Преподавание философии в немецких университетах в XIX веке // Логос. — 2004. — № 3—4 (43).



Можно обозначить и некую «экзистенциальную» причину обращения к теме университета многих крупных европейских мыслителей. Большинство идеальных проектов университета создавалось людьми, имевшими самое непосредственное отношение к университету, — реформаторами образования, ректорами, профессорами, для которых философское обоснование социальной миссии *Alma Mater*, возможно, было одним из способов обретения собственной идентичности, обоснования смыслов собственной деятельности.

В XIX веке результатом концептуализации сущности университета стала классическая «идея университета», ядром которой являются следующие положения:

— университет есть социальный институт, опосредующий переход человека от природного состояния к царству Разума;

— уникальность университета определяется его миссией — искание истины, производство, легитимация и трансляция знания;

— университет есть выражение национальной идеи; подготовка профессионалов и граждан — субъектов для национального государства — одна из важнейших функций университета;

— взаимоотношения университета и государства выстраиваются на основе относительной автономии университета;

— университет формирует определенный тип личности, несущий в себе ценности европейской культуры и цивилизации — принципы разума и свободы, автономии личности, гражданского долга и ответственности.

Но этот набор характеристик отражает только самое общее видение университета как элемента европейской культуры Нового времени. Классическая идея университета существует как некий идеальный объект (идеальный тип), который в отличие от реального объекта характеризуется только определенным, но не бесконечным числом свойств. Как всякий идеальный тип, эта модель была ограничена изначально. Такое многомерное социальное явление, как университет, невозможно объяснить в рамках только одной модели. Реальная практика существования данного социального института предполагала конкретизацию этих основных принципов даже в контексте XIX столетия, не говоря уже о веке XX, когда

время стало диктовать университетам другие модусы существования и социальные функции. Поэтому в истории философии и в современных исследованиях представлен целый ряд концепций университета, в которых сама «идея» получает разнообразную интерпретацию, поскольку на характер рассуждений об университете накладывают свой отпечаток эпоха, особенности национального развития, а также общая философская позиция того или иного автора.

Но если мы рассуждаем не об «идее», а об «идеях» университета, то возникает вопрос о том, какой принцип может быть положен в основание их изучения, на каком основании мы можем сравнивать эти модели, выявляя их различия или сходство.

В современных философских исследованиях часто присутствует анализ социальных явлений с точки зрения их обусловленности определенным типом рациональности. Для темы нашей статьи важно отметить глубокие исследования в области истории, философии и методологии науки, а также в области философии образования, в которых познавательные и образовательные принципы рассматриваются в связи с преобладающими в ту или иную эпоху представлениями о человеческом разуме<sup>2</sup>. Поскольку университет всегда был тесно связан с образованием и наукой, вполне естественным видится применение такого подхода и к анализу университета<sup>3</sup>. Рассмотрение идеи университета в контексте определенного типа рациональности, установление соответствия образа университета образу разума обладает значительным объяснительным потенциалом. Так, классическая идея университета в целом достаточно хорошо согласуется с логоцентризмом и сциентизмом европейской рациональности Нового времени. Но в то же время такой масштабный подход предполагает характеристику доминирующих идей и течений мысли, изо-

---

<sup>2</sup> Сошлемся в этой связи на исследования: *Гайденко П. П.* Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003; *Огурцов А. П., Платонов В. В.* Образы образования: Западная философия образования. XX век. — СПб.: РХГИ, 2004, — в которых кроме интересной собственной позиции авторов представлены панорамы точек зрения на названные проблемы.

<sup>3</sup> Такая позиция представлена, например, в работе: *Гусаковский М. А.* Приключения разума в культуре и судьба идеи университета. <http://www.charko.narod.ru/tekst/cb7/gus.html>

бражение какой-либо идеи самыми крупными мазками, без учета альтернативных интенций сознания или множественных оттенков смысла. Он не позволяет объяснить существование различных трактовок идеи университета в рамках одного типа рациональности (К. Ясперс, М. Хайдеггер, Х. Арендт) или, наоборот, — близость взглядов на сущность университета мыслителей, принадлежавших разным эпохам и занимавшим разные философские позиции (Ньюмен — Ортега-и-Гассет).

Поэтому автор предлагает другой подход к сравнительному анализу идеальных моделей университета.

Университет — институт знания, но в силу этого и важнейший канал социализации индивида, результаты которой в значительной мере определяются тем, как понимается знание, какой социальной потребности это понимание соответствует. К тому же университет как социальный институт посредством образовательных структур и процедур оформляет различные аспекты социальных взаимодействий, каждый из этих аспектов может быть основанием историко-культурного и философского анализа университета.

Идеальные модели университета в таком контексте могут быть рассмотрены как обоснование или манифестация различных (реальных или желаемых) социальных практик и принципов социального взаимодействия в контексте общей философской позиции мыслителя. Сравнение этих моделей может быть осуществлено с точки зрения того, какие философские концепции знания положены в основание той или иной модели и как эта концепция отражает императивы времени и социума. Причем автор не считает, что эта связь всегда однозначна и выстраивается по принципу «бытие определяет сознание».

В качестве развития данного тезиса рассмотрим несколько моделей-идей университета, чтобы показать, как в этих моделях мыслится миссия университета сообразно духу эпохи и пониманию знания.

В первую очередь обратимся к гумбольдтовской модели исследовательского университета, отражающей идеологию классического европейского университета. Эта модель ярко демонстрирует влияние философских конструкций, сопровождавших ее формирование, на определение целей и задач образования. Есть все основания рассматривать проект Гумбольдта

как продуктивный синтез идей Фихте, Шеллинга, Шлейермахера<sup>4</sup>. Философия немецкого идеализма прочно связала представления об университете с идеями научного разума и свободного поиска истины. Представителями трансцендентальной философии и немецкого романтизма университет мыслится как «видимое изображение бессмертия человеческого разума» (Фихте), высокое предназначение разума проявляется в науке как виде творчества. Наука, возникающая из глубины духа (Гумбольдт), благотворно преобразовывает характер и действия человека. Модель исследовательского университета В. Гумбольдта была основана на понимании *знания как науки*, что влекло за собой идею единства исследования и обучения, видение задач образования как движения от «образования посредством науки» к «науке как профессии». Значение университета как формы высших научных заведений для моральной культуры нации определяется их основной функцией — «занятие наукой в самом глубоком и широком смысле этого слова» и образование, естественным образом вырастающее из научного поиска<sup>5</sup>. Данная установка была успешно реализована в последующем на практике. Показателен ряд имен ректоров университета, основанного В. Гумбольдтом. В разные годы университет возглавляли И. Г. Фихте, Г. Гегель, Ф. Шлейермахер, К. Вейерштрасс, Т. Моммзен, Г. Гельмгольц, Р. Вирхов, М. Планк и другие крупные ученые. Все эти люди занимали ведущие позиции в определенных областях знания, и их фигуры символизировали основную согласно данной модели задачу университетского обучения — приобщение студентов к высшим достижениям науки и развитие науки посредством университетских исследований.

Университетский дух творческого исследования имеет своим основанием свободный критический разум. К науке нельзя приобщиться, следуя определенной истине. Такой результат достигается только в исследовании, в процессе поиска истины, не совместимом с авторитарными формами передачи знания. Идея свободы духа, столь характерная для немецкого идеализма, реализуется в концепции университета в

<sup>4</sup> См.: Шнедельбах Г. Университет Гумбольдта // Логос. — 2002. — № 5—6.

<sup>5</sup> См.: Гумбольдт В. фон. О внутренней и внешней организации высших учебных заведений в Берлине // Неприкосновенный запас. — 2002. — № 2 (22).

принципе уважения к свободному самостоятельному убеждению и исследованию студента или ученого, а также в целом ряде академических свобод.

Свобода духа и дух свободы, отчетливо проступающие в немецкой модели, связаны с определенными историческими особенностями развития Германии и не могут рассматриваться как универсальная характеристика европейских университетов. Эти причины определенно охарактеризовал, например, Г. Гельмгольц в своей ректорской речи. Своеобразие отношений «власти и учености» привели к тому, что в сфере академических свобод немецкие университеты выгодно отличались от университетов даже таких стран, как Франция и Великобритания<sup>6</sup>, не говоря уже, например, об университетском образовании в России<sup>7</sup>. Кроме того, для немецкого академического сообщества типична установка на самостоятельность мышления, на осознание высокой миссии ученого и университетского профессора, ставшие результатом Реформации и рационализации духовной жизни в протестантизме. В ситуации, когда религия и вера становятся глубоко частным делом, а религиозные объединения не претендуют на исключительность в духовном руководстве личностью, функцию ду-

---

<sup>6</sup> Своеобразно шло развитие немецких университетов. Будучи слишком бедными, чтобы при растущих потребностях на средства обучения отказаться от материальной помощи государства, и слишком бессильными, чтобы в эпоху самоутверждения современных государств противостоять их вмешательству в древние правовые отношения, немецкие университеты были вынуждены подчиниться государственной власти. Вследствие этого государство стало последней инстанцией в решении практически всех важных вопросов университетской жизни, и в периоды политических и религиозных конфликтов эта власть могла использоваться довольно бесцеремонно. Но в большинстве случаев государства, утверждавшие свою самостоятельность, были расположены к университетам благосклонно; власти требовались образованные служащие, а слава местного университета придавала ей определенный блеск. Кроме того, чиновники по большей части были питомцами университетов и оставались их приверженцами. Примечательно, что в молодых немецких государствах, борющихся с распадающейся империей за суверенитет, среди войн и политических смут, когда почти все прежние сословные права сошли на нет, университеты сохранили куда больше внутренней свободы, и именно в самых ценных ее проявлениях, нежели в сознательно консервативной Англии и иступленно стремящейся к свободе Франции (см.: *Гельмгольц Г. Об академической свободе в немецких университетах // Логос. — 2004, — № 3—4.*

<sup>7</sup> См., напр.: *Милуков П. Н. Очерки по истории русской культуры: В 3 т. — Т. 2. — Ч. 2. — М., 1994. — С. 300—310.*

ховного лидера общества могут брать на себя и другие социальные институты, в том числе университет. Автор полагает, что как раз о таком понимании университета говорил Г. Гельмгольц в своем обращении к университетской обществу: «Вы должны показать, что самостоятельно выработанное убеждение — это более плодотворный источник новых воззрений и лучшая путеводная нить для действия, нежели самое благонамеренное подчинение авторитету. Германия, которая в XVI веке первой начала борьбу за право на такое убеждение и приняла за него мученические страдания, и сегодня возглавляет эту борьбу. Ей выпала на долю высокая историческая задача, и вы призваны участвовать в ее решении»<sup>8</sup>.

Модель исследовательского университета, столь убедительная в контексте XIX столетия и с точки зрения практического функционирования, и с точки зрения философского обоснования, уже в начале XX века становится предметом многочисленных дискуссий, в первую очередь в Германии, так как социокультурный контекст функционирования университетов существенно менялся. И даже те мыслители, которые продолжают традицию гумбольдтовского понимания университета, трактуют культурный смысл знания и образования несколько иначе, улавливая новые тенденции и настроения в развитии общества. Для Ясперса, например, характерно понимание знания как *отыскания истины в экзистенциальном плане*, создающего условия для подлинной коммуникации. Научное исследование мыслится как личностное, ответственное, выявляющее человеку себя. Эти послышки влекут за собой идею аристократизации (в экзистенциальном смысле) университета и образования<sup>9</sup>. Стоит отметить, что некоторые аспекты идеи университета были переосмыслены Ясперсом со временем. Идея свободы университета от политического действия, содержащаяся в первом издании, оказалась совершенно несостоятельной в контексте политических реалий тоталитарного государства, поэтому в послевоенных редакциях Ясперс говорит о научной истине как способе по-

<sup>8</sup> Гельмгольц Г. Об академической свободе в немецких университетах // Отечественные записки. — 2002. — № 4—5.

