ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

МГУ имени М.В. Ломоносова

Московский государственный университет
имени М. В. Ломоносова

Философский факультет

ФИЛОСОФИЯ
И
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ

СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЫПУСК СЕДЬМОЙ

Москва
ЦЕНТР СТРАТЕГИЧЕСКОЙ КОНЪЮНКТУРЫ
2013

УДК 1(075.8)
ББК 87я73
Ф 56

Печатается по решению Ученого совета Философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

Редакционная коллегия:

доктор философских наук *Алексеев А. П.* (председатель)
доктор философских наук *Быченков В. М.*
доктор философских наук *Коршунов А. М.*
кандидат философских наук *Кириленко Г. Г.*
кандидат философских наук *Соколов А. В.*
кандидат философских наук *Рахманкулова Н. Ф.*

СОСТАВИТЕЛЬ,
ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК
Г. Г. КИРИЛЕНКО

Ф 56 **Философия и социальная теория**: Сборник научных трудов. Вып. 7. Сост., отв. ред. Кириленко Г.Г. Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, философский ф-т. — М.: Центр стратегической конъюнктуры, 2013. — 336 с.

ISBN 978-5-906233-46-2

В сборнике представлены статьи ведущих преподавателей МГУ, посвященные актуальным проблемам методологии познания социальных явлений, социальной философии, философии образования, философской коммуникативистики.

Статьи публикуются в авторской редакции.

ISBN 978-5-906233-46-2 © Авторы статей, 2013

Содержание

От редакции

Раздел I
Субъект, сознание, интерпретация

Алексеев А.П. Понимание философского текста* 10
Сокулер З.А. Трансформации классического концепта субъекта и их влияние на методологию социального познания 21
Косилова Е.В. Установка к другим в норме и патологии 56
Гоноцкая Н.В. В безмолвии структурной тишины 105
Басин Е.Я. Субъект художественного творчества 111

Раздел II
Коммуникация и социум

Миронов В.В. Трансформация культуры в пространстве глобальной коммуникации* 131
Вартанова Е.В. СМИ и журналистика в пространстве индустриального общества* 149
Щепилова Г.Г. Функциональные роли современной рекламы в рамках междисциплинарного подхода* 162
Дунас Д.В. К вопросу об антропологии медиа* 175

Раздел III
Природа, культура, цивилизация

Лисеев И.К. На пути к осознанию экологических императивов современной цивилизации 199
Гобозов И.А. Цивилизация и культура: общее и различие . . . 204

Статьи, отмеченные *, отражают содержание докладов, сделанных на межфакультетском методологическом семинаре «Коммуникативная реальность: аспекты, стратегии, уровни».

Раздел IV
Человек: жизнь, время, миф

Казарян В.П. Трактовка настоящего — ключ к истолкованию времени 226
Быченков В.М. Иметь и желать. Время в языке и язык во времени. Статья четвертая 247
Козолупенко Д.П. Восприятие себя и проблема выбора в мифопоэтическом и аналитическом типах мировосприятия 286

Раздел V
Образование: история и теория

Грехнев В.С. Социализация, образование, семья 309
Соколов А.В. Начало философского образования в России 324

Коротко об авторах 334

В седьмом выпуске сборника научных трудов «Философия и социальная теория» представлены, в основном, статьи ведущих преподавателей философского факультета и факультета журналистики МГУ. Сборник посвящен фундаментальным проблемам методологии освоения социокультурной и антропологической реальности (раздел I), проблемам социальной философии и философии культуры, аксиологии и философской антропологии (разделы III–IV), философским проблемам теории и практики коммуникации (раздел II), философии образования (раздел V). Ряд статей подготовлен на основе докладов, сделанных на межфакультетском методологическом семинаре, в течение ряда лет проводимом факультетом журналистики и философским факультетом.

Первый раздел открывается статьей д.ф.н. *А.П. Алексеева* «Интерпретация философского текста». В ней автор демонстрирует борьбу двух противоположных взглядов на анализ философского текста, проходящих через всю историю теории интерпретации: это психолого-биологический подход, делающий фигуру автора центральной, и индивидуально-прагматическая попытка устранить автора из текста, сделать главной фигурой читателя, погружая последнего в поток бесконечных интерпретаций. Автор выдвигает гипотезу необходимости философского метаязыка, позволяющего коммуницировать носителям различных интерпретационных практик. В статье д.ф.н. *З.А. Сокулер* «Трансформации классического концепта субъекта и их влияние на методологию социального познания» прослежена трансформация концепции и субъекта от классической концепции субъекта как цельного, активного автономного начала, до концепции субъекта претерпевающего, представляющего собой единство сознательного и бессознательного, испытывающего воздействие множества факторов. Статья к.ф.н. *Е.В. Косиловой* «Установка к другим в норме и патологии» посвящена различным модусам установки к другим. Единство субъекта не есть неизменное качество каждого индивида. Оно формируется в онтогенезе и может распадаться, что ведет к появлению психических аномалий. Автор рассматривает различные модусы неадекватного отношения к миру

(аутизм, конституирование фантазийных других, шизопараноидный дискурс, бредовый дискурс). Демонстрируются различные стратегии борьбы с аномалиями, которые вырабатывает само аномальное сознание. Статья к.ф.н. *Н.В. Гоноцкой* «В безмолвии структурной тишины» посвящена принципам и формам взаимодействия научного, художественного, политического дискурсов. Она написана в стиле свободного философствования, в ней отсутствует формульность. Намеки, метафоры, метонимии — вот ее язык. Власть, истина, вымысел занимают свое место в той гармонии, которую в наиболее чистом виде выражает музыка. Музыка оказывается той априорной структурой, интуитивное использование которой выполняет функцию, подобную феноменологическому анализу. *Д.ф.н. Е.Я. Басин* («Субъект художественного творчества») в своем исследовании реализует системный подход, согласно которому успех понимания любой системной деятельности зависит от того, как мы определим фактор, упорядочивающий беспорядочное множество. Специфика организации произведения искусства определяет и специфику функционирования системы творчества, различных ее компонентов, в числе которых — и сам субъект творчества. Превращение объекта в субъект, в компонент личности творца, создание Я-образа происходит посредством эмпатии.

Второй раздел открывается статьей члена-корреспондента РАН *В.В. Миронова*. Рассматривая различные аспекты понятия культуры, В.В.Миронов в свой статье «Трансформация культуры в пространстве глобальной коммуникации» показывает, что культура содержит противоречащие друг другу семантические пласты в виде массового и элитарного векторов. В наше время семиосфера трансформируется в инфосферу, в медиапроизводство. Формирование поп-культуры противостоит как «высокой» так и низовой культурам. Постмодернизм автор рассматривает как одно из проявлений поп-культуры. Новая коммуникативная система — Интернет — оказывается наиболее полной реализацией ее устремлений. Вместе с тем, постмодернизм может стать мостом, связывающим нас с традиционной культурой. В статье д.филол.н. *Е.Л. Вартановой* «СМИ и журналистика в пространстве постиндустриального общества» доказывается, что свободное время людей превратилось в ключевой экономический ресурс общества. В связи с этим индиви-

дуальное человеческое бытие в значительной степени формируется под влиянием воздействия средств массовой коммуникации, организующих свободное время, что ведет к появлению нового культурного феномена — человека медийного. Вопросам теории и методологии новой научной дисциплины — медиаантропологии — посвящена статья *Д.В. Дунаса*. Для антропологии медиа характерен междисциплинарный подход, он балансирует на стыке этнографии, культурологии, теории коммуникации, философии, социологии, экономики, глобалистики, семиотики, психологии. В статье д.филол.н. *Г.Г. Щепиловой* «Функциональные роли современной рекламы в рамках междисциплинарного подхода» продемонстрировано, что функциональные особенности современной рекламы изучаются в двух аспектах: экономически-маркетинговом и социокультурном. Реклама адаптирует человека к социуму, способствуя типизации сознания и предлагая модели перемен. Функции рекламы в настоящее время близки к тем, что традиционно выполняли искусство и религия.

В статье д.ф.н. *И.К. Лисеева* (раздел III) «На пути к осознанию экологических императивов современной цивилизации» утверждается, что антропоцентризм, социоцентризм, техноцентризм, сменяя друг друга, ведут к краху современной цивилизации. Реакцией на экспансию техноцентризма является идеология биоцентризма, утверждение ценности жизни. Будущее, считает автор, за комплексным подходом, в котором доминанты цивилизации техногенной будут заменены познавательными, онтологическими, социальными ценностями цивилизации экогенной. Д.ф.н. *И.А. Гобозов* («Цивилизация и культура — общее и различие») прослеживает сложные связи между цивилизационными и культурными процессами. Демаркационные линии между культурой и цивилизацией проходят в различных измерениях. Цивилизация указывает на растущую роль разума, в культуре значительное место занимает иррациональное, выраженное в традициях, ритуалах, верованиях. В современном техногенном обществе культура начинает уступать цивилизации. Культура переживает системный кризис, происходят деинтеллектуализация и деантропологизация, что может привести к непредсказуемым для человечества последствиям.

В своей статье «Трактовка настоящего — ключ к истолкованию времени» (раздел IV) д.ф.н. *В.П. Казарян* утверждает,

что смыслообразующим понятием времени является представление о настоящем, которое обеспечивает непространственно-подобный смысл времени. Настоящее В. Казарян трактует как акт, имеющий социальную природу. Настоящее существует не как предмет, мысль или чувство, но как действие. В статье *Д.П. Козолупенко* « Восприятие себя и проблема выбора в мифопоэтическом и аналитическом типах восприятия» затрагивается тема идентификации и самоидентификации в обществах, которые автор называет «мифопоэтическими». Основной трудностью, считает автор, в данном случае является двойственная установка на равенство и, одновременно, на постоянную возможность изменчивости социального статуса. В основе мифопоэтического восприятия лежит сложная коллективная идентичность. В своей статье «Иметь и желать. Время в языке и язык во времени», четвертой из серии статей, опубликованных в данном сборнике, д.ф.н. *В.В. Быченков* развивает подход, который можно условно назвать метафизикой слова. Метафорическое познание имеет два измерения, проявляющиеся соответственно в языке и культуре, связанные и обособленные одновременно. Это метафорические конструкции в языке, миф и ритуал в культуре. Овладение временем происходило через систему языковых кодов, через образы обладания, волення, делания. К числу таких лингвокультурных явлений автор относит бромоморфизм, наличие в языке пищевых метафор, которые лишь на первый взгляд «оповседневнивают» жизнь. Напротив, происходит процесс космизации обыденности: мир рождается как пища дл всепожирающего времени.

Современное общество, это общество непрерывной социализации, считает д.ф.н. *В.С. Грехнев* в своей статье «Социализация, образование, семья» (раздел V). Образование, включающее процессы воспитания и обучения, в современных условиях является центральным моментом социализации, оно делает индивида способным к различным видам деятельности. Социализация всегда носила, да и до сих пор носит частично стихийный характер. Лучшей универсальной средой социализации, способной регулировать ее течение, помогающей индивиду пережить все противоречия, с ней связанные, является семья. Автор статьи «Начало философского образования в России» к.ф.н. *А.В.Соколов* придерживается той точки зрения, согласно которой начало систематического образования в России

начинается лишь в семнадцатом веке и связано с образованием Киево-Могилянской академии. Образовательная система была своеобразным соединением европейской схоластической учености и православной культуры. Становление высшего образования в русском государстве обнаружило противоречие между двумя образовательными проектами, каждый из которых отражал несовпадающие образовательные запросы православной Церкви и Российского государства. Создание Славяно-греко-латинской академии стало еще одним компромиссом между грекофилами и латинофильством.

Субъект, сознание, интерпретация

А.П. АЛЕКСЕЕВ,
доктор философских наук

ПОНИМАНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ТЕКСТА

ПРОБЛЕМА понимания философского текста воспринимается обычно как относящаяся к сфере ведения весьма сложных теорий. Она ассоциируется с герменевтикой, с именами Дильтея, Хайдеггера, Гадамера, с такими концептами, как «интерпретация», «герменевтический круг», «пред-понимание» и т.д. Между тем, усилия, направленные на понимание философских текстов и достижение понимания тех же текстов другими людьми — существенная часть повседневности университетского философа, преподающего свой предмет как общеобразовательный. Роль данной фигуры в культуре недооценивается в силу разных причин, однако это никоим образом не умаляет значимости той миссии, которую университетский философ выполняет. Не в последнюю очередь миссия состоит в том, чтобы, по мере возможностей, способствовать тому, чтобы новые поколения людей, получающих высшее образование, могли познакомиться с великими идеями и учениями, созданными мыслителями прошлого. Важная задача на этом пути — развитие способности к пониманию философских идей, формирование навыка чтения философских текстов и обсуждения поставленных в них проблем.

Философское произведение по-разному воспринимается разными читателями, вызывает порой самые неожиданные отклики в их душах. И в этом оно сходно с произведением литературным. Право студента на собственное толкование при знании обязательного материала, свобода оценить идею и способность обосновать свою оценку, уважение к сокурснику, излагающему иное видение проблемы и желание понять это видение — необходимые составляющие культуры, формированию которой призвано служить изучение философии. В этом

контексте преподаватель — один из читателей философского произведения, отличающийся от учеников более богатым читательским опытом, а также запасом знаний об обстоятельствах создания произведения, об эпохе, об авторе, о судьбе выдвинутых автором идей.

Вызовет ли удивление коллег философ, ответивший отрицательно на вопрос о том, использует ли он идеи философской герменевтики, готовясь, например, к лекции о Платоне или о Канте? Скорее нет, чем да. И это — отнюдь не показатель недостаточной «продвинутости» преподавателя. Ведь качество занятий и методических материалов определяется знанием предмета и аудитории, опытом и интуицией, вкусом и видением педагогических задач, умением правильно использовать отведенное время. Тем не менее, идеалы понимания не только не чужды нашей исследовательской и преподавательской повседневности, но в значительной степени определяют ее, порождая версии заведомо не идеальных, скорее компромиссных, однако искренних, добросовестных и практически применимых ответов на высокие задания.

1. Автор, текст, читатель

Классический взгляд на отношение «автор — текст — читатель» предполагает, что знакомство с фактами биографии автора помогает читателю лучше понимать его тексты и излагаемые в них идеи. Изучение в рамках общеобразовательного предмета философских идей и текстов, в которых они изложены, традиционно предполагает усвоение студентами некоторого объема знаний о жизни выдающихся философов. Но о каком уровне и качестве знаний и понимания разумно вести здесь речь?

Классический подход к пониманию А.Л. Никифоров удачно охарактеризовал следующим образом: «Понять текст — значит усвоить его содержание, пережить то духовно-душевное состояние, которое пережил автор текста в момент его создания. Именно в этом смысле понятие понимания употребляется во многих выражениях повседневного языка, используется в герменевтике и философско-методологической литературе[1].

[1] *Никифоров А.Л.* Семантическая концепция понимания // Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983. С. 46.

В каждой из областей культуры тема автора имеет свои особенности. В эффектной форме выразил протест против «господства автора» в истории литературы известный французский литературовед Р. Барт, озаглавивший одну из своих статей словами «Смерть автора». Чрезвычайно большое внимание, уделяемое в литературоведении фигуре автора и его биографии, колоссальные усилия филологов, прилагаемые к тому, чтобы понять «авторский смысл» произведения, объявляемый единственным подлинным смыслом, Р. Барт связывает с интеллектуальными и социальными устоями, формирующимися в Новое время. Выдвижению на первый план индивида в социальной жизни соответствует выдвижение на первый план личности автора в литературе. К середине XX века в западноевропейском литературоведении явно обнаружилась тенденция свести понимание произведений художника к выяснению особенностей его биографии. Не признавая правомерности таких попыток, французский учёный пишет: «Автор, — пишет Р. Барт, — и поныне царит в учебниках истории литературы, в биографиях писателей, в журнальных интервью и в сознании самих литераторов, пытающихся соединить свою личность и творчество в форме интимного дневника. В средостении того образа литературы, что бытует в нашей культуре, безраздельно царит автор, его личность, история его жизни, его вкусы и страсти; для критики обычно и по сей день всё творчество Бодлера — в его житейской несостоятельности, всё творчество Ван Гога — в его душевной болезни, всё творчество Чайковского — в его пороке; объяснение произведения всякий раз ищут в создавшем его человеке, как будто в конечном счёте сквозь более или менее прозрачную аллегоричность вымысла нам всякий раз «исповедуется» голос одного и того же лица — автора»[2].

Не удивительно, если в подобной ситуации возникает желание противопоставить одной крайности другую — «устранить» автора от текста, объявить несуществующим подлинный авторский смысл произведения, его «окончательное значение» и тем самым открыть возможность для читателя придавать тексту какие угодно «собственные» смыслы. Статус автора те-

---

[2] *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика: Поэтика: пер. с фр. М., 1989. С. 385.

перь резко уменьшается. По выражению Барта, «автор делается меньше ростом, как фигурка в самой глубине литературной «сцены»». На этом фоне возрастает статус читателя. Не в происхождении (от автора), а предназначении (для читателя) текст, «сложенный из разных видов письма, происходящих из различных культур», обретает своё единство. Барт заявляет: «Читатель — это то пространство, где запечатлеваются все до единой цитаты, из которых слагается письмо... читатель — это человек без истории, без биографии, без психологии, он всего лишь некто, сводящий воедино все те штрихи, что образуют письменный текст... чтобы обеспечить письму будущность, нужно опрокинуть миф о нём — рождение читателя приходится оплачивать смертью Автора»[3].