<sup>9</sup> См.: Ясперс К. Идея университета // Топос. — 2000. — № 3.

литической критики. Но в целом идеал университета Ясперса созвучен идеалу Гумбольдта.

Ярким примером модели, оппозиционной классической, является университетский проект М. Хайдеггера, в котором парадоксально в сравнении с классической традицией трактовалась миссия университета и пересматривались все прежние установки академического мира. Этот проект при рассуждениях об университете анализируют нечасто вследствие его одиозности и по причине неоднозначного отношения к известной странице биографии Хайдеггера. Но для целей данной статьи модель университета Хайдеггера представляется интересной, причем не своей ярко выраженной связью с политикой. Автор в данном случае сознательно оставляет в стороне точки зрения<sup>10</sup>, акцентирующие политическое содержание идей Хайдеггера, потому что в таком аспекте проект предстает прежде всего выражением темы «власть и ученость». Нам же важно показать, что специфика данной модели университета обуславливается тем, что в ее основание положены иное понимание знания, отличающееся от трансцендентального, а также взгляд на цели университетского образования с позиции нового субъекта образования.

Такой подход опирается на понимание знания, которое автор предлагает обозначить «*знание как партисипация*». Под партисипацией в данном контексте будем подразумевать такой вид отношений между субъектом и объектом, когда человек переживает единение себя как части с неким безусловно положительно отмеченным целым. Переживание этого состояния предполагает преодоление оппозиций сознания, сопровождающих культурную рефлексию, и установление синтетического онтоаксиологического поля<sup>11</sup>. Сам Хайдеггер в своих ректорских речах 1933–34 годов такое понятие не употребляет. Но призывы Хайдеггера к природнению через знание ко всем «мировым властителям человечески-исторического бытия», каковыми являются «природа, история, язык; народ, обычай, государство; ...болезнь безумство, смерть»,

---

<sup>10</sup> См.: Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. — М., 2003; Лиотар Ж.-Ф. Хайдеггер и «Евреи». — М., 2001.

<sup>11</sup> См.: Пелипенко А. А., Яковенко И. Г. Культура как система. — М., 1988. — С. 56.

к знанию, посредством которого каждый человек «укореняется в народе как целом и соединяется с его судьбой»<sup>12</sup>, дают основания употребить такую метафору. Принцип партисипации отражает глубинные иррациональные основы человеческой жизни, нерелефлируемое стремление к единству с чем-то стихийным, изначальным. Представляется верной мысль, что в акте партисипации человек погружается в докультурное состояние единства с миром, выпадает из культурного времени, погружается в состояние аффектов и спонтанных реакций, когда снимаются все оппозиции. Чувство эйфории и связанная с ней жертвенность также характеризуют партисипацию как принцип взаимодействия<sup>13</sup>. Жертвы могут быть разные (свобода, жизнь, интеллект), и то положительное целое, во имя которого они приносятся, может принимать разные формы (нация, партия, авторитет).

Знание как со-бытие отличается от научного знания и вообще от знания в традиционном смысле слова. «Решающим для знания, — пишет Хайдеггер, — является не то, сколько, в каком объеме и в какой мере мы знаем, но то, представляет ли наше знание нечто изначально вырастающее из круга нашего существования и ориентированное на этот круг, а также то, несем ли мы ответственность за это знание в своей деятельности и в своем поведении»<sup>14</sup>. «Воление» знания устремлено к постижению сущностного, простого и великого. Соответственно в модели Хайдеггера устраняются различия между «образованными» и «необразованными», между «учеными» и «рабочими», поскольку любая работа как работа духовна, ибо основывается на свободном изучении вещей, на подлинном знании, которое есть вопрошание бытия. «Знание подлинной науки *по сути* ничем не отличается от знания крестьян, лесорубов, землекопов и ремесленников, ибо знать означает *ориентироваться* в мире, в котором мы присутствуем все вместе и каждый по отдельности»<sup>15</sup>.

Позиция Хайдеггера оппозиционна классическим представлениям об университете, но она не противоречит ни соб-

<sup>12</sup> Речь М. Хайдеггера 1933–34 годов // *Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. — М., 2003. — С. 245–268.

<sup>13</sup> *Пелипенко А. А., Яковенко И. Г.* Культура как система. — С. 57.

<sup>14</sup> Там же. — С. 260.

<sup>15</sup> Там же.



ственным философским взглядам немецкого мыслителя, ни той интеллектуальной атмосфере, в которой она формировалась. Идеи Хайдеггера периода публикации работы «Бытие и время» в значительной мере предопределяли критическое отношение к классическому идеалу университета, что позже выразилось в требовании «революции в университете». Утверждение новой онтологии с опорой на «ранний эллинизм» предполагало критику абстрактного, не учитывающего «присутствия» человека, разума и соответствующего образа науки. Развитие линии ницшеанского неоромантизма, критикующего традицию разрушения органичности бытия человека в мире путем понятийной (сократовской) рефлексии, вело к культуркритицизму, к отрицанию знания, понимаемого как «культурное благо». «Со-бытие», «бытие-друг-с-другом» предполагает понимание человека в его связи с общественным Мы, в связи с целым; собственное Я, самость появляются только в со-бытии, в соприсутствии. Служение народу, причастность духу народа противостоит «уродству субъективизма в смысле индивидуализма». Здесь, как нам кажется, можно отыскать истоки критики Хайдеггером «неподлинных академических свобод», так как они означают «необеспокоенность, произвольность намерений и склонностей, развязность в занятиях и образе жизни»<sup>16</sup>. В модели Хайдеггера предлагается «перекровка» университета и с точки зрения содержания образования, и с точки зрения его структурного оформления.

Но в таком понимании миссии университета оказалась отраженной не только личная позиция философа. Университетский проект Хайдеггера, по мнению автора, есть отражение вполне определенных социальных тенденций, что и определило его востребованность. Когда в 1918 году М. Вебер в своей знаменитой речи<sup>17</sup> задал вопросы — имеет ли наука смысл и какой? — они звучали вроде бы риторически, потому что подразумевался положительный ответ. Но сформулированная им далее идея «спора разных богов и демонов» уже указывала на необходимость учитывать иные измерения жизни человека, на возможное столкновение систем ценностей,

---

<sup>16</sup> Там же. — С. 251.

<sup>17</sup> См.: Вебер М. Наука как призвание и как профессия // Вебер М. Избр. произв. — М.: Прогресс, 1990.

на недостаточность сциентистского взгляда на мир, этически нейтрального и, выражаясь более поздним языком, экзистенциально не окрашенного. К концу 20-х годов вследствие политических катаклизмов, экономической нестабильности массовые настроения все более начинают характеризоваться иррациональными и агрессивными мотивами. В мифологемах массового сознания отражаются характерные для периода кризиса недоверие к науке, недовольство культурой в ее рафинированных проявлениях, скепсис в отношении демократических институтов. Значительно увеличивается численность студентов, социальная база университетов изменяется, что создает условия для критики элитарности университетов. В этой атмосфере еще до прихода к власти национал-социалистов университетам адресуются, с одной стороны, требования обеспечения практически нацеленного образования, а с другой — критика университетских традиций.

Таким образом, идея университета Хайдеггера не может рассматриваться только как результат его политической «вовлеченности». Это, если использовать терминологию Хайдеггера, некое «воление» времени. Хотя необходимо признать, что философия Хайдеггера этого периода в целом и университетский проект в частности усиливали такое «воление» и укрепляли мифологемы массового сознания. Автору кажется интересной точка зрения, согласно которой ««Бытие и время» во многих отношениях представляет собой романтизм, выходящий из катакомб, отказывающийся от привычек богемно-элитарного мышления, свойственных Кьеркегору и Ницше, романтизм, который хочет, чтобы рядовой человек, «человек улицы» (или по крайней мере широкий слой мелкобуржуазной интеллигенции) узнал в нем свои каждодневные сомнения, опасения и тревоги»<sup>18</sup>. Ирония истории видится в том, что Хайдеггер, искренне разделявший упоминавшуюся выше идею Ясперса об аристократизации университета как настоящую социальную и культурную потребность<sup>19</sup>, через три года создал проект, объективно укреплявший как раз противоположные начала в университетском образовании Германии. Известно, что Хайдеггер

<sup>18</sup> Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991. — С. 349.

<sup>19</sup> Хайдеггер Мартин, Ясперс Карл. Переписка 1920—1960-х гг. — М., 2001. — С. 200.

впоследствии критично оценил свою практику ректорства, но работы и интервью позднего Хайдеггера дают основание полагать, что его отношение к сциентистскому идеалу университетского образования оставалось прежним, поскольку критическим оставался подход к образованию как накоплению знаний, результатом которого не становится умение мыслить<sup>20</sup>.

Тенденция массовизации — один из тех факторов общественного развития, которые противоречат самой сути классического университета, а значит, и его классической модели. Человек-масса не всегда выступает в культуре в столь злобешей роли как в национал-социалистической идеологии и практике, но массовое начало существенно воздействует на традиционные формы культурной деятельности, в частности университетское образование. С критическим осмыслением процессов массовизации и бытия университета в новом культурном контексте связан и проект университета Х. Ортеги-и-Гассета. К 1930 году, когда была опубликована «Миссия университета», для философа достаточно явно обозначились вызовы времени, связанные с процессами массовизации («Восстание масс» было опубликовано годом ранее). В этом контексте важнейшая миссия университета — «просветить» человека, приобщить его к полноте культуры своей эпохи, открыть ему с ясностью и необходимостью огромный настоящий мир, в который он должен втиснуть свою жизнь, чтобы она стала аутентичной<sup>21</sup>. Испанский философ мыслит *знание как культуру*, а университетское образование — как приобщение к жизненным смыслам<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> См.: Хайдеггер М. Разговор на прослочной дороге. — М., 1991.

<sup>21</sup> См.: Ортега-и-Гассет Х. Миссия университета // Отечественные записки. — 2002. — № 2 (4—5).

<sup>22</sup> Подобная интенция присутствовала уже и в более ранней модели университета. В модели Дж. Ньюмена миссия университета анализируется в контексте творческого производства и воспроизводства культуры. Перед образованием ставится задача достижения гармонии духовного мира человека. Для Ньюмена овладение внутренним миром не менее важно, чем обладание внешним на основе «беспредпосылочного» научного знания. Поэтому религиозная истина рассматривается как вид знания, а гармония возможна только на основе единства истин науки и истин веры в духовной жизни человека. Философские позиции католического кардинала XIX века и экзистенциалиста XX столетия, конечно, различны, но взгляды на аксиологию образования оказываются близкими.

Основной пафос критики Ортегой-и-Гассетом классического гумбольдтовского университета — разрыв науки и культуры в образовании. «Пагубной была тенденция заниматься в университете исключительно исследованиями. Это привело к исключению культуры как базисной основы человеческих знаний и обучению специалистов *ad hoc*. На факультетах медицины стремятся к сверхточному преподаванию физиологии или суперферролитической химии, но, возможно, нигде в мире никто не обдумывает всерьез, что представляет из себя сегодня хороший врач, каким должен быть образцовый медик. Но вред, что влечет за собой эта путаница, является двойным. Наука также страдает от этого утопичного подхода к специальности». «Педантизм и отсутствие рефлексии — главные агенты пристрастия к научности»<sup>23</sup>.