Правомерна ли прямая проекция ситуации литературоведческой на ситуацию философскую? Очевидно, нет. В философии нет и никогда не было того «господства автора», которое характерно для классического литературоведения. Философ и его произведения рассматривались в контексте эпохи, с учётом традиций и образцов, связи учителей и учеников. Однако биографиям философов никогда не уделялось столь пристального внимания, как биографиям писателей и поэтов, а знание фактов биографии не стимулировало значимых попыток сводить особенности философской концепции к обстоятельствам судьбы автора. Сказанное не означает, что судьба философа вовсе не связывается с его произведениями. Примечательно, однако, что роль биографии автора в истолковании его текста оказывается тем заметнее, чем ближе текст философский к тексту литературному.

Тем не менее, тексту в философии всегда могла быть дана самостоятельная «читательская» оценка, не опирающаяся явным образом на «историю» автора. И не только могла, но и должна была быть дана, поскольку автор утверждал в тексте нечто, претендующее на истинность, и обосновывал эти притязания, приводил доказательства, аргументировал. Читатель, как и автор, должен был брать на себя обязательство объективности. Кроме того, в «философском цехе» нет чёткого деления на «писателей», «критиков» и «литературоведов», — эти роли, в идеале, совмещаются в одном лице. Поскольку автор фило-

[3] Там же. С. 390–391.

софского текста никогда не «господствовал», он не давал повода себя «свергать» или «умерщвлять».

В истории философии не заняли господствующего положения герменевтические подходы с их сложным концептуальным инструментарием, создаваемым для того, чтобы читатель мог выявить в произведении изначальный смысл, заложенный автором, — то есть прийти через текст к подлинно авторским идеям и концепциям. Однако постмодернистское направление без достаточных на то оснований распространило литературоведческий «бунт против автора» на философию, порождая образцы «развенчания» автора, представляя текст собранием цитат, не имеющим 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 основной идеи. При этом из текста философского произведения «исчезает» то, что собственно и делает его философским — в первую очередь, рациональное объяснение и логическая мотивация.

Сегодня в философии отчетливо проявляется тенденция индивидуалистически- прагматического восприятия текста и соответствующего обращения с ним. Увеличивается удельный вес литературы, порождённой по принципу «Я прочитал данный текст (отрывок, фразу и т.д.), и это меня спровоцировало...» Далее излагается продукт провокации, содержащий читательские ассоциации, размышления о собственной интеллектуальной истории и историях своих знакомых, новое видение событий прошлого, соображения по поводу «актуальных проблем современности», включающих и философские проблемы, и т.д. и т.п. Представители этого стиля философствования ценят текст за «провокацию». Учения, системы, концепции и даже идеи, носителем которых является текст, утрачивают своё значение. Более того, утрачивает значение и текст как целое. Наблюдаемая ситуация не позволяет говорить о «смерти автора». Напротив, фигура автора-провокатора приобретает колоссальную значимость. С ним хотят «стоять рядом». Скорее, здесь можно говорить о «смерти текста», во всяком случае, текста в старом добром понимании.

В современной культуре интерпретация все чаще связывается не с пониманием авторского текста читателем, а с самовы-

ражением «читателя», использующего созданный автором текст как синтаксическую форму, которая может наполняться самыми разными смыслами, в том числе такими, которые автор заведомо не мог в нее вложить. Наиболее впечатляющие примеры такого отношения к тексту дает театральное искусство, где «читателем» выступает режиссер — лицо, обладающее властью над актерами и правом игнорировать авторский смысл произведения.

В философии, при всем разнообразии имеющихся здесь направлений и подходов, преобладающей является установка на понимание автора и правильную интерпретацию текста. Осознание недостижимости классического идеала понимания не предполагает игнорирования авторского смысла текста, но побуждает предлагать более реалистичные варианты понимания и интерпретации. В этом плане интересна предложенная А.Л. Никифоровым семантическая концепция понимания. Понимание трактуется здесь как интерпретация — «придание смысла» тексту. От читательской интерпретации нельзя требовать, чтобы она совпадала с интерпретацией автора, выдвигая такое совпадение как непременное условие «правильного» понимания. «Единственное, чего мы можем требовать, — пишет А.Л. Никифоров, — это чтобы наша интерпретация согласовалась со всеми данными, т.е. смысл, приписываемый нами отдельным словам, должен согласоваться с содержанием текста в целом, а интерпретация текста находилась в соответствии с другими текстами того же автора, с его биографическими данными, с событиями общественной и культурной жизни его эпохи. Интерпретация автора является одной из возможных, и если нам удалось создать интепретацию, соответствующую всем имеющимся данным, то она ничуть не менее правомерна, чем интерпретация автора»[4].

Идеи философов прошлого, если они существуют не как музейные экспонаты, а живут в сознании современного человека, неизбежно воспринимаются по-разному в зависимости от того, каков этот человек и в каковы обстоятельства его жизни. Показательная в этом отношении позиция Л.А. Микешиной, рассматривающей в качестве одной из основных черт «новой

---

[4] *Никифоров А.Л.* Семантическая концепция понимания // Объяснение и понимание в научном познании. М., 1983. С. 52–53.

парадигмы познания» фундаментальность интепретативной деятельности субъекта. «Философские идеи, концепции и учения живут особым способом, подчеркивает Л.А. Микешина, — они заново проблематизируются и инерпретируются в новых контекстах, культуре, в новом времени и остаются открытыми для интерпретаций»[5]. Л.А. Микешина обращает внимание на связь интепретации собственно философской с интепретацией историко-филологической, считая условием выхода философской интерпретации на более глубокие уровни использование как логико-методологических, так и историко-филологических приёмов.

2. Коммуникация и понимание

К началу XXI века тема коммуникации становится одной из центральных в философии. О коммуникации так или иначе высказываются все. Неинтересной для философии считают коммуникацию авторы, нацеленные на создание бесспорных концептов — бесспорных в силу того, что сами создатели не намерены ни с кем обсуждать результаты своего творчества. Принять такую позицию — значит отказаться от философии как таковой, ибо природа философии аргументативна, а следовательно, коммуникативна. Платон характеризовал философа как человека, способного разъяснять свои построения, защищать их и не бояться признать их слабые стороны. Связь философии с дискуссией и общением (то есть коммуникацией) мыслилась достаточно просто.

Сегодня ситуация иная. Технические возможности, еще вчера казавшиеся фантастическими, способны обеспечить коммуникацию всех со всеми. Растущие возможности получения и передачи информации должны, в идеале, обеспечивать лучшее понимание людьми друг друга, диалог цивилизаций, лучшее образование, использование информации и знаний во благо человечества. Однако не случайно говорят о катастрофе смысла в условиях изобилия информации.

Коммуникативные технологии и коммуникативные практики, действие стратегическое и коммуникативное, коммуникации межкультурные и межличностные, «я и другой» в контексте

---

[5] *Микешина Л.А.* Философия познания. М., 2002. С. 363.

коммуникации, роль философии как посредника в коммуникации — активность обсуждения этой и подобной тематики удивительно высока. Смыслы, которые обретает слово «коммуникация» и его производные, множатся и множатся. Коммуникация разных смыслов коммуникации в каком-то виде имеет место. Однако рациональный их анализ, предполагающий сравнение и систематизацию, выглядел бы не вполне современно.

Философия, провозглашаемая современными авторитетами и их последователями куратором коммуникативных практик, сама переживает кризис коммуникации.

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. Классический пример подобного рода ситуации — отношения между философами, представляющими аналитические традиции, с одной стороны, и деконструктивистские — с другой.

Кризис философской коммуникации в нашей стране осложняется тем, что философы не склонны читать своих соотечественников — то есть тех, с кем они могли бы обсуждать собственные позиции и идеи. Современный российский автор предпочитает мыслить себя в воображаемой компании авторов зарубежных, которые его текстов никогда не прочитают и на его соображения не откликнутся. Это — типичная позиция, представленная в статьях и монографиях, кандидатских и докторских диссертациях, где ссылки на соотечественников редки и формальны. В такой обстановке вырастает новое поколение философов, убежденных, что в «этой стране» настоящая философская жизнь невозможна и бессмысленно обсуждать что-либо с теми, кто здесь работает.

Пусть так. Но остается надежда, что в пространстве текста, населенного именами и мыслями зарубежных авторов, изданных в русских переводах, наш соотечественник заявит собственную позицию, сопоставит ее с позицией тех, на кого ссылается, даст аргументированную оценку иных подходов. К сожалению, такое случается не слишком часто. Вопросы членов диссертационного совета — «С кем Вы полемизируете

в своей работе?» «С кем не соглашаетесь?», «Чем Ваша позиция отличается от позиции цитируемого автора?» — вызывают недоумение соискателя кандидатской степени. Видимо, в его языке подобные вопросы не формулируются. Где в таком случае искать куратора коммуникативных практик?

Анализ предмета исследования заменяется монтированием текста из фрагментов работ, содержащих ключевые слова, — причем работы эти могут принадлежать представителям самых разных направлений, в том числе находящихся в оппозиции друг другу. Возможно, сказывается влияние интернетовской коммуникации и методов поиска информации в сети. Образцом исследовательской деятельности становится работа поисковой системы, которая по запросу пользователя выдает массив документов с ключевым словом. Из такого массива и «вырезаются» куски будущего текста.

Вероятно, свой вклад в формирование подобного стиля мышления внес «пост-диаматовский комплекс». Стыдливое отношение к прошлому имело такие последствия, как отказ от системного мышления, от стремления к строгости философских понятий (стремления, не доходившего до крайностей, характерных для логического позитивизма и аналитической философии), пренебрежение философскими категориями, в ряду которых — причина, развитие, истина. Кстати, эти категории, как и многие другие, возникли задолго до диалектического материализма и выполняли роль несущих конструкций в классических философских построениях.

Кризис философской коммуникации проявляется не только в неспособности представителей разных направлений слышать и понимать друг друга, но и в «смешении языков» этих направлений в пространстве одного текста или одного курса философии. В этих условиях следует признать постановку задачи выработки философского метаязыка задачей весьма актуальной. В идеале, такой метаязык должен содержать средства, необходимые для соотнесения языков философии и стилей философствования, для анализа текстов, принадлежащих к различным традициям.

Университетский философ, читающий так называемый общий курс, нуждается в подобном метаязыке больше, чем кто-либо другой. Мы не можем замкнуться в рамках «своего» направления и стиля, заняв позу «неслышания» представите-

лей 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». Однако объединение разных объектных языков при отсутствии в должной мере отрефлексированных метаязыковых средств порождает феномен, остроумно названный Н.С. Автономовой «языком Куна и Деррида».

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. В недалёком прошлом, при всём разнообразии направлений и стилей философствования в нашей стране, функции метаязыка выполнял язык диалектического материализма. Можно спорить о том, насколько эффективно выполнялись эти функции, насколько затруднял данный метаязык развитие философии и насколько ему способствовал. Фактом является то, что с начала 90-х годов ушедшего столетия «диаматовский» язык такие функции выполнять не может. Но потребность в метаязыке есть, и не 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 составляющие, понимая и оценивая идеи и способы воздействия на читателя.

Сложность создания такого метаязыка обусловлена, не в последнюю очередь тем, что философия сегодня не может находиться полностью вне пространства массовых коммуникаций. А в этом пространстве происходят быстрые и удивительные изменения. «Разнообразие знаковых систем, введенных в пространство массовой коммуникации, — справедливо отмечает В.Д. Мансурова, — возможности современных информационных технологий — монтаж, гипертекстовость, аудио-визуальные эффекты — порождают соблазнительную иллюзию дозволенности тотального произвола в процессе создания новых мен-

тальных образований»[6]. Пока философы мало используют подобные возможности — именно в плане смыслопорождения и создания новых ментальных образований. Однако нет причин полагать, что подобные практики не будут распространяться в будущем, создавая новые виды философских текстов и новые проблемы их понимания.

---

[6] *Мансурова В.Д.* Человек в пространстве масс-медиа: вопрошание о смысле // Информационная эпоха: вызовы человеку. М., 2010. С. 176.

З.А. СОКУЛЕР,
доктор философских наук

ТРАНСФОРМАЦИИ КЛАССИЧЕСКОГО КОНЦЕПТА СУБЪЕКТА И ИХ ВЛИЯНИЕ НА МЕТОДОЛОГИЮ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

1. Споры о методологических основаниях социальных и гуманитарных наук нередко шли рука об руку с дискуссиями о понимании субъекта в философии[1]. Что, разумеется, неудивительно, ибо социальное и гуманитарное знание так или иначе говорит о человеке, и понятие субъекта указывает на человека. В то же время, понятие субъекта и понятие человека не равнозначны. Прежде всего, и человека, и субъект можно понимать различными способами. И возникающие отсюда сложности определенным образом влияют на обсуждения методологии социального и гуманитарного знания.

В философии субъект в первую очередь определяется как источник активности, как тот, кто действует. Таким образом, субъект-объектное отношение мыслится как асимметричное. В нем есть одно деятельное начало — субъект, даже если его деятельностью оказывается пассивное созерцание. Субъект и объект различаются, даже если человек исследует закоулки собственной души.

В то же время, концепт субъекта отвечает постоянной философской потребности понять, что такое «Я». Концептуализация человеческого «Я» не может не затрагивать методологию социального и гуманитарного знания, и тогда, когда это знание стремится сохранить понимание человека как активного сознательного начала, и тогда, когда бросает ему вызов.

Однако приходится констатировать, что классический концепт субъекта основными характеристиками которого являются *единство*, *самосознание*, *прозрачность для самого себя*, *свобода*,

---

[1] Ср. напр., заявления о «смерти субъекта» и «смерти человека».

не столько помогает, сколько мешает пониманию того, что такое человеческое «Я». В самом деле, реальное «Я» не едино, непрозрачно для самого себя, поскольку существенным его компонентом является бессознательное, и т. д. Если признать, что «Я» представляет собой, как говаривал Ницше, содружество инстинктов (или, если хотите, мыслительных процессов, модулей, пластов сознательного и бессознательного), то совершенно неклассический вид приобретет вопрос о свободе субъекта (если понимать под свободой следование «одной лишь необходимости собственной природы). Наконец, «Я», безусловно, является не только действующим, но и претерпевающим (на это постоянно указывают Э. Левинас, П. Рикёр[2] и др.). Для понимания «Я» осознание этого не менее важно, чем учет того, что «Я» выступает как активное начало своих решений и действий. Необходимо учитывать, что «Я» реактивно, определено воздействиями на него собственного бессознательного, врожденными структурами, подсознанием своих родителей, обществом.

Вообще, отождествление «Я» с активным принципом принадлежит к решающим нарративам Модерна. Собственно, все основные характеристики классического концепта субъекта принадлежат Модерну. В них запечатлены *устремления и притязания* этой эпохи, а вовсе не фиксация философских наблюдений за людьми. Более того, в классической философии субъект не просто мыслился как источник активности. Дело в том, что он мыслится как *от Бога предназначенный быть единственным источником целенаправленной деятельности в сотворенном мире,* и в силу этого замечательным образом *адекватно оснащенным для этого.* При этом деятельность субъекта мыслилась как опирающаяся на познание мира, и удивительная «оснащенность» субъекта касалась в первую очередь познавательной деятельности.

Отождествление «Я» с таковым устройством тоже принадлежит важнейшим нарративам Модерна. А описания этой замечательной оснащенности и составляют во многом развитие концепта субъекта. Оно получило максимальное воплощение в понятии трансцендентального субъекта, которое занимало центральное место в классической философии, где выполня-

---

[2] См., например: E. Lévinas. Autrement qu'être ou au-dela de l'essence. P., 1974; Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008.

ло целый ряд функций и служило основой для решения (или игнорирования) целого ряда проблем.

Трансцендентальный субъект («Я» с большой буквы) мыслился в неразрывной связи с субъективностью эмпирического субъекта («я» с маленькой буквы). При этом, трансцендентальный субъект был носителем общезначимых структур, которые собственно и делали человека человеком. А эмпирический субъект мог выступать субъектом познания и нравственного действия только благодаря им. Так что в трансцендентальном субъекте воплощалось всеобщее, надындивидуальное, которое одновременно мыслилось и как высшее человеческое начало. Концепт трансцендентального субъекта, таким образом, воплощал в себе идею *возвышения* эмпирического субъекта до чистой объективности. В самом деле, познающий субъект есть не просто человек, а нечто в нем, что содержит общеобязательные идеальные правила, поскольку само знание должно быть надындивидуально.

Трансцендентальный субъект и его структуры носили всеобщий и *нормативный* характер. Поэтому отношения между трансцендентальным субъектом и реальными эмпирическими индивидами всегда были амбивалентными. Предполагалось, что в каждом эмпирическом субъекте («я» с маленькой буквы) действует один и тот же трансцендентальный субъект, который, тем не менее, из-за этого не дробится и остается единым, более того — самим началом единства[3].