Было бы необоснованным упрощением рассматривать гумбольдтовскую модель университета только как модель сциентистского образования. Но все-таки для гумбольдтовской модели характерным было акцентирование знания как науки, а не знания как культуры. И последовательное развитие этого принципа приводило ко все большей специализации в обучении, отражающем процесс дифференциации научного знания, к формированию в процессе обучения сознания, ориентированного на целерациональное поведение, на объективистский подход к миру и человеку. Объективистский подход, по мнению Ортеги-и-Гассета, ведет к обезличиванию человека, к нивелированию его «Я», не решая при этом проблемы изначального одиночества индивида. Критика модели исследовательского университета связана с общим критическим отношением Ортеги-и-Гассета к рационализму и к массовому сознанию. По мнению испанского философа классический идеализм и картезианский рационализм безразличны к человеческой субъективности в экзистенциальном смысле. Человеческая субъективность изъята из мира, а главным предметом философского анализа является человек познающий, но не человек живущий.

Констатируя разрыв науки и культуры в образовании, Ортега-и-Гассет более всего, как кажется автору, озабочен не критикой науки как таковой, а недостаточным обоснованием

<sup>23</sup> Там же.

в гумбольдтовской модели человеческого существования с точки зрения системы ценностей. «Наука — вещь возвышеннейшая, но не единственная. Есть другие достойные рядом с ней, и нет повода думать, что она полностью поглотила умы человечества, вытесняя другие, не менее интересные занятия. И что важно, наука — вещь высокого уровня. Наука, но не ученый. Человек в науке — это один из способов человеческого существования, столь же ограниченный, как и любой другой, и даже более». Эта ограниченность становится особенно пагубной в эпоху восстания масс.

Массового человека характеризует неукорененность в культуре, и эту неукорененность не может устранить такое образование, целью которого является наука как профессия. Ортега-и-Гассет верно отмечает, что идеи науки люди знают, а живут — идеями культуры. Истины науки анонимны и могут только усиливать анонимность массы, в то время как истины культуры персоналистичны по сути и являются достоянием индивида. «Внутренний порядок научной деятельности не является жизненно необходимым; порядок культуры — является. Науку не тревожат наши срочные нужды, у нее есть свои. Поэтому она бесконечно специализируется и дифференцируется, поэтому она не завершается никогда. Но культура не сдается перед жизнью как таковой и должна быть в любой момент системой целостной, всесторонней и четко структурированной. Она — план жизни, путеводитель по лесу существования»<sup>24</sup>.

Экзистенциальные ценностные установки в отношении образования — это взаимосвязь жизненного опыта человека, познания и личностного роста. Именно ценности культуры создают основу личностного роста, препятствуют формированию потребительского отношения к истории, к тем достижениям, которыми мы обязаны предшествующим поколениям. То «здесь», через которое человеческое «Я» воспринимает мир, окрашено культурными личностными смыслами. Невозможно видеть мир «вообще», видение мира предполагает определенную «перспективу», то есть взгляд с определенной точки зрения. Эту определенность культура создает в значительно большей степени, чем нейтральное научное знание.

---

<sup>24</sup> Там же.

Приобщение к культуре не гарантирует преодоления изначального бытийного одиночества «Я». Человек может только предполагать, но не быть уверенным, что другие могут понимать его через культуру. Но ценность культурного опыта в экзистенциальном плане определяется готовностью к жизни, которая есть «выстрел в упор».

«Направлять вверх инерцию толпы» способны немногие выдающиеся личности. Университет занимается средним человеком. Но применительно к среднему человеку университетское образование должно в идеале формировать индивидов, которые осознают ценность «неотчуждаемости» экзистенции и уже этим противостоят «навязыванию заурядности» и утверждению принципа «неотличимости».

В связи с объемом данной статьи были проанализированы в общих чертах четыре идеальных модели университета, но автор полагает, что заявленный принцип анализа может быть применен и к другим философским проектам университета. Так, университетский проект Р. Хатчинса можно рассмотреть на основе принципа *знания как чувства социальной ответственности*, поскольку образование должно служить целям социального развития и улучшения общественного порядка. Понимание университета Г. Маркузе или А. Туреном в контексте контркультурного движения 60-х опирается на понимание *знания как политического сознания*. В основу концепции университета Ю. Хабермаса положена идея взаимосвязи знания и когнитивных структур жизненного мира. *Знание как коммуникация* выступает интегративным принципом университетского сообщества.

Можно ли применить названный подход к анализу сегодняшнего состояния университета? Императивы нашего времени таковы, что рассматривать университет в контексте классических представлений не имеет смысла, и это хорошо показывает постмодернистская критика идеи. Современный университет не занимает также того места в обществе, которое описывалось в прогнозах теоретиков постиндустриального общества, но его значение как фактора социокультурной динамики не вызывает сомнения. Утратил ли университет как социальный институт свое культуротворческое значение, заслуживающее философского осмысления? Как можно мыслить университет? Какие перспективы с ним связывать? Ответы на

эти вопросы будут зависеть от того, какую позицию — «апокалиптического» или «интегрированного» интеллектуала (У. Эко) — при рассмотрении сложившейся ситуации займет исследователь. Автор предпочитает позицию интегрированного интеллектуала, нацеливающую на отыскание положительных смыслов в современном состоянии университетов. Их можно отыскать, если при рассмотрении традиционных и современных образов университета руководствоваться «принципом дополнительности». Позволим себе прибегнуть к подобной аналогии<sup>25</sup>, чтобы подчеркнуть то обстоятельство, что традиционные и современные характеристики университета порой кажутся противоречащими друг другу, но они отражают разные стороны одного и того же реального объекта. При сохранении старых принципов идентичности необходимо обосновывать новые культурные смыслы знания, которые не противоречат сути университета, а скорее подталкивают к новым интерпретациям его миссии.

В современных условиях глобализации и регионализации университеты опять выступают как интернациональная корпорация, что делает актуальной проблему бытия университета в поликультурном мире. Концептуализация миссии университета в таком контексте предполагает акцентирование значения университета как культурной формы. В ситуации социальной дезинтеграции, индивидуализма и цивилизационных расколов функции культурных форм, выполняющих в отношении поликультурного сообщества интегративную функцию, приобретают особое звучание. А. Турен, анализируя социальные изменения минувшего века, подчеркивает, что проблемы, вызывающие озабоченность и тревогу в современном мире, носят скорее культурный, а не социальный характер. В связи с этим он характеризует музей как «один из наиболее современных институтов, ... поскольку это то место,

---

<sup>25</sup> Как известно принцип дополнительности был сформулирован Н. Бором для характеристики новой гносеологической ситуации в науке, связанной с появлением и применением теорий, противоречащих классическим теориям физической реальности. Но сам Н. Бор использовал данную формулировку в разных контекстах, — рассуждая, например, об отношении дополнительности между понятиями «любовь» и «справедливость». См.: *Гейзенберг В. Часть и целое // Гейзенберг В. Избранные философские работы.* — СПб., 2006. — С. 426.

где сосредоточено множество культур, которые мы не в состоянии понять глубоко, поскольку не обладаем достаточными знаниями об Океании, ацтеках, средневековом искусстве, о Древней Греции или китайском и индонезийском искусстве того или иного периода. В то же время мы чувствуем, что вхождение в другую культуру очень важно. Мы признаем, что все культуры прилагают усилия к сочетанию рациональности и идентичности или, как заметил Огюст Конт, порядка и прогресса. Сейчас мы ищем почти то же самое, о чем мечтали в восемнадцатом веке в кантовское время: вновь обрести смысл мира, смысл единства мира, который не должен быть разделен»<sup>26</sup>.

При таком рассмотрении не менее современным социальным институтом выглядит и университет, так как он формирует новую атмосферу единства, принадлежности к одному миру. Университеты становятся моделью космополитического в позитивном смысле слова сообщества, где утверждаются идеи культурного многообразия, формируется новая гражданственность в духе антропологической парадигмы *homo universalis*, оформляется новый культурно-исторический гештальт. Современный университет может быть рассмотрен как организованная форма контакта и взаимного влияния культур, а понимание знания как *принятия Другого*, философия Другого — как основание еще одной идеи университета.

---

<sup>26</sup> См.: Турен А. Социальные изменения двадцатого столетия // Социологическое обозрение. — 2002. — Т. 2. — № 4. — С. 53—54.



---

В. Ф. ШАПОВАЛОВ,  
*доктор философских наук*

## МИССИЯ РОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

**Н**А ВОЛНЕ преобразований 90-х годов немало российских вузов в стремлении повысить свой престиж наиболее простым путем стали именоваться университетами. Сегодня трудно найти вуз, сохранивший свое исконное название «институт», — по количеству же «университетов» наша страна, вероятно, занимает одно из первых мест среди ведущих в учебно-научном отношении держав мира. Девальвация понятия «университет» делает актуальной задачу осмысления специфики университета как особого учебно-научного заведения, задачу четкого понимания его общественного предназначения, его общественной миссии. Актуальность этой задачи тем более возрастает в свете решения Правительства РФ о создании на базе соответствующих университетов крупных научно-образовательных центров — Сибирского и Южного. Совместно с МГУ имени М. В. Ломоносова эти центры призваны составить ядро высших учебных заведений России, стать своеобразным эталоном в подготовке кадров высшей квалификации. В концепции их создания должны, разумеется, найти отражение как ориентация на сегодняшние и будущие потребности общества, так и мировой и российский исторический опыт функционирования университетов.

\* \* \*

«СО ВРЕМЕНИ моего студенчества, — вспоминал Ясперс, — я ощущал свою принадлежность и причастность к университету. На выдающихся наставников взирал с почтением, уважая всех — даже тех, кого не принимал, — за один только их статус. Само здание, аудитории и залы, различные традиции — все это вызывало у меня священный трепет души. Я еще не

понимал ясно, что, собственно придает всему этому такой ореол. Но само настроение, возникающее, когда ты работаешь в этом мире, общение с теми, кто олицетворяет этот авторитет, воспоминания о чередующихся поколениях, оставивших здесь свой след, — все это вместе создавало не только впечатление незыблемости устоев, но и ощущение величия задач, стоящих перед людьми духа, на которых должна держаться вся жизнь общества»<sup>1</sup>. Ключевыми в приведенном высказывании являются слова «величие задач, стоящих перед людьми духа, на которых должна держаться вся жизнь общества». Следовательно, по мнению Ясперса, университет — это место, где сосредотачиваются люди духа, ставящие и решающие столь значительные задачи, что на этих людях и на их идеях «должна держаться вся жизнь общества». Именно такое понимание миссии университета возникло вместе с возникновением самих европейских университетов.

Возникновение европейских университетов принесло в общественную жизнь существенные изменения. Отмечая значимость этих изменений, итальянские исследователи пишут: «Наряду с традиционными двумя властями — церковной и светской — явилась власть третья — власть интеллектуалов, воздействие которых на социальную жизнь со временем становилось все ощутимее»<sup>2</sup>. «Университетское сообщество с самого начала не знало кастовых различий... Средневековый университет изначально был «народным», в том смысле, что дети крестьян и ремесленников через систему привилегий (в виде низких цен за обучение и бесплатное жилье) становились студентами, взяв на себя ношу суровейших обязательств, неизбежных на этом тернистом пути». Появился новый смысл понятий «благородства и утонченности», который зависел не от сословного происхождения, а от наработанного культурного багажа»<sup>3</sup>. Таким образом, университеты с самого своего возникновения стали своеобразными центрами духовно-интеллектуальной власти, центрами подготовки людей, составляющих *духовное ядро общества*.