---

[3] Так, Кант говорил о том, что единство трансцендентального субъекта является условием единства эмпирического сознания. Т.е. когда индивид познает, в его индивидуальном сознании, неосознанно для него, работают эти всеобщие структуры. Причем, по Канту, без трансцендентального «Я» эмпирическое единство «я» просто рассыпалось бы. Единство трансцендентального «Я», говорит Кант, не может быть установлено ни в каком самонаблюдении, ибо в последнем нам открываются только естественные законы нашего мыслящего «я», принадлежащие эмпирической психологии, тогда как утверждение о единстве трансцендентального субъекта есть аподиктическое суждение о природе мыслящих существ вообще. Суждение о единстве трансцендентального «Я», утверждает Кант, вытекает из самого понятия мышления, а вовсе не из самонаблюдения. Поэтому Кант вообще называет данное суждение аналитическим.

При этом структуры трансцендентальной субъективности мыслились как вневременные, неизменные и завершенные. Они не нуждались в развитии, однако гарантировали возможность и необходимость прогресса, прежде всего в познании, а на этой основе — всех сторон социального и индивидуального существования.

Таков в общих чертах тот сложный комплекс представлений, который связан с концептом трансцендентальной субъективности. Сейчас поддерживать данный комплекс целиком уже невозможно. Работа, направленная на деконструкцию названного концепта, достаточно известна. Она осуществлялась Хайдеггером, Гадамером, Левинасом, Витгенштейном, Фуко. Практически вся философия XX века объединяется под знаком детрансцендентализации субъекта, т.е. разрушения классической концепции субъекта и субъективности, как дела, безусловно необходимого для дальнейшего развития философии. Абстракции, заложенные в идее трансцендентального субъекта, были слишком сильны и уже не соответствуют самоощущению человека в современной ситуации. В современной философии детрансцендентализированный субъект получает, например, телесное воплощение, включает бессознательное, волю, желания, становится конечным, уязвимым, смертным, тогда как трансцендентальный субъект, будучи вневременным и всеобщим (любой индивид, осуществляющий деятельность познания, выступал как носитель, или как проявление, того же самого трансцендентального субъекта), конечно, свободен от такой характеристики, как смертность.

Сложные и неразрешимые проблемы, осаждающие классический концепт субъекта, связаны с тем, что на него были возложены нереалистические задачи. Данный концепт возник исторически, в конкретной социально-политической ситуации на пороге Нового времени. Это была эпоха борьбы с отжившими феодальными институтами, которая началась как борьба с традиционными способами понимания мира, Бога и человека. При этом авторитеты и традиция были лишены статуса гаранта достоверности. Такой статус отныне получает индивидуальный человеческий разум. Индивид начинает выступать как автономный носитель истины. Тем самым, получала легитимизацию критика традиции со стороны вольнодумца-одиночки. На заре Нового времени происходит определенное

изменение в понимании отношения между человеком и Богом, в результате которого тема греховности человека (воплощенная в идее первородного греха) отходит на второй план или вовсе игнорируется, а различие между «я» и божественным интеллектом мыслится как простое количественное различие[4]. Распространяется идея, что человек предопределен Богом к тому, чтобы автономно достичь спасения здесь, на земле. Человек предназначен постичь божье творение и господствовать над ним.

Представляется, что значительная часть этих моментов, подразумеваемых концептом субъекта, составляет необходимое основание теорий общественного договора. В самом деле, субъекты подобного договора мыслятся как обладающие от Бога не только естественными правами, но и разумом, достаточным, чтобы правильно понимать свои интересы и принимать разумные решения для их защиты.

Отметим далее, что сочетание столь сильных допущений относительно субъекта достаточно естественно приводит к картезианскому утверждению о том, что познающий субъект есть особая субстанция, противопоставленная всему тому, что может выступать его объектом. Для Канта трансцендентальный субъект, разумеется, не являлся отдельной субстанцией. Но Кант вообще относит категорию субстанции к возможному опыту, тогда как трансцендентальный субъект объектом возможного опыта не является. В этом смысле, трансцендентальный субъект по Канту не менее противопоставлен своему объекту, чем мыслящая субстанция в трактовке Декарта.

Удивительная «оснащенность» познающего субъекта для дела познания нуждалась в объяснении и обосновании. Их обеспечивала ссылка на Бога: Бог устроил субъекта адекватным для познания мира, ибо Он лишен зависти и не может обманывать[5]. Известное рассуждение Декарта опирается на

---

[4] См. подробнее: *Сокулер З.А.* Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // Философия сознания: История и современность. М., 2003. С. 100–121; *Сокулер З.А.* Как избавиться от власти «картезианской парадигмы» // Философия сознания. Классика и современность. М., 2007. С. 173–185.

[5] Хотя Локк не признавал наличия в разуме врожденных идей, тем не менее что-то аналогичное ссылке на Бога для обоснования до-

невысказанное допущение, что Бог предназначил человека к познанию мира. Если это действительно так, то логично с его стороны снабдить человека аппаратом познания, необходимым для этой задачи, т.е. вложить в умы в качестве врожденных идей те самые принципы, по которым устроен сотворенный им мир. Допущение, что человек предназначен Богом к адекватному познанию мира, казалась Декарту очевидным, но оно не обязательно должно казаться таковым и нам. Бог мог бы предназначить человека к блужданиям, для того, чтобы тот лучше осознавал свою ограниченность; Бог мог бы предназначить к познанию и снабдить всем для этого необходимым не отдельного индивида, который оказывался тем самым автономным носителем истины, а человеческое общество как целое, чтобы сделать людей нуждающимися друг в друге.

Кант избавил философию от подобного неочевидного допущения, создав свое учение о трансцендентальном субъекте, который, с одной стороны, сам конституирует объект с помощью своих априорных форм созерцания и категориальных схем, а с другой — познает объект на основании тех же априорных форм и схем. Естественно, что априорные структуры трансцендентального субъекта адекватны для познания любого возможного объекта опыта, коль скоро объект опыта определен ими же. На первый взгляд, Кант таким образом избавляется от апелляций к Богу как гаранту соответствия человеческого знания и объективной реальности. Но это только на первый взгляд. В самом деле, Кант показал, что трансцендентальный субъект *укладывает* неопределенное многообразие чувственности в свои априорные схемы. Но он при этом не объяснил, в силу какого счастливого стечения обстоятельств *все* это многообразие с готовностью укладывается в раз и навсегда заданные схемы, например, причинности, или трехмерной простран-

---

статочности человеческого познавательно аппарата можно найти и у него. Так, в «Письмах о веротерпимости» он рассуждает о том, что, хотя все наше знание происходит из чувств, а не является врожденным, но и чувства достаточно свидетельствуют об изумительном устройстве мира. Рассмотрев и взвесив их свидетельства, мы приходим к выводу, что мир имел могущего и мудрого создателя, Бога, и что, далее, Бог определенно хочет чего-то и от человека, — говорит Локк.

ственной формы созерцания, так что материал опыта нигде не «выпирает» из организующих его схем. Объяснение тут может быть только одним: априорные структуры заложены в нас самим Богом, преследовавшим при этом какую-то цель. Скорее всего, его целью было побудить нас к выполнению нашего морального призвания (а не к безграничному познанию реальности как она есть сама по себе): недаром вещи сами по себе, открытые «интуитивному интеллекту», для нас недоступны, тогда как в области феноменов априорные формы и схемы, присущие трансцендентальному субъекту и носящие вневременной характер, всегда адекватны.

2. Эпистемология XX века — благодаря, прежде всего, усилиям К. Поппера — отказалась от представления о том, что структуры и способы познания познающего субъекта гарантированно дают истину, что они достаточны для дела познания и не нуждаются в развитии или улучшении. После этого концепт познающего субъекта лишается сложности и таинственности. Все оказывается достаточно прозаичным, и, в общем, понятным, если признать, что познание развивается через пробы, ошибки и устранение заблуждений, и что в этом процессе «оснастка» познающего субъекта постепенно становится более эффективной, хотя все равно не гарантирует, что субъект достигает именно истины.

Таким образом, путь к преодолению трудностей, связанных с концептом трансцендентального субъекта, лежит именно в признании негарантированности человеческого познания, недостаточности «оснастки» познающего субъекта, а также в признании этой «оснастки» продуктом исторического развития. Именно в этом, а не в преодолении субъект-объектного противопоставления, лежит ключ к разрешению проблем познания, хотя философия после Канта пошла по пути преодоления этого противопоставления. Считается, что об историчности познающего субъекта, о его развитии заговорил Гегель. Однако применительно его концепции правильнее говорить о постепенном развертывании *предзаложенных* познавательных структур субъекта. К тому же, открещиваясь от основных положений и результатов кантовской философии, Гегель постулировал, что то, что представлялось Канту непознаваемой вещью самой по себе, есть тот же самый познающий субъект,

т. е. что познание есть самопознание. Благодаря этому тема непознаваемости убиралась, а объект познания становился тождествен субъекту. Процесс познания, по Гегеля, есть процесс преодоления субъект-объектного противопоставления как видимости. В силу этого, адекватность познания изначально *гарантирована,* хотя и реализуется постепенно, в истории.