<sup>1</sup> Ясперс К. *Философская автобиография* // *Западная философия: Итоги тысячелетия*. — Екатеринбург; Бишкек. 1997. — С. 67—68.

<sup>2</sup> Реале Дж., Антисери Д. *Западная философия от истоков до наших дней*. — Т. 2. — СПб., 1994. — С. 88.

<sup>3</sup> Там же.

Следует отметить, что ни одно жизнеспособное общество не может существовать без наличия духовного ядра. Именно в этом ядре концентрируются духовные ценности и идеалы, которые поддерживают упорядоченность общественной жизни, обеспечивают основу сотрудничества членов общества, способствуют возможности диалога и консенсуса при решении сложных общественных проблем. Это ядро формирует творческий потенциал общества, вселяет в людей веру в собственные силы, веру в величие и могущество своей страны. Людями, принадлежащими к этому ядру, прорабатываются варианты перспективного развития, обеспечивается развитие по тому из них, который является наиболее оптимальным для подавляющего большинства членов общества. Таким ядром призваны, в частности, быть университеты.

В Средние века университеты находились под властью церкви, что обеспечивало им дополнительную прочность существования, поскольку церковь была самым могущественным институтом средневекового общества. Со временем университеты подвергались все большей секуляризации. В конечном итоге большая их часть стала светскими учебными заведениями. Это произошло к XVIII веку. Но понимание миссии университета как духовного ядра общества сохранилось. Именно эту миссию предусматривали и учредители Московского университета М. В. Ломоносов и граф И. И. Шувалов. Во всяком случае можно со всей определенностью утверждать, что они руководствовались не узкопрагматическими или меркантильными соображениями, иначе, зачем было в числе трех первых факультетов создавать философский, причем, по проекту Ломоносова, самый крупный<sup>4</sup>.

Российские университеты как в дореволюционное время, так и в советское, пользовались заслуженным авторитетом у всего общества. И если мысль о высокой миссии университета редко произносилась вслух, то, во всяком случае, она имела в виду. Университет не путали со специализированным, пусть даже крупным вузом. Его выделяли из общей массы учебных заведений. И руководство страны, и общественность понимали особенности университета как особого культурного

---

<sup>4</sup> См.: *Ломоносов М. В. Письмо И. И. Шувалову. 1754 июня — июля // Ломоносов М. В. Избр. произв. — Т. 2. — М., 1986. — С. 325—327.*

и научного центра, ориентированного на фундаментальность и универсальность. Так обстояло дело вплоть до 90-х годов XX века. Однако сегодня положение резко изменилось.

В последние годы меркантилизм и узкий прагматизм повели атаку на все фундаментальное и универсальное. Не понимая значимости университета как особого, не просто учебного, но культурно-духовного центра, они стремятся превратить его в учреждение, готовящее узких специалистов, не обладающих ни широтой кругозора, ни полнотой интеллектуально-культурных и нравственных качеств. О миссии университета в качестве духовного ядра общества никто не вспоминает или просто не ведает, не будучи знаком с историей университетов как в Европе, так и в России. Между тем, Россия сегодня, вероятно, как никогда прежде, нуждается в сохранении своего духовного ядра, в сохранении и приумножении духовно-нравственного и интеллектуального потенциала. Это важно, в частности, с точки зрения особенностей современного международного положения.

Надо учесть, что постсоветское пространство оказалась под перекрестным огнем трех могущественных цивилизаций — западной, исламской и китайской. Все они ведут ожесточенную борьбу за влияние на просторах бывшего СССР, стремясь вытеснить из него Россию и тем самым полностью изолировать ее от остального мира. Такое вытеснение и изоляция означали бы для России не что иное, как гибель или в лучшем случае жалкое существование. Перенаселенный Китай нацелен на заселение Сибири и Дальнего Востока, и если это ему удастся, то будет означать для России катастрофу небывалого масштаба. Пассионарный ислам стремится расширяться и укрепиться на новых территориях. Запад заинтересован в природных ресурсах и в установлении идеологической гегемонии под предлогом защиты прав человека. Таким образом, Россия поставлена перед труднейшей задачей — противостоять всем названным вызовам.

За счет чего может быть решена эта задача? Общий ответ может быть только таким: за счет активизации человеческого потенциала, за счет *осознания исторически сложившихся величия и мощи российского духа*. Эти осознание и активизация являются неременным условием решения социально-экономических проблем, эффективного использования при-

родных ресурсов, внедрения новых технологий и т. д. Улучшение общества вообще осуществимо при двух условиях веры людей в возможность такого улучшения и их способности к объединению для достижения цели. Эта вера и эта способность в России могут черпать свою энергию в понимании величия и мощи российского духа.

Обратим внимание на то, что данный нами ответ не акцентирует значение интеллектуального потенциала, как это делают некоторые авторы, занимающиеся данной проблематикой. Дело в том, что значение интеллектуального потенциала для решения отмеченных задач выявляется только тогда, когда он остается в стране, работает на страну. Нужны не просто специалисты, а специалисты-патриоты, люди, болеющие за свою страну, не стесняющиеся гордиться ею, готовые работать на нее, в самом высоком значении — служить ей и ее людям. Наилучшие условия для формирования специалистов-патриотов пока еще существуют в университетах.

Идея служения родной стране должна пропитывать всю атмосферу университетской жизни. Она должна стать органичной для студентов всех специальностей. Это может быть достигнуто главным образом за счет повышения роли и значения *гуманитарной составляющей* университетского образования. Эта составляющая представлена прежде всего обязательными для студентов всех специальностей дисциплинами — историей России и философией.

К счастью, в преподавании истории России намечается отчетливая тенденция к прекращению стенаний о якобы «неудавшейся» российской истории, к прекращению воспевания классовой борьбы, к пониманию разрушительности ее последствий, а следовательно, — значения общественного взаимопонимания и солидарности. С другой стороны, преодолевается тенденция к самовосхвалению, к бесконечному и пустому муссированию тезиса о некотором мистическом превосходстве России над всеми другими странами. Крайности уступают место взвешенному и сбалансированному подходу.

Исторические испытания отнюдь не повод для бесплодных lamentаций, — при наличии воли к жизни они могут стать могучим источником жизненной силы в настоящем. То, как мы трактуем историю, характеризует не столько саму историю, сколько нас самих, наш волевой и моральный по-

тенциал, наши надежды и устремления. Правильно понятые исторические уроки формируют то самое представление о величии и мощи российского духа, на которое (что крайне важно) мы можем опереться в сегодняшней ситуации.

Как показал 4-й Философский конгресс (май 2005 года) позитивные тенденции отчетливо проявляются и в развитии философии. Несомненным является поворот философии к человеку, к личности, к ее внутреннему миру. Особо подчеркнута та особенность философии, которая превращает ее из простой формы познания внешнего мира в способ саморазвития человеческого духа, в путь духовного возвышения личности. Именно этот аспект имеет наиболее важное значение в современных условиях — в условиях, когда количественно доминирующей является коммерчески-массовая культура и когда молодой человек часто оказывается лишенным каких-либо четких нравственно-духовных ориентиров.

В последние годы резко возрос интерес к русской философии. Не случайно секция истории русской философии была среди множества секций Конгресса второй по численности участников (после секции социальной философии). Пришло осознание того, что русская философская мысль, особенно периода конца XIX — начала XX века, развивавшаяся впоследствии в эмиграции, — неоценимое духовное богатство. По разнообразию и глубине идей она не уступает западной философии, а по степени воздействия на развитие отечественной культуры она вполне сопоставима с великой русской классической литературой. Впрочем, философия и литература в России часто шли общим путем, взаимодействуя и обогащая друг друга.

Сегодня в наличии все условия для преподавания студентам нефилософских специальностей полноценного курса философии, который должен включать в свой состав три обязательные части: история зарубежной философии, история русской философии, актуальные проблемы современной философии. Давно пора отказаться от урезанного и непонятого учебного предмета, именуемого «Основы философии» и ведущего свое начало от сталинского «Курса истории ВКП(б)». Три названные части должны быть тесно увязаны между собой, составлять органические части единого целого — курса философии для студентов нефилософских специальностей.

Еще раз обратим внимание на то, что современные условия требуют отнюдь не сокращения гуманитарной составляющей университетского образования. Вопреки весьма распространенному мнению, особенности современной общественной ситуации требуют не сокращения, а расширения и повышения роли гуманитарной составляющей. Это крайне важно с точки зрения международных задач России, о чем мы уже упоминали выше. Учитывая роль гуманитарного знания в решении этих задач и значение понимания их российскими гражданами, особенно специалистами, выпускниками вузов, всякий кто ратует за сокращение или ликвидацию гуманитарной составляющей, в частности выступает против философии, выступает не больше, не меньше как против обеспечения национальной безопасности и национальных интересов России. Только социально-гуманитарные науки в состоянии раскрыть перед студентом особенности современных глобальных задач России, только они, при должной ориентации способны сформировать решимость и волю к отстаиванию национальных интересов. В университете же, где для этого имеются наиболее благоприятные условия, атмосфера озабоченности судьбами отечества должна пронизывать весь учебный процесс, пропитывать всю духовную атмосферу университетской жизни.

Подлинный патриотизм не может не быть просвещенным патриотизмом. Это означает не только то, что патриотическая настроенность предполагает знание своей страны, ее истории и др. Важнейшим является понимание значения тех факторов, которые сформировали *цивилизационную основу* данной страны. В теории цивилизаций существует понятие этноконфессионального ядра. Под ним понимается национальность (народ), носитель определенного религиозного мировоззрения. Этноконфессиональное ядро формирует цивилизационные основы данного общества и сохраняет их на протяжении всей истории. Так, для цивилизации в США таким ядром явились англосаксы-протестанты (в основном — калвинисты). Именно они заложили те фундаментальные основы американского общества, которые остаются таковыми и сегодня. Несмотря на поликонфессиональность и многонациональность, характерные для США, «американская мечта» — американский образ жизни, американский прагматизм, ам

риканская государственность и многое другое ведут свое начало именно от мировоззрения и деятельности англосаксов, исповедовавших религиозное учение Ж. Кальвина.

Для России этноконфессиональным ядром явились русский народ и русское православие. Именно русский народ, свято исповедующий православие, сформировал характерно российский дух, создал культуру, ставшую достоянием всех народов России, заложил основы российской государственности, объединил вокруг себя народы различного вероисповедания, в конечном итоге определил главные черты того, что во всем мире понимают под словом «Россия».

Значение российского университета как особого духовно-культурного центра вытекает, конечно, не только из особенностей современных международных задач России. Оно связано и с ростом значения процессов коммуникации в современном обществе, с возрастающей ролью не просто квалифицированных специалистов, но людей широкой культуры, владеющих навыками общения, навыками ведения полноценного диалога. Отметим, что если для овладения профессиональными навыками в большинстве случаев оправдана известная суженность сознания, то для общения, напротив, важна его широта. В общении человек выступает не только как профессионал-специалист, но как целостная личность. Для полноценного общения необходимо умение мысленно поставить себя на точку зрения другого человека — партнера по общению. Как известно, Ж.-Ж. Руссо вообще считал, что в учебных заведениях должна преподаваться одна наука — «наука быть человеком»<sup>5</sup>.

Вытекающая из роста значения коммуникации в современных общественных процессах необходимость значительной роли гуманитарной составляющей означает, в частности, что при подготовке студентов университета всех профилей недопустимы узкий прагматизм, ориентация студентов на то, что существует некий простой путь к решению задач общественного и индивидуального бытия. Напротив, учащиеся должны быть ориентированы на широту кругозора, на высокий уровень личной культуры, на уважение к жизни и достоинству личности.

<sup>5</sup> Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. — Т. 1. — М., 1981. — С. 251.



В условиях удушливой атмосферы меркантилизма, охватившей значительную часть российского общества, далеко не всегда университет оказывается на высоте, соответствующей своей миссии. Можно, конечно, списать все негативные тенденции современного университетского образования на особенности исторического времени, эпохи и т. д. Да, к сожалению, почти все наше общество пропитано алчностью, стремлением к наживе, в нем правят ложь, лицемерие и неискренность. Но во все времена наука и образование были островками духовности в океане бездуховности и торгашества, хотя бы потому, что без элементарной интеллектуальной честности наука и образование невозможны. «Благая воля и чистое сердце есть условие познания истины», — подчеркивал Аврелий Августин. Во все времена особое значение в отмеченном отношении имели университеты. В университетах профессионализация всегда сочеталась с высокой духовностью и стремлением к глубокому исследованию. Узкий же прагматизм, меркантилизм и плоский эмпиризм противоречат не только миссии университета, но и духу всей российской культуры, духу науки и образования.

Есть основания полагать, что последние годы ознаменовали конец эры политических авантюристов, которые за несколько лет своего господства завели страну в тупик. Точнее — начало конца, поскольку в любом случае предстоит огромная работа по преодолению их наследия, по выводу России на путь действительных реформ.

Демократическое общество основывается на понимании того, что охранять и оберегать свою личность, свою духовную независимость есть важнейшая жизненная задача человека. Тем более эта задача важна для развития широты мышления выпускников университета, свобода и независимость суждений которых являются первейшими условиями всякого исследования, всякого размышления. При соблюдении этих условий каждый выпускник университета, где бы он ни был и кем бы ни работал, будет излучать духовный свет и тепло, которым наделил его университет. Свобода и независимость суждений при их обоснованности глубоким знанием отечественной и мировой культуры и есть основная особенность «людей духа, на которых должна держаться жизнь общест-

ва», — по выражению, с которого мы начали наше изложение, процитировав Карла Ясперса.

Здесь уместно обратить внимание на важное обстоятельство. Дело в том, что существующих ныне социально-гуманитарных дисциплин недостаточно для реализации университетом своей миссии, для подготовки патриотически настроенной духовно-культурной элиты. Необходимо более глубокое комплексное, интегративное знание России. Такое знание должно быть дополнением к истории России и к истории русской философии. Его условно можно назвать «россиеведением» или «учением о российской цивилизации»<sup>6</sup>.

В рамках россиеведения рассматриваются относительно устойчивые черты российской цивилизации. В поле зрения названной дисциплины — такие темы, как нравственное оправдание труда в России, характерные черты труда в России, российский деловой материализм, российское предпринимательство; российское этническое многообразие, русский народ среди народов России, современная массовая миграция с юга и ее последствия для России; общая характеристика роли науки и технологии в России, особенности российской науки; образ земли в русской культуре, духовные ценности российского крестьянства и современность; малый, средний и крупный город в России; образы женщины в российской ментальности, взаимоотношения полов в России, особенности российской сексуальной культуры; западный миф о России и его структура; общественное положение и миссия искусства в России, блатная песня, бардовская (авторская) песня, сатира в России, средства массовой информации в России; оценка значения и роли личности в российском обществе, интеллигенция в России; особенности общения в России, особенности российского бытового уклада, российская философия индивидуальной судьбы; общая характеристика религиозности в России, многообразие конфессий, религия как нравственный регулятор жизни в России; роль России в мировом сообществе государств, национальная безопасность, национальные интересы, российский патриотизм, российский воинский дух; причины и динамика российской эмиграции, мир российского зарубежья и т. п.

<sup>6</sup> См. более подробно мои книги «Россиеведение» (М., 2001) и «Истоки и смысл российской цивилизации» (М., 2003).

\* \* \*

Нельзя забывать и о том, что полноценное знание связано с наглядностью. Таковым должно быть и знание о России. К сожалению, современный студент университета не имеет наглядного представления о культурных богатствах российской цивилизации. За время обучения не побывал он ни в Михайловском, ни в Тригорском, ни в Болдине, не посетил он ни Ясной Поляны, ни дома-музея Л. Н. Толстого в Хамовниках. Он в лучшем случае бегло пробежался по Третьяковской галерее, попил пива в одной из московских или подмосковных усадеб, так и не узнав ни ее истории, ни ее культурного смысла. Не поклонился он ни могиле историка Сергея Соловьева, ни его сына философа Владимира, ни могиле философа-патриота А. С. Хомякова, не знает он о богатейшей экспозиции сокровищ отечественного искусства в Русском музее Петербурга. Современный студент, как правило, имеет смутное представление об особенностях регионов России, плохо представляет себе национальный и конфессиональный состав населения России, особенности конфессий. Даже его представления об особенностях российской природы и ее отличия от западноевропейской подвергнуты искажению. И во всем этом трудно упрекнуть студента, до предела загруженного дисциплинами учебной программы.

С учетом сказанного, было бы целесообразным открыть при крупных университетах, прежде всего при МГУ имени М. В. Ломоносова и создаваемых по плану правительства Южном и Сибирском мощных научно-образовательных центрах, *учебные музеи российской цивилизации*, в которых наглядно могли бы быть освещены названные темы, как и множество других. В специально выстроенном на территории университета здании следует разместить тематическую экспозицию, раскрывающую различные стороны российской цивилизации и культуры. Разумеется, его экспозиция должна в полной мере отражать этническое, религиозное и культурное многообразие России. Посредством копий работ великих российских мастеров, фотографий, макетов и экскурсий под руководством соответствующих университетских специалистов такой музей был бы в состоянии в известной мере восполнить существующий пробел.

Знакомство с экспозицией музея, о котором идет речь, так же как и изучение курса руссиеведения, было бы полезно не только студентам и аспирантам из числа россиян. Оно помогло бы студентам зарубежных стран, студентам из числа мигрантов, из числа тех, кто недавно получил российское гражданство, лучше понять Россию, освободиться от ложных стереотипов и мифов о России, сформировать положительный образ России. Это способствовало бы еще более эффективной реализации университетом своей миссии — миссии высочайшего общественного значения.

\* \* \*

«РУССКИЙ ученый призван вносить в свое исследование начала *сердца, созерцательности, творческой свободы и живой ответственной совести*», — отмечал И. А. Ильин<sup>7</sup>. Согласно Ильину, никакой внешний контроль не может заменить человеку контроля со стороны собственной совести. Это положение он распространял и на деятельность ученого. По мысли Ильина, ученый (не только русский) должен сверять свою деятельность со свободным велением сердца. Никакие внешние обстоятельства — ни стремление получить результат как можно быстрее, ни получение материального вознаграждения, ни престиж и слава — не должны влиять на процесс научного исследования. Совесть, поверенная глубоким размышлением, будет неустанно напоминать ученому о его ответственности перед обществом, перед человечеством.

Для того чтобы Россия вышла на путь подлинной модернизации, демократии и рациональных рыночных отношений, необходимо соблюдение целого ряда существенных условий. Одним из них следует считать наличие круга людей, которых можно условно (о чем подробнее скажем ниже) назвать *духовно-культурной элитой*. Как следует из всего вышесказанного, именно *через подготовку такой элиты реализуется миссия университета как особого духовного центра*.

Идея необходимости и важности духовно-культурной элиты была обоснована в XX веке целым рядом философов, в частности испанским философом Х. Ортегой-и-Гассетом, прежде всего в ставшей знаменитой работе «Восстание масс».

<sup>7</sup> Ильин И. А. О русской идее // Русская идея. — М., 1992. — С. 442.

Она содержится и в трудах работавшего в эмиграции отечественного мыслителя Г. П. Федотова (см. его работу «Письма о русской культуре»). Но самое поразительное заключается в том, что эту же идею без труда можно обнаружить в творчестве Пушкина, который не только неоднократно заявлял идею духовно-культурной элиты в своей поэзии, но и совершенно конкретно разрабатывал ее в своих письмах и записках<sup>8</sup>. Разумеется, идея Пушкина совпадает с идеей Ортеги-и-Гассета и Федотова только в главном и основном, поскольку была высказана в иную эпоху, в иных социально-исторических условиях. Сословное общество девятнадцатого столетия, конечно, существенно отлично от массового общества XX—XXI веков, поэтому Пушкин искал социальную основу для духовно-культурной элиты среди сословий современного ему общества. Он находил ее в родовом дворянстве. Однако главным критерием для Пушкина была не принадлежность к родовому дворянству сама по себе, а *ценностные установки личности*. И в этом мысль Пушкина полностью совпадает с размышлениями Ортеги и Федотова. Из этого главного критерия следует наиболее общее понимание духовно-культурной элиты, обнаруживающее, кстати, условность (и даже неудачность) термина «элита».

Всякий, кто не утратил мужества сохранять нормальные человеческие понятия, такие как дружба, верность данному слову, родина, семья, домашний очаг, почитание старших, родителей и предков, кто готов служить истине, а не пресмыкаться перед «сильными мира сего», кто верит в добро, красоту, милосердие, сострадание и другие «вечные» ценности, — строит свою жизнь на базовых ценностях духовно-культурной элиты. Важно отчетливо сознавать, что таким людям суждено оставаться *в меньшинстве* в мире количественного преобладания пошлости, развязности, утраты смысложизненных ориентиров.

Разумеется, духовно-культурная элита, о которой идет речь, не имеет ничего общего с той пошлой «тусовкой», которая сегодня заняла едва ли не господствующее положение в средствах массовой информации. Не имеет она ничего обще-

---

<sup>8</sup> См.: *Анненков П. В.* Пушкин в Александровскую эпоху: Общественные идеалы Пушкина. — Минск, 1998. — С. 239—245.

го и с так называемой «политической элитой» российского общества, в которой много людей случайных, неподготовленных к ответственному решению задач государственного значения. Даже самый совершенный механизм политической демократии не дает абсолютных гарантий от проникновения в эшелоны государственной власти корыстолюбцев и властолюбцев, озабоченных не судьбами нации, а своими эгоистическими интересами.

Задача духовно-культурной элиты отнюдь не в борьбе, а в том, чтобы «просто быть», то есть просто творчески делать свое дело, сохраняя в обществе островки здравого смысла и трезвости духа, в противовес наступающему со всех сторон океану духовного оскудения. Борьбы всегда в избытке, в том числе и в нашем обществе. Но сама по себе борьба не рождает ничего позитивного: по самому смыслу этого понятия, борьба — это всегда борьба за передел уже имеющегося, наличного. Творчество как созидание противоположно борьбе. Оно протекает в духовном молчании, оно есть процесс, совершающийся в тишине, в глубине одинокого сердца. Только в этих условиях рождаются замыслы, возникают новые идеи, создаются неподверженные влиянию быстротекущего времени произведения.