В свете опыта XIX и XX веков гегелевская схема преодоления субъект-объектной противоположности неприменима. В самом деле, говорить о ее преодолении можно было бы только тогда, когда субъект уже узнал себя во всем многообразии возможных объектов познания. Это равнозначно тому, что весь мир и все многообразие идей, концепций, религий, мировоззрений, отдельных наук и научных направлений оказываются приведенными к единству. Точнее, согласно Гегелю, они должны выстроиться как ступени (необходимые моменты) достижения этого единства. Но, поскольку единства во всем многообразии идей и концепций, которые создал XX век и которые он открыл в других культурах, нет, и все меньше оснований его ожидать, то надежды на преодоление субъект-объектного противопоставления на этом пути становятся все менее реалистичными.

Согласно учению марксизма, субъект деятелен прежде всего в практически-материальном плане. «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т. е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос», — писал К. Маркс[6]. При этом акцент на реальной предметно-практической деятельности призван показать относительность противопоставления субъекта и объекта. Однако последователь Декарта тоже мог бы говорить о посюсторонности и мощи человеческого мышления, в том смысле, что человек способен обладать истинным знанием об этой материальной действительности и на основе своего знания воздействовать на нее и использовать ее в своих интересах. Декартова апелляция к Богу тоже хорошо объясняет эти качества мышления, а представ-

[6] *К. Маркс* и *Ф. Энгельс.* Соч., 2 изд., т. 3., с. 1, 2.

ление, что познающий субъект является особой субстанцией, склоняет к стремлению властвовать над объектами и использовать их в собственных интересах, не опасаясь ответного воздействия с их стороны. Если интерпретировать данное высказывание Маркса как указание на то, что и субъект, и объект познания принадлежат одной и той же материальной реальности, то, строго говоря, отсюда мало что следует относительно мощи познания. Например, человеческое «я» и его рефлексия над мотивами собственных поступков принадлежат одной и той же психике, однако это никак не гарантирует адекватного понимания самого себя. С другой стороны, инфузория принадлежит той же материальной реальности, что и окружающая ее среда, но это, опять-таки, не гарантирует успешности и глубины ее постижения окружающего мира, хотя инфузория приспособлена к тому, чтобы выживать в окружающей среде, т.е. в известной мере использовать ее в своих интересах. В то же время, история свидетельствует не только о мощи, но нередко о слабости человеческого мышления, особенно в предвидении отдаленных последствий собственных действий. Поэтому с преодолением противоположности субъекта и объекта на материалистической основе все равно остается много проблем.

Как уже было сказано, неразрешимые трудности, связанные с классическим концептом субъекта, преодолеваются не посредством снятия субъект-объектного противопоставления, а благодаря простому признанию того, что субъект не оснащен неизменными, внеисторическими структурами, гарантирующими успешность его познания.

В последние десятилетия появилось новое направление в теории познания — эволюционная эпистемология, которая предлагает свой ответ на вопрос о гарантиях адекватности познания, полученного с помощью наших познавательных способностей. Эволюционная эпистемология апеллирует не к Богу, а к биологической эволюции и борьбе за выживание. Организмы (в том числе и мы с вами) являются продуктами эволюции и потому самой эволюцией оснащены приспособлениями, делающими их успешными в борьбе за выживание. Среди таких приспособлений упоминается и человеческий познавательный аппарат. Например, К. Лоренц говорит о том, что кантовы априорные структуры сложились «в процессе тес-

ного взаимодействия с этими постоянно действующими законами (т.е. законами вещи самой по себе — *З.С.*) на протяжении сотен тысяч лет эволюционной истории человечества. Такая адаптация обеспечила наше мышление внутренней структурой, в значительной степени соответствующей реальностям внешнего мира. «Адаптация» — слово с уже устоявшимся значением ... в данном контексте оно не будет означать ничего иного, кроме того, что формы нашей интуиции и категории мышления «приспособлены» к реально-сущему наподобие того, как ступни наших ног приспособлены к полу или рыбий плавник — к воде»[7].

Таким образом, классический концепт субъекта познания, обладающего неизменной «оснасткой» для познания, гарантированно адекватной для цели познания[8], получает подкрепление со стороны науки (с тем уточнением, что «неизменное» понимается как «не изменяющиеся с тех пор, как homo sapiens сформировался как биологический вид»). Однако не будем забывать, что априорные структуры, закрепившиеся эволюционно, приспособлены для выживания в окружающей человека среде. Поэтому из объяснений эволюционной биологии никак не следует, что человек эволюционно приспособлен к постижению микромира, далеких галактик, и вообще объектов, не встречающихся в непосредственном окружении человека и не данных в непосредственном чувственном опыте. На это указывает и сам Лоренц. Вполне возможно, что тут закрепленная эволюционно «оснастка» познающего субъекта как раз начинает ему мешать. Поэтому, даже принимая объяснения эволюционной эпистемологии, мы должны учесть, что они не

---

[7] *Лоренц К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии // Человек. 1997, № 5, с. 4

[8] Нам могут возразить, что мы неправомерно отождествляем классическую концепцию с рационализмом, игнорируя не менее классическое философское направление — эмпиризм. Но заметим, что Локк, отрицая, разумеется, наличие в сознании врожденных идей, исходил из того, что мы обладаем ощущениями, которые доставляют нам идеи, достаточные для получения надежного знания. Он исходил также и из того, что разум сам по себе, не нуждаясь в обучении, владеет процедурами, такими как обобщение и абстрагирование, которые ведут к истинному познанию.

объясняют очень многого в человеческом познании. Человечество в познавательной деятельности далеко вышло за пределы, гарантированные эволюцией. Одним из свидетельств этого являются исторически изменчивые и принадлежащие только определенным культурам (не встречающиеся в других) способы осмысления мира.

Человечество эволюционирует уже в человеческой, а не биологической, истории. Меняется в истории и «оснастка» познающего субъекта. Например, изменяется характер математики (китайская математика отличается от классической греческой, а эта последняя — от математики Нового времени)[9]. Изменяется роль умозрения и опыта (в эпоху Возрождения появляется эксперимент; резко снижается доверие к умозрению). Удельный вес этой изменчивой части оснастки познающего субъекта все увеличивается, особенно со второй половины XIX века, когда научные концепции стали все более порывать с наглядностью и понятиями здравого смысла).

3. Мы уже говорили о том, что познающий субъект является носителем общезначимых структур, например, законов логики и математики, (даже если не всякий эмпирический индивид их знает и далеко не все желают соблюдать).

Представим себе ситуацию диспута, когда, под давлением аргументов противной стороны, нам приходится признать свою неправоту. Приходится, хотя и очень не хочется, ибо из посылок, с которыми согласились мы сами, следует вывод, логически несовместимый с тем, который нам нравится. В такой ситуации, одновременно со своим нежеланием отказаться из собственных утверждений, мы ощущаем прямо-таки *давление* со стороны законов логики. А если не ощущаем, значит, не выступаем инкарнацией трансцендентального субъекта, оставаясь эмпирическим субъектом? Выше уже отмечалось, что соотношение между трансцендентальным и эмпирическим субъектами в классической философии оставалось принципиально непроясненным, что составляло одну из слабостей классической концепции. Однако если избавиться от допущения, что «оснастка» познающего субъекта гарантирует успешность и истинность познания, то открывается возможность новых истолкований понятия трансцендентального субъекта, в которых это соотношение станет уже вполне определенным. Од-

новременно, откроются перспективы для выстраивания связи между концептом субъекта и социологическими рассмотрениями.

Поскольку трансцендентальный субъект не может рассматриваться как «пребывающий» в человеческой психике[10], то он должен иметь надындивидуального носителя. Подход такого рода реализовывали К. Апель[11], а до него Г. Коген, Л. Витгенштейн. Что касается Г. Когена, то этой цели служит не только его критика психологизма, но и противопоставление метафизического и трансцендентального подходов[12]. Если для метафизического подхода априорные основоположения и структуры выступают как *способности души,* то для трансцендентального подхода они выступают как познавательные функции, или категориальные структуры, присущие науке. Метафизический подход подталкивает к исследованию «структуры духа», будь она психологической или метафизической. Не таков метод трансцендентальной, или критической философии. Последняя не признает никаких данностей, не зависящих от метода исследования. *И даже само познающее сознание перестает быть такой данностью.* На что же в таком случае может опереться критическая философия? Определяя ее метод, Коген пишет, что «критика предполагает факт науки, она связана с ее действительностью, исходит из этой предпосылки...»[13]. «Не «элементы сознания» выступают для нас в конечном счете как априорные, но фундамент познания, и, тем самым, научного сознания»[14]. При этом Коген следует линии, наме-

---

[9] См. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Гл. «Числа».