\* \* \*

СЛЕДУЕТ иметь в виду, что массовое общество последних десятилетий качественно отлично от того общества, о котором писали Ортега-и-Гассет и другие мыслители первой половины XX века. На характер современного «восстания масс» накладывает существенный отпечаток значительная роль средств массовой коммуникации. Как бы ни оценивать социальное значение СМК, можно с достаточной степенью определенности утверждать: СМК сыграли решающую роль в трансформации способа человеческого восприятия информации: на смену «человеку читающему» пришел «человек глазеющий и слушающий». «Галактика Гуттенберга» ушла в прошлое. Чтение объемных текстов осталось уделом небольшого меньшинства, в то время как подавляющее большинство людей современного мира воспринимают информацию по преимуществу или даже исключительно в аудиовизуальной форме. Это значит, что способность к чтению больших и слож-

ных текстовых произведений атрофируется и этот процесс остановить невозможно. Следовательно, современный студент в принципе не поддается обучению только при помощи метода, сформировавшегося в доэлектронную эпоху и характерного для классического университетского образования, — метода, напрямую связанного с освоением информации посредством чтения пространных и сложных текстов.

Переход от «человека читающего» к «человеку аудиовизуальному» по времени совпал с еще одной трансформацией важнейшего социального значения. Речь идет о том, что деонтологизм поколений, выросших в период трех десятилетий после Второй мировой войны, сменился на гедонизм поколений, вступивших в жизнь в последние два десятилетия. Война и трудности послевоенного периода формировали установку на преодоление трудностей, на исполнение долга — этика этих поколений была по преимуществу этикой долга. Этика современного молодого человека — это этика удовольствий, гедонистическая этика. Конечно, условия жизни в современном мире порой не менее трудны и суровы, чем в послевоенные десятилетия. Тем не менее, явлением, принявшим массовый характер, стало не стремление преодолеть трудности через самосовершенствование, а установка на то, чтобы избежать трудностей. Молодой человек современного мира согласен переносить материальные и иные лишения, но он не пойдет на то, чтобы взяться за трудную работу, требующую от него напряжения всех физических и интеллектуальных сил. Это не значит, что он лентяй и бездельник, но он категорически не согласен всю жизнь «тянуть лямку», как это делали его отцы и деды. Он не склонен утратить свободу получать удовольствия, даже если эта свобода обречет его на бедность и лишения. Богатство же мыслится как то, что придет не на пути труда и самосовершенствования, а посредством удачи, счастливого случая. Богатство не является тем, что позволит полнее реализовать созидательный потенциал в общественно полезных сферах жизни. Богатство есть средство, которое служит исключительно тому, чтобы, пользуясь неограниченной свободой, получать максимум удовольствий.

Как и аудиовизуальность современного массового человека, так и его гедонизм приходится принять как данность. Это означает, что, сколько бы ни направлялось в адрес этих явле-

ний критических стрел, данные явления не прекратят своего существования и не трансформируются в нужную нам сторону. «Принять как данность», тем не менее, не тождественно тому, чтобы согласиться и прийти к пессимистическим выводам. Представляется, что массовый характер явлений, о которых идет речь, как никогда прежде, возвышает роль университетского образования в воспитании духовно-культурной элиты. Именно в рамках обучения в университете сохраняется возможность не только для сохранения умения читать, не только для развития навыков чтения серьезной литературы, без чего немислимо усвоение университетской программы, но для того, чтобы максимально эффективно использовать *звучащее* слово. В отличие от речи письменной, речь звучащая не утратила своего значения и, видимо, не утратит его никогда. При этом если масс-медиа могут, в силу самой своей природы, использовать только отрывочную и стандартизированную речь, то университетские лекции предполагают достаточно пространную, связную, концептуально оформленную речь. Язык университетской лекции, особенно по гуманитарным дисциплинам, может и должен отличаться от «птичьего» языка СМК, поскольку лекция предполагает адекватную передачу исторического опыта мировой и национальной культуры. Усвоение этого опыта студентами и аспирантами как раз и является одной из фундаментальных задач университетского образования.

В процессе университетского образования имеется возможность и для того, чтобы показать современному молодому человеку то, что кажется естественным для старших поколений, — жизнь не может состоять из одних удовольствий, — а именно представление о жизни как о сплошном потоке удовольствий лежит в основе современных массовых воззрений. Изучение российской истории, а также русской философии, если оно ведется не исключительно с позиций классовой борьбы, а с позиций широкого гуманитарного подхода, раскрывает неустрашимый драматизм и даже трагизм человеческого бытия.

Влияние духовно-культурной элиты на общество не находится в прямой зависимости от ее численности: и малочисленная группа способна существенно влиять на общественную жизнь. Во многих процессах вообще — важна «закваска». Конечно же, представители духовно-культурной элиты долж-



ны предпринимать активные усилия по распространению своего влияния — через серьезные, осознающие свою ответственность перед страной средства массовой информации (таких, к сожалению, по определению немного), через систему образования. Опираясь на такую элиту, общество способно противостоять смятению и растерянности, оно будет в состоянии мобилизовать мысль и волю против псевдоценностей, навязываемых через массово-коммерческую культуру небольшой кучкой людей, которую справедливо называют олигархией. О способности общества противостоять этой опасности можно говорить с полной уверенностью, поскольку в глубинах души в людях живет неистребимая тяга, которую не в состоянии полностью вытравить никакой наплыв псевдокультуры, — тяга к сохранению собственного достоинства, к тем ценностям, которые составляют саму основу человеческого бытия.

Существование духовно-культурной элиты основывается на самоуважении, на осознании самоценности культуры, которая является «наградой самой по себе», на высоком профессионализме. Такая элита может рассчитывать на общественную оценку, свободную от подозрений в корыстолюбии; она сможет реально оказывать нравственное воздействие на жизнь общества. Одновременно отсутствие прямой связи с уровнем материальных притязаний любой ценой обеспечивает ей внутреннюю свободу — условие для творчества совершенно необходимое. Это же избавляет ее от необходимости принаравливать свое творчество к интересам каких-либо политических сил. Общественное влияние духовно-культурной элиты основано, таким образом, на ее нравственном авторитете, на готовности сделать судьбу большинства людей своей, на чувстве собственного достоинства.

Для такой элиты характерно скорее смирение, чем высокомерие. Напротив, масса элитарна в худшем смысле, поскольку для нее характерно «высокомерие разума» (Ф. А. Хайек), ведущего отсчет всей истории от самого себя и раз за разом начинающего жизнь с чистого листа.

---

А. В. ЕРМАКОВА,  
кандидат экономических наук

## ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ СОВРЕМЕННОЙ УЧАЩЕЙСЯ МОЛОДЕЖИ В ПОНИМАНИИ СМЫСЛА ЖИЗНИ

**И**ССЛЕДОВАНИЕ сознания современной молодежи является, несомненно, задачей актуальной. Проблема в том, как подойти к ее решению. В частности, если мы хотим получить ответы на некоторые вопросы, следует ли задавать их в лоб или целесообразней обойти прямую постановку, раздробить главный, целевой вопрос на сеть вспомогательных? И по каким соображениям этот второй подход может быть предпочтительней?

Год назад Сочинский государственный университет туризма и курортного дела совместно с Кубанским отделением Российского философского общества РАН провел научно-практическую конференцию на тему «Смысл жизни в системе нравственных приоритетов современной молодежи», материалы которой были опубликованы<sup>1</sup>. Конференции предшествовала большая исследовательская работа по анкетированию, проведенному среди студентов вузов, учащихся общеобразовательных школ, профессиональных училищ, читателей библиотек и иных категорий молодежи как Юга России, так и других регионов (в частности, МГУ имени М. В. Ломоносова и Самарского государственного педагогического университета).

Обращает на себя внимание тот факт, что среди двадцати предложенных в анкете вопросов нет вопроса «что вы понимаете под смыслом жизни?» Анкета имеет в виду, как обо-

---

<sup>1</sup> См.: Смысл жизни в системе нравственных приоритетов современной молодежи: Материалы научно-практической конференции / Анапский филиал Сочинского государственного университета туризма и курортного дела. — Анапа, 2006.

значено в ее названии, скорее интересы современных молодых людей и предполагает ответы на следующие вопросы: зачем живет человек (девять готовых ответов, которые надо распределить по значимости); какие качества сегодня кажутся наиболее значимыми для вашей будущей жизни (одиннадцать вариантов); должен ли быть у человека идеал, то есть представление о том, каким должен быть человек; есть ли такие идеи, за которые стоит сражаться, и за какие именно вы готовы сразиться; когда вы называете себя счастливым (девять вариантов); чем обусловлена, по вашему мнению, неустроенность человека в жизни; случалось ли чувствовать себя одиноким в кругу сверстников; приходилось ли укорять себя за опрометчивый поступок; должна ли любовь иметь в своем основании дружбу; бывает ли вам скучно и — отдельно — скучно от учебы, и вообще — нравится ли учиться. Все это вполне правомерные вопросы, задаваемые учащейся молодежи, так же как и вопрос «пишете ли вы стихи» или «каким произведениям искусства отдаете предпочтение: тем, которые показывают человека, какой он есть, или тем, которые показывают, каким человек должен быть».

Дело в ином, а именно: какое место в означенных интересах современной молодежи отводится проблеме смысла жизни. В анкете лишь в двух вопросах упоминается этот термин: «может ли быть смыслом жизни сострадание к другому человеку» и «в чем вы видите смысл вашей будущей жизни» (пять подсказок, из которых надо выбрать две-три и распределить места по значимости, — почти все о конкретных целях: карьерный рост, дружная семья, интересная работа, получение удовольствия, возможность увеличить добро в мире). Да еще в вопросе относительно распространенного высказывания американцев о своей стране: «Права она или не права — это моя страна» — согласны ли с таким же высказыванием о современной России, — упоминается название известной работы В. Франкла, из которой и приведена цитата, — «Человек в поисках смысла». Возникает впечатление, что в анкете, рассчитанной на молодежь, выражение «смысл жизни» имеет скорее разговорно-общеупотребимый, чем понятийный статус (в отличие от представленных в сборнике статей, где есть интересные рассуждения о «смысле жизни» как понятии). То ли значение этого выражения для современной молодежи

столь общепонятно, по-декартовски «ясно и отчетливо», что не требует дополнительных размышлений? То ли, напротив, столь общенепонятно, что лучше и не спрашивать, а то нарвешься на что-нибудь вроде «О чем базар? Смысл жизни? Отстой!» Не лучше ли, как у доктора: вы нам симптомы свои расскажите (скучно вам или не скучно, когда вы чувствуете себя счастливыми, а когда одинокими и т. п.), а уж диагнозы поставим сами, в соответствии с научными канонами, — в чем смысл вашей жизни? Похоже, авторы сборника, в котором и я приняла участие, реализовали третий вариант. Дело сделано, о результатах, как говорится, пусть судит заинтересованный читатель (если таковой найдется). Но остается, как после кометы, шлейф размышлений.

Понятия возникают, когда обнаруживают себя проблемы. Они формируются, крепнут, превращаясь в опоры сложных философских построений, и порой, перехлестывая границы научных дискуссий, врываются в жизнь обыденную как зов и ключ к важнейшим тайнам жизни. Не эта ли судьба была уготована понятию «смысл жизни»? По крайней мере, в русской культуре, где проблема смысла жизни превратилась, по выражению Д. Мережковского, в «боль тяжелого недуга, роковой, мучительный вопрос». Но слова могут устаревать, выходить из употребления, заменяться эквивалентами. Осталась ли проблема, которую должен для себя решить человек, относительно смысла жизни? Вот в чем вопрос.