[10] В самом деле, мифологическое сознание не знает описанных Кантом как априорные представлений пространства и времени и понятия причинности. Оно обладает своими собственными представлениями о пространстве, времени и причинности. Евклидова геометрия и Ньютонова механика родились только в лоне определенной культуры.

[11] См. *Апель К.-О.* Трансформация философии. С. 240 и др.

[12] *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. — Dritte Aufl. — Berlin, 1918 — S. 742. См. Также: *Белов В.Н.* Система критического идеализма Германа Когена // Вопросы философии, 2006, № 4. С. 14—150.

[13] *Cohen,* Op. Cit. S. 738.

[14] Ibid., S. 742.

ченной самим Кантом. Недаром Кант исходил из *факта существования наук*, формулируя свои трансцендентальные вопросы: Как возможна математика? Как возможно чистое естествознание? Исходя из наук, содержащих синтетические суждения априори, а вовсе не из самопознания, Кант дедуцирует условия возможности познания и трансцендентальные структуры познающего субъекта.

Коген развивает кантовский подход, но в новых условиях. Развитие науки заставило его осознать, что наука исторична, ее категориальные структуры изменяются. В таком случае, будут развиваться во времени и трансцендентальные условия опыта, и основоположения чистого сознания. Это означает, что они являются не формами духа, а методами познания. Кто же в таком случае будет их носителем? Чем будет трансцендентальное «Я», если его структура — это не формы духа, а методы познания? — Совокупностью методов и принципов познания, присущих науке определенного исторического периода. Эмпирический субъект приобщается к подобному трансцендентальному «Я» в обучении и воспитании, а вовсе не носит его в себе как способность своей души или форму своего духа. В «Кантовской теории опыта» Коген прямо и буквально отождествляет единство самосознания с трансцендентальным синтезом апперцепции, а этот последний — с категориальным синтезом, т. е. с объективацией опыта и конституированием предмета познания[15].

В «Логико-философском трактате» Витгенштейна ставится вопрос о том, что такое метафизический субъект. Представляется, что речь идет при этом о той же самой обсуждаемой нами проблеме трансцендентального субъекта. Витгенштейн отказывается искать его «в сознании» индивида, заявляя, что метафизического субъекта не может быть нигде в мире. Сознание индивида является одним из фактов этого мира, соответственно, оно может стать предметом определенных наук, которые проверяют свои утверждения фактами, Таким образом, сознание индивида не есть тот субъект, о котором говорит философия. «Мыслящий, представляющий субъект; нет такой вещи. Если бы я писал книгу под названием «Мир, каким я его нахожу», то я написал бы в ней о моем теле, о том,

[15] Ibid., S. 398—410.

какие члены подчиняются моей воле, а какие — нет и т. д. Это было бы методом выделения субъекта или, скорее, показа того, что в некотором важном смысле субъекта нет: ибо только о нем одном в этой книге не могло бы идти речи»[16]. Трансцендентальный субъект в мире невозможно обнаружить, подобно тому, как невозможно в поле зрения обнаружить глаз, чьим это поле является. Глаз присутствует там не как одна из точек этого поля среди прочих точек. Он присутствует самим фактом существования этого поля, а также тем, что оно имеет определенную структуру и организацию, ибо последние определяются природой и позицией самого глаза. Таким образом, хотя, по Витгенштейну, субъекта нет нигде в мире, но «есть аспект, в котором философия может говорить о непсихологическом «Я». «Я» выступает в философии тем, что «мир есть мой мир». Философское «Я» — это не человек, не человеческое тело и не душа, о которой говорит психология, но метафизический субъект, являющийся не частью, а границей мира»[17].

Несколько выше в тексте «Трактата» Витгенштейн написал, что логика является границей мира. Поскольку, как нам кажется, естественно предположить, что у мира на самом деле одна граница, отсюда вытекает, что метафизическое «Я» присутствует в мире как его логическая структура. Трансцендентальный философский субъект является границей мира и языка в том смысле, что этот мир — это его мир, субъект придал ему структуру и определенность, подобно тому, как глаз определяет структуру зрительного поля.

Мы привели примеры концепций Когена и Витгенштейна, чтобы показать, как весьма серьезные мыслители рассматривают в качестве трансцендентального субъекта не сокровенные глубины собственного сознания и не поток собственных переживаний. И для того, и для другого подобные глубины относятся к области психологии, а для философии важно другое — безличные, универсальные, общезначимые структуры, будь то структуры научного познания или языка. Они и рассматриваются как трансцендентальный субъект, поскольку обладают общезначимостью и нормативностью.

---

[16] *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. 5.631.

[17] Там же. 5.641.

Однако в современной философии общезначимость и нормативность все чаще понимаются не как свидетельства автономности языка или научной теории, а как продукт определенных социальных отношений и институтов. Решительный шаг в этом направлении был сделан в поздней философии Л. Витгенштейна.

Вернемся еще раз к примеру, рассмотренному в начале данного параграфа: некое давление, принуждающее человека соблюдать законы логики, даже если лично ему это в данный момент невыгодно. Эту ситуацию можно истолковать как давление социальных нормативов, обязывающих рассуждать по определенным правилам, которые усваиваются вместе с языком, в процессах социализации и обучения, т.е. овладения образцами соответствующих видов деятельности, например, ведения дискуссии или доказывания математической теоремы[18]. Благодаря такому подходу нам уже не приходится допускать, что в каждом эмпирическом индивиде каким-то образом, явно или только потенциально, присутствует трансцендентальный субъект, оставаясь в то же время единым для всех людей[19]. Вместо этого у нас выстраивается достаточно прозаическое объяснение природы познающего субъекта и его взаимоотношений с реальными индивидами. Последние в процессах социализации и обучения усваивают соответствующий набор представлений, допущений, правил рассуждения, сбора информации или экспериментирования, критериев обоснования и способов проверки и т.д.

Нетрудно предвидеть, что данное рассуждение вызовет возражение следующего рода. Почему мы говорим о давлении социальных нормативов, предписывающих определенные правила поведения в дискуссиях, а не о давлении самих законов логики, которые только отражаются в упомянутых нормативах? Разве нет истины, соответствующей логическому выво-

---

[18] См. подробнее: *Крипке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. Томск, 2005. *Bloor D.* Wittgenstein, Rules and Institutions. L., N.Y., 1997. *Bloor D.* Idealism and the Sociology of knowledge // Social Studies of science. 1996, vol. 26. P. 839—856.

[19] Трансцендентальный субъект похож в этом отношении на шопенгауэровскую «мировую волю», которая неделима на части и в то же время вся целиком присутствует в любой былинке во Вселенной.

ду? Попытаемся ответить на подобный вопрос, ориентируясь на рассуждения Витгенштейна[20].

Разбираясь, почему мы так боимся противоречий, Витгенштейн различает проблему противоречий в описаниях, приказах и проч., и проблему противоречивой логики. Он говорит, что противоречие бессмысленно для нас потому, что правила наших языковых игр не предусмотрели никакой определенной реакции на противоречивое сообщение или приказания. Сталкиваясь с подобными явлениями, мы, естественно, испытываем затруднения, ибо для нас противоречие бессмысленно. Но есть ли это случайная черта принятых языковых игр, или же противоречие *должно быть бессмысленным,* ибо тут действует некий объективный закон. Некогда схоласты говорили, что даже Бог не может сотворить ничего самопротиворечивого.

Однако Витгенштейн показывает, что подобная черта нашего языка конвенциональна: «Логика без противоречий — это просто особенность нашего использования выражений. Кто-то сказал бы, что если в исчислении есть противоречие, то оно неприменимо. Но это зависит от того, какое применение вы имеете в виду»[21]. Чтобы оправдать его утверждения, напомним о том, что мы вообще говорим и действуем в противоречивой системе, и это не вызывает у нас каких-либо физических или моральных страданий. В самом деле, А. Тарский показал, что естественный язык, снабженный классической двузначной логикой, образует противоречивую систему. Тем не менее, мы чувствуем себя в этой системе достаточно естественно. Далее, в нашей культуре есть нормативы, определяющие, где противоречия вполне уместны, и мы примерно знаем, как надо на них реагировать (например, изречения оракула или постмодернистские тексты), и есть другие сферы, где противоречия не должны появляться, так что их наличие поставит нас в тупик (доказательства математических теорем).