Лично у меня потребность в поиске смысла жизни проявилась в школьные годы, спонтанно, без внешнего толчка, но настоятельно, что совсем не понравилось моей подруге, так как мешало беззаботно проводить совместный досуг. Чтобы сократить муки моих размышлений, она предложила ускорить поиски. Мы разом перебрали десяток возможных смыслов и, наконец, нашли. Поскорей записали, чтобы не забыть, понадежней спрятали, чтобы не искать потом заново, и со спокойной душой пошли, кажется, в кино. Когда же через несколько дней решили достать записку, то не обнаружили ее. Стали вспоминать, что записали, и не вспомнили, даже не вспомнили, какого масштаба был тот «смысл»: личный, на данный момент, или на всю жизнь. Скорее всего, это был «смысл вообще» — для всех и на все времена, всеобщий и вечный, соответствующий юношескому максимализму.

Первый опыт закончился потерей найденного «смысла».

Опыт второй также относился к школьным годам, и был он основан на штудировании ходивших по рукам тетрадок с афоризмами разных авторов, как правило без указания имени и контекста. Потрясала афористичность, эмоциональность, категоричность и противоречивость высказываний: от «жизнь дается человеку один раз, и прожить ее надо так, чтобы...» до «а жизнь, как посмотришь с холодным вниманьем вокруг, такая пустая и глупая шутка». Но через лабиринт этих контрастов пролегал путь к обретению своего собственного смысла жизни, иначе откуда было взять систему координат для поисков?

Жаль, тетрадка тоже утеряна.

(Один коллега, когда услышал рассказ о моих полудетских исканиях, понимающе кивнул: да, мол, это известный синдром девического чего-то, и даже диагноз назвал со ссылкой на Фрейда. Нимало не смутившись тем, что и Л. Н. Толстой, и Ф. М. Достоевский, и многие великие русские и нерусские философы, психологи, мудрецы и праведники письменно зафиксировали принципы и результаты своих смысложизненных странствий, о чем коллеге стоило бы вспомнить.)

Поначалу вопрос о смысле жизни казался мне вполне естественным. Человеку свойственно задавать вопросы. Озадачивали ответы. В одних смысл индивидуальной жизни соотносился с местом человека в мироздании, определяемом Богом (религия), или вселенской эволюцией (философия космизма), или развитием жизни на Земле и творческой деятельностью человека (материализм). Соответственно различались и указания на то, как обрести этот смысл. Открывает ли человек смысл жизни и где — во внешнем мире, где этот смысл существует объективно (В. Франкл), или он открывается человеку в его собственном внутреннем мире, в «чаше» накопленного духовного опыта (Ш. Амонашвили), или человек сам вносит в жизнь собственный смысл (Ж.-П. Сартр)? Очевидным казалось одно: если ищут смысл, значит, он есть. Но, возможно: если ищут (то, чего не теряли), значит, просто есть потребность искать. И вопрос о смысле жизни поворачивается другой гранью: что значит потребность человека в поисках смысла, откуда она?

Можно идти от этимологии: с-мысл, мысль... Мыслить — способ человеческого существования. Человек мыслит — и существует как человек. Не мыслит — перестает как человек существовать. Смысл жизни, таким образом, предзадан: человек, созданный как способное мыслить существо, призван осмыслить Бытие (в том числе и свое собственное — общечеловеческое и индивидуальное), то есть дать ему выразиться через человеческое сознание и тем самым самому человеку «вписаться» в Бытие. Оставаясь человеком, он не может этого не делать в той или иной форме, как не может не дышать. В понятии «смысл жизни» — «со-мысль-жизни» — как бы закодировано две стороны: «жизнь-с-мыслью» (живущий и мыслящий о жизни человек) и «мысль-с-жизнью» (Бог, Атман, Логос — Высшее Мышление, присутствие которого в мире подразумевается человеком). Предполагая в Бытии наличие Высшего Смысла, соотнося себя с ним, человек проявляет высокое достоинство человеческого мышления. Даже отрицая вообще наличие этого смысла, человек тем не менее имеет его в виду как некую точку отсчета в своем осмыслении Бытия, определяющую меру человеческого к нему отношения. Отрицая существование Высшего Разума и «Сверхсмысл Вселенной» или признавая, но сознавая неспособность постичь его человеческим разумом, человек осознает границы возможностей своего разума в попытке постичь Бытие, ограниченность разума в способности заполнить собою духовное пространство человеческого существования.

Мне представляется, что наиболее глубокую основу потребности в поисках смысла увидел Л. Н. Толстой и написал об этом наиболее просто. Человек смертен и знает об этом. Как прожить жизнь, если конец — смерть? Как увязать свою краткую жизнь с непостижимой бесконечностью мира? И зачем сознание — чтобы знать о своей конечности? «Для того, чтобы человек мог жить, ему нужно или не видеть бесконечного, или иметь такое объяснение смысла, при котором конечное приравнивалось бы к бесконечному», — пишет Л. Н. Толстой<sup>2</sup>. Осмысливая жизнь, человек перекидывает мост от себя к вечности, вносит осмысленный порядок в течение

---

<sup>2</sup> Цит. по: Смысл жизни в системе нравственных приоритетов современной молодежи. — С. 74.

жизни, делает ее соизмеримой с самим собой, находит меру между собой и своим пониманием жизни. Это не значит, конечно, что нельзя и чашку чая выпить, не подумав о вечном. Но потребность соотносить любую жизненную ситуацию со своим пониманием жизни и с пониманием себя, быть способным, оставаясь самим собой, выходить за пределы ситуации, видеть ее как бы из иного измерения — это, несомненно, человеческая потребность духовного порядка, утверждающая причастность человека сверхприродному началу, даже если эта причастность человеком не осознается («неотрефлектированная духовность», по В. Франклу).

Мысль как средство познания жизни слабее «сердечного понимания», включающего веру, надежду, любовь (Б. Паскаль: «сердце имеет доводы, которых разум не знает»), о чем много писали русские философы. Там, где мысль человека в попытке «о-смыслить» (высший закон мироздания, себя или конкретную ситуацию) наталкивается на бессмыслицу или смысловой вакуум, упирается в невозможность осмыслить привычными, уже освоенными методами (то есть не может найти меру соотношения себя с конкретным бытием), «сердечное понимание» оказывается способным справиться с задачей и находит эту меру.

Главными в установлении «понимающего» отношения человека с миром являются любовь к жизни и доверие к ней, отношение к жизни, несмотря на все невзгоды, как к дару, достойному благоговения (А. Швейцер, этика благоговения перед жизнью) и требующего ответственности. Любовь к жизни как предпосылка «сердечного» ее осмысления создает возможность более высокого порядка отношения человека с бытием. Любовь располагает силами, выходящими за пределы познаваемости человеческим разумом, предъявляет мышлению (в том числе и поискам смысла жизни) более высокий критерий духовности: мышление, знание, не ориентированное на любовь к жизни, бессмысленно. Это аксиома русской философии, начиная со славянофилов.

Зачем искать смысл жизни? Чтобы понимать себя, оставаясь самим собой, человеком. Но это о моем понимании проблемы смысла жизни, по крайней мере на сегодняшний день.

А как относится молодежь к проблеме смысла жизни, как ее понимает? Об этом, как уже говорилось, в проведенной

анкете прямого вопроса не было. С некоторой оговоркой. Один из опросов, проведенных Кубанским госуниверситетом, все же содержал такую формулировку: «Смысл жизни». *Что данное выражение означает для Вас? Имеете ли Вы какие-либо основополагающие ценности и приоритеты, придающие смысл всей Вашей деятельности и жизни?»* Анализ результатов показал, что молодые люди (162 опрошенных в возрасте от пятнадцати до двадцати пяти лет) воспринимают смысл жизни как конкретные цели, которых нужно достичь, чтобы считать свою жизнь удавшейся (создание семьи и обеспечение ее благополучия, карьера, получение образования и т. п.)<sup>3</sup>. Свидетельствует ли это однозначно о том, что, как нередко отмечают исследователи, в духовном воспитании учащейся молодежи в 1970—2000 годах произошли серьезные духовные потери? Не буду отрицать правоту этого утверждения. Хотя, нужно заметить, что Ф. М. Достоевский еще в 1876 году писал о том, что «наша молодежь так поставлена, что решительно нигде не находит никаких указаний на высший смысл жизни»<sup>4</sup>. Что ж говорить о нашем времени с его оглуляющим телевидением и прочими mass media! Несомненно, утрачена (или не приобретена) способность адекватно воспринимать и грамотно артикулировать проблемы духовного порядка. И, соответственно, *нет различения цели* (как точки, намеченной мне или мной, предполагающей достижение, пункт назначения) *и смысла* (как личностного состояния духа, жизненного процесса, откровения внутри меня о моем жизненном назначении). Но не стоит делать вывод о том, что у современных молодых людей вообще нет своего понимания смысла жизни. Оно есть, но не отрефлектировано («понимает, сказать не может»). Об уровне этого понимания можно получить представление по тем ценностным приоритетам учащихся, которые выявились в ходе анкетирования.

Эмпирический материал состоит почти из 1 500 анкет, заполненных учащимися сельских школ, профессиональных училищ, вузов различных городов России. Как отмечают организаторы опросов, социологическое анкетирование выяви-

<sup>3</sup> См. там же. — С. 204.

<sup>4</sup> Цит. по: Смысл жизни в системе нравственных приоритетов современной молодежи. — С. 163.



ло сходные результаты. Поэтому далее будут приведен анализ главным образом анкетирования, проведенного в марте — апреле 2006 года среди студентов и аспирантов Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова: *студенты первого и второго курсов исторического и филологического факультетов — 77 человек (возраст 17—20 лет, из них 63 девушки и 14 юношей); аспиранты первого года обучения гуманитарных факультетов — 52 человека (возраст 21—23 года, из них 46 девушек и 6 юношей)*

1. На вопрос: *зачем живет человек?* — на первое место поставили ответ: «получить от жизни радость» — 34 студента и 18 аспирантов. Только двое из студентов и столько же аспирантов прежде всего захотели прославиться. Ни один аспирант не поставил на первое место (и только двое студентов) желание достичь материального благополучия. Немногие прежде всего захотели принести благо Родине (9 аспирантов и 4 студента). И радость творчества также не у многих оказалась на первом месте (6 студентов и 13 аспирантов). Забота о карьере у большинства студентов оказалась на втором — шестом месте, у аспирантов — на четвертом — восьмом. Принести благо близким, оставить после себя потомство — большинство поставили на первые три места.

2. *Сострадание к другому человеку* как смысл жизни готовы признать в большей степени аспиранты (28 из 52), чем студенты (27 из 77). Много это или мало? Стоит тревожиться или нет? Для сравнения можно привести данные исследования, проведенного в Институте экономики и управления в медицине и социальной сфере Камчатского филиала Московской академии внешней торговли и направленного на выявление среди учащихся (300 молодых людей в возрасте от восемнадцати до двадцати четырех лет) чувства сострадания и эмпатии (эмоционального отклика на переживания других людей). Результаты оказались более чем неутешительны. Всего 2% характеризовались высоким уровнем эмпатии, около 10% имели низкий уровень эмпатии, лишь 30% опрошенных ответили, что сострадание может быть смыслом их жизни<sup>5</sup>. Конечно, чего сейчас можно ожидать, если в названии выбранного молодыми людьми как жизненный трамплин ву-

---

<sup>5</sup> См. там же. — С. 175.

за такие близкорыночные термины, как торговля, да еще внешняя, экономика, управление. Но — это же управление в медицине (!) и социальной сфере (!), — а молодые люди уже готовы там получать деньги без сочувствия, без сострадания, без эмоционального отклика на переживания тех людей, ради которых им дают образование и в будущем работу! Очевидно, мало востребована современным обществом душевная способность к состраданию и сопереживанию. А ведь как высоко она ценилась в русской культуре! Есть, над чем думать.