Напомним, далее, что существуют культуры или течения в западноевропейской культуре, для которых подлинное зна-

---

[20] См. подробнее: *Сокулер З.А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. Долгопрудный, 1994. Лекция 4, § 3, Лекция 6.

[21] *Wittgenstein L.* Wittgenstein's lectures on the foundations of mathematics. Cambridge, 1939: From the notes of .../Ed. by C. Diamond. Hassocks.1976. p. 214.

ние, напротив, выражаемо только противоречивым образом. Укажем здесь на тексты древнеиндийской философии, дающие разъяснения того, что есть Атман или Нирвана; на апофатическое богословие, учение Николая Кузанского и, наконец, на гегелевскую диалектику. Напомним, наконец, о том, что созданы паранепротиворечивые логики (причем их создатели видят для них применение), что мы сами далеко не всегда соблюдаем законы логики («если нельзя, но очень хочется, то можно»), что далеко не все люди нашей культуры знакомы с практикой ведения диспутов по правилам логики, не говоря уже о том, что существовало много культур, в которых подобной практики не было.

Такими аргументами и примерами мы хотим поддержать тезис Витгенштейна, что за правилами логики и математики не стоит ничего «абсолютного», поэтому неуклонная обязательность следования им нуждается для своего объяснения в обращении к определенным социальным практикам. В контексте нашей темы это важно потому, что позволяет на место до конца необъясненного соотношения трансцендентального субъекта и эмпирического «я» поставить доступные наблюдению и описанию социальные механизмы и практики. А это, в свою очередь, открывает путь к иным трактовкам познающего субъекта. Так, в контексте определенных исследований в качестве познающего субъекта может выступать и отдельный человек, — но в той мере, в какой он является носителем универсальных нормативных структур познания. А таковым он становится, овладев языком или получив квалификацию научного исследователя, — т.е. успешно — по критериям некоторого сообщества — пройдя обучение и социализацию в этом сообществе. В таком случае индивид может (если может!) даже подвергать критике нормативы и основоположения данного вида научного познания, предлагать и защищать альтернативные. Такое право признается за ним, если признана его компетентность.

Таким образом, даже если субъект познания рассматривается отдельный индивид, все равно он выступает таковым субъектом только как носитель общезначимых структур и, соответственно, как признанный член определенного сообщества — которое сохраняет (либо развивает) данные структуры и организует обучение им. Здесь мы должны подчеркнуть, что описываемый подход никоим образом не равнозначен струк-

туралистскому противопоставлению безличных объективных структур и субъекта, который превращается всего лишь в носителя структуры. Разумеется, познающий субъект является активным актором, который может иногда и изменять принятые «правила научной игры»[22].

В этом смысле, в качестве субъекта познания вполне можно рассматривать и научный коллектив, — от лаборатории до всего научного сообщества (в зависимости от характера исследуемой проблемы). При таком понимании субъекта возникают новые проблемы, которых не знала классическая философия. Познающий субъект оказывается сложной социальной структурой, в которой имеются свои отношения власти и авторитета. Познающий субъект может ставить перед собой (или общество может ставить перед ним) различные цели. Он может быть по-разному мотивирован в деле познания.

Более того, если в качестве познающего субъекта выступает сообщество, то, вообще говоря, его члены могут иметь разные цели, быть по-разному мотивированы. Важным и интересным полем исследования становится то, может ли все это влиять, и если да, то каким образом, на сам процесс познания и его результаты.

Познающий субъект оказался у нас сложным образованием. Однако для классической философии одной из важнейших характеристик субъекта выступало его единство[23]. Чем оправдано, в таком случае, вообще рассматривать научное сообщество (или любой другой коллектив) как познающего субъекта? Тем, что единство сохраняет свое значение и для предлагаемых здесь трактовок познающего субъекта. Так, научное сообщество должно выступать как некое единство. Иначе

---

[22] Например, как отмечает П. Бурдьё: «научное поле ... есть поле сил и поле борьбы за сохранение или трансформацию этого поля сил. ... Эйнштейн, например, трансформировал все пространство вокруг себя». При этом, подчеркивает Бурдьё, возможность тем или иным образом изменить «правила научной игры» зависит от системы объективных отношений между агентами, действующими в научном поле, и от позиции, занимаемой в этом поле тем или иным ученым. См. *Bourdieu P.* Les usages sociaux de la sciense. P., 1997. P. 16, 17.

[23] См. подробнее: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2001.

невозможно было бы говорить о том, что научное сообщество признает или не признает определенный результат (например, что гравитационное искривление пространства-времени существует, а свободных кварков не существует). Так что единство субъекта познания сохраняет все свое значение. Однако теперь приходится признать, что оно существует не как безусловная данность, а как процесс установления и восстановления единства. Такое признание открывает целое поле проблем для исследования, например: какими событиями нарушается и какими процедурами поддерживается единство познающего сообщества, как эти процессы связаны со структурой сообщества и окружающего его общества, с распределением власти и авторитета, с мотивацией членов сообщества и т.д.; связаны ли особенности этих процессов с характеристиками самого объекта познания и пр.

Кант показывал значение единства трансцендентального субъекта, объясняя, что многообразие восприятий прежде всего должно быть организовано в некоторое единство. Без этого процесс познания не мог бы и начаться. Требующееся объединение отдельных восприятий достигается благодаря работе трансцендентального синтеза апперцепции, путем присоединения к каждому восприятию трансцендентального «Я мыслю». Посредством этого акта, восприятия и начинают обрабатываться априорными категориальными схемами, т.е. начинается организация неопределенного многообразия чувственности в объект интерсубъективного познания.

То единство субъекта, о котором мы говорили выше, выполняет аналогичную функцию. Так, чтобы разнообразные явления могли стать объектом изучения, например, химии, химическая наука в лице компетентных представителей соответствующего научного сообщества должна произнести аналог трансцендентального «Я мыслю», который будет звучать примерно так: «Это — химическое явление (потому и мыслит его сообщество химиков)». Тем самым, явление интерпретируется как химическое, и начинается организация данных опыта в объект интерсубъективного химического исследования.

Такое качество трансцендентального субъекта как самосознание, тоже остается характеристикой субъекта в предлагаемом здесь понимании. В самом деле, любое научное сообщество осуществляет самоконтроль и обладает определенной рефлек-

сией[24], т.е. осознанием, или, вернее, истолкованием своих целей, методов, ценностей и т.п. Наличие подобной рефлексии, однако, не является свидетельством той прозрачности субъекта для самого себя, которой отличался субъект в картезианской парадигме. Зачастую эта рефлексия сродни идеологии, а подчас и вообще является идеологическим мифом.

Таким образом, понятие познающего субъекта может быть рассмотрено на разных уровнях, в зависимости от целей и характера исследования. В то же время, это ставит вопрос о том, как взаимодействуют субъекты разного уровня, каким образом в такой многоуровневой системе осуществляется рефлексия и поддерживается единство, а также происходят концептуальные сдвиги. Эта сложная и интересная проблематика не могла попасть в поле рассмотрения классической философии, ибо для нее трансцендентальный субъект был неизменным и внеисторичным, и к тому же присутствовал, не раздробляясь и не становясь множественным, во всех познающих эмпирических индивидах. Названная проблематика так тесно связана с историей и социологией науки[25], что фактически предполагает

---

[24] Ср. *Розов М.А.* Рефлексия и деятельность // Наука глазами гуманитария. М. 2005.

[25] Например, относительно взаимодействия индивидуального и коллективного субъектов познания интересные статистические данные приводит Р. Коллинз. Наибольшей продуктивностью обладают всего 1% или 2% современного научного сообщества. Эти «сливки» дают четверть всех научных публикаций. Причем из всей массы научных публикаций 1% получает более 33% ссылок. Около 75% публикаций цитируются в лучшем случае однажды, тогда как 0,25% научных публикаций цитируются 20 и более раз. Эти данные наводят на мысль о том, что науку реально делают один или два процента от всех членов научного сообщества. Однако, подчеркивает Коллинз, они не могли бы существовать в вакууме. Они нуждаются в соответствующей среде, которая стимулирует их своим вниманием, интересом к их работе, которая способна понять и оценить то, что они делают, сравнивает результаты разных ученых и подстегивает азарт конкуренции между ними. Все это дает эмоциональную энергию, без которой невозможна интенсивная научная работа. (*Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения Новосибирск, 2002. Введение).

стирание четкой грани между эпистемологией и этими науками. Нам представляется, что в этом есть реальная необходимость, порожденная самим развитием проблематики познания. Поэтому не стоит опасаться, что эпистемология, тесно сближаясь с историей и социологией науки, так