3. Среди человеческих качеств, представляющихся наиболее ценными для будущей жизни, и студенты и аспиранты называют прежде всего ум, интеллект. Не более половины тех и других ставит ответственность на значимые места. При этом студенты в большей степени, чем аспиранты, ценят умение приспособиться к обстоятельствам (на первых трех местах у студентов 31 ответ, у аспирантов — 14). Аспиранты чаще, чем студенты, отдают предпочтение (по первым трем местам) душевности (соответственно: 32 из 52 человек и 31 из 77). Кроме того, аспиранты называют как ценные качества восприимчивость, красоту, талант, чувство юмора. Сказывается жизненный опыт!

4. Значительно большее количество аспирантов считает, что у человека должен быть идеал (45 и ни одного отрицательного ответа: соответственно 35 студентов ответили «да» и 9 — «нет»). Тоже проблема опыта? Или проблема уже много поколения?

5. Более всего разница в ответах студентов и аспирантов проявилась в вопросе о том, что считать причиной неустроенности человека в жизни. Среди тех и других мало кто назвал излишнюю честность, а на первые места поставили лень и неумение приспособиться к жизни. Но многие аспиранты посчитали нужным уточнить это «неумение приспособиться» и назвали такие причины, как социальные трудности, внешние обстоятельства, стечение обстоятельств, просто невезение, субъективные факторы биографии, злой рок, «Бог посылает испытания», пренебрежение к материальному, нежелание подчиняться — «прогибаться под изменчивый мир» и т. п.

6. За идеи готовы сражаться 70 студентов (из 77) и 45 аспирантов (из 52).

7. А за какие именно, студенты не очень знают: на первое место 6 человек поставили «жить, ни за что не сражаясь»; 11 (плюс 7 на второе место) — «за мир без войны»; счастливое будущее вдохновило только седьмую часть (у четырех человек на первом месте, у шести — на втором). Из аспирантов только трое предпочли жить, ни за что не сражаясь; 25 (первое и второе места) — за мир без войн, а счастливое будущее России на первое место поставили 15 человек и 7 — на второе (то есть больше трети). Кроме того, многие назвали и что-то другое: за детей, за счастье близких, за свободу, за справедливость, за демократию, за счастье всех людей на земле, за взаимоуважение, за идею самосовершенствования, внутреннюю гармонию, за личные идеалы. Что тут от осознанности, а что от привычки говорить высокие слова? А вот считать идеалом «получать как можно больше удовольствия» аспиранты не желают (нули на первых трех местах), да и студенты не очень (1, 2, 3).

8. Счастливыми себя готовы назвать почти все аспиранты, когда они любят и любимы, (кроме человек десяти, которым не повезло), так же как почти все студенты. Сама жизнь есть счастье для большинства тех и других. Наличие друзей для счастья и тут, и там не на первых, но обязательно на вторых, третьих, четвертых местах, так же как наличие счастливых людей вокруг. А вот слава, поверженные противники, возможность повелевать многими практически у всех на «задних» местах, хотя и не на самых последних. И, конечно, аспиранты с готовностью называли «что-то другое», нужное для счастья: когда тебя все уважают, когда живешь в гармонии, когда близкие здоровы, когда есть возможность самореализоваться, когда мои дети станут достойными людьми, когда ты не несчастлив.

9. Довольно часто одинокими в кругу сверстников себя чувствуют аспиранты (21 из 52) по сравнению со студентами (18 из 77), зато иногда одинокими чаще бывают студенты (52 из 77, аспиранты — 26 из 52). Но 6 студентов и 3 аспиранта никогда не чувствовали себя одинокими.

10. Укорять себя за опрометчивость поступка приходилось большинству тех и других, но никогда семи студентам и пяти аспирантам.

11. Студентам всем нравится учиться, с уточнением: для четырех это лучше, чем работать, а для шести это что-то

другое. Примерно то же и у аспирантов, кроме одного — ему учиться не нравится. Это студенты и аспиранты МГУ, можно только радоваться. Для сравнения: Кубанский муниципальный медицинский институт высшего сестринского образования. Всеми студентами осознается, как показывает опрос, ценность получения высшего образования, но в 1980-е годы студенты хотели получить качественное образование (89%), а в 2006-м наряду с качественным (57%) — документ об образовании (43%). Это будущие непосредственные медработники, страшновато! Кстати, 47% опрошенных отрицают необходимость идеала (в 70—80-е годы у студентов этого вуза было представление о том, каким должен быть человек)<sup>6</sup>.

12. Смысл будущей жизни в основном видится в создании дружной семьи и интересной работе, несколько меньше в возможности увеличить добро в мире. Студенты не против карьерного роста и возможности получать удовольствие от жизни, аспиранты и к тому и к другому относятся несколько прохладнее. Зато они хотели бы вырастить достойных детей, заняться творчеством, быть полезными Родине, достичь духовного роста и самосовершенствования.

13. Несколько больше половины опрошенных отдают предпочтение произведениям, которые показывают человека, какой он есть, а трое студентов считают, что произведения искусства должны показывать человека и таким, каков он есть, и таким, каким он должен быть. Осмысленно.

14. Любовь должна иметь в своем основании дружбу, считают 52 студента (из 77) и 40 аспирантов (из 52). Юношей среди ответивших «нет» только 2 студента и 1 аспирант, среди затруднившихся ответить — 1 студент. Так что юноши в основном «за».

15. С высказыванием о России: «Права она или не права — это моя страна» — согласились бы 38 студентов (29 — «нет») и 29 аспирантов (из них трое юношей) и «нет» — 12 аспирантов (из них четверо юношей).

16. Скучно иногда бывает большинству опрошенных, однако среди аспирантов больше тех, кому никогда не бывает скучно (19 человек) по сравнению со студентами (9 человек).

<sup>6</sup> См. там же. — С. 170—171.

17. Ощущение скуки от учебы возникает у шести опрошенных студентов и одного аспиранта, иногда — у половины аспирантов и сорока одного (то есть больше половины) студента.

Студентам и аспирантам — гуманитариям МГУ — не задавался вопрос, читают ли они в свободное время (в свободное от чтения время?). Но при анализе ответов других вариантов анкетного обследования, особенно среди школьников-немосквичей, ситуация обнаруживается плачевная. Так, из учащихся десятых — одиннадцатых классов школы № 12 ст. Павловская Краснодарского края 21% учащихся в свободное время читают детективы, 31% — журналы, 30% — газеты, 13% читают мало, 5% не читают вовсе.<sup>7</sup> Да и со студентами-гуманитариями МГУ не все благополучно: так, в ходе учебного процесса обнаруживается, что они не читали тех книг мировой и отечественной классики, которые хорошо были известны их сверстникам десять-пятнадцать лет назад.

18. Тем не менее у молодых людей разных учебных заведений жива потребность выразить себя в стихотворчестве. Из опрошенных гуманитариев МГУ сочиняют стихи 19 аспирантов и 27 студентов, но написали что-нибудь в анкете лишь немногие, главным образом историки, а не филологи. При этом особо выделяются «мужские» стихи (сам себе явил). Хотелось бы, чтобы именно они были последними штрихами к тем наблюдениям о ценностных ориентациях современных молодых людей, которые позволяют составить некоторое представление об их понимании смысла жизни.

*Аспирантка:*

Дни за днями пролетают быстротечно.  
Жизнь бежит, ее не удержать.  
В этом мире ничего не вечно,  
Но не повод это, чтобы унывать.

*Студентка:*

Я знаю, придет тот единственный час,  
И счастье когда-нибудь вспомнит о нас.

<sup>7</sup> См. там же. — С. 113.

*Полякова А. А., студентка-историк:*

Идя по жизненной дороге,  
Не зная: что? зачем? и как?  
Мы натываемся на что-то,  
Что приносит в душу мрак.  
Но после длительного горя  
Нас озаряет счастья луч,  
Восторга искренности море...  
Судьба нам дарит тайный ключ.

*Студент-историк:*

Но бой наш последний — он скоро настанет,  
И каждый пред страшным судом вновь предстанет.  
Но всем никогда не открыть к нему дверцу,  
К тому, что бы судьи назвали бы сердцем.  
Творец и Создатель сковал нам мечи!  
Мы — ангелы смерти, людей палачи!  
Но вам никогда не сломить нас без боя.  
Такие как мы умирают лишь стоя.

*Студент-историк:*

Мы все умрем.  
Но каждому из нас  
Дана свобода умирать не раз  
И после смерти жить на этом свете  
И Родину печальную любить  
Закрывать глаза и быть как дети.

*Студент-историк:*

Давайте ж славить тех людей,  
Которые под минометным градом,  
Теряя близких и детей,  
Разбили немцев под советским Сталинградом.

## Коротко об авторах

---

*Алексеев Александр Петрович* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов.

*Артамонова Юлия Дмитриевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки.

**Барулин Владимир Семенович** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института переподготовки и повышения квалификации преподавателей гуманитарных и социальных наук.

*Брызгалина Елена Владимировна* — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии образования.

*Быченков Владимир Михайлович* — доктор философских наук, главный редактор журнала «Русско-Британская Кафедра».

*Васильев Геннадий Германович* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.

*Волгогонова Ольга Дмитриевна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии естественных факультетов.

*Гоноцкая Надежда Васильевна* — кандидат философских наук, младший научный сотрудник кафедры философии гуманитарных факультетов.

*Грехнёв Вадим Сергеевич* — доктор философских наук, профессор кафедры философии образования.

*Гречко Петр Кондратьевич* — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии РУДН.

*Ермакова Антонина Васильевна* — кандидат экономических наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.

*Келле Владислав Жанович* — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

*Кириленко Галина Георгиевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.

*Ковальзон Мария Матвеевна* — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов.

*Костикова Анна Анатольевна* — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии языка и коммуникации.

- Ляпустин Алексей Геннадиевич* — кандидат философских наук, ассистент кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Минкина Нелли Абрамовна* — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой ФГУП «НИЦ Строительство».
- Рахманкулова Нэлли Фидатовна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Ретюнских Людмила Тимофеевна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов.
- Семенов Юрий Иванович* — доктор исторических наук, профессор кафедры социальной философии.
- Соколов Алексей Васильевич* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Сорина Галина Вениаминовна* — доктор философских наук, профессор кафедры философии языка и коммуникации.
- Сохраняева Татьяна Вильевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии образования.
- Цыренова Ляйля Ахнафовна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Шаповалов Виктор Федорович* — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Шестакова Марина Анатольевна* — кандидат философских наук, доцент.
- Шклярник Елена Николаевна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Шулевский Николай Борисович* — доктор философских наук, профессор кафедры философии гуманитарных факультетов.
- Яковлева Любовь Евгеньевна* — доктор философских наук, профессор.
- Яковлева Людмила Ивановна* — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов.



Научное издание

**Философия и социальная теория**

Сборник научных трудов

Выпуск шестой

Составитель, ответственный редактор

*Г. Г. Кириленко*

Издательский проект,  
компьютерная верстка, макет, оформление:

*Научно-издательский центр «RuBriCa»*

Подписано в печать 20.06.09. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура «Times New Roman». Печать офсетная. Уч.-изд. л. 31,25. Усл. печ. л. 31,50.  
Усл. кр.-отт. 31,50. Заказ 1145. Тираж 500 экз.

Издательство ООО «Полиграф-Информ».

ИД № 01739 от 11.05.2000.

Отпечатано в типографии ООО «Полиграф-Информ».

ПЛД № 42-17 от 16.09.1998.

ISBN 978-5-93999-325-7



9 785939 993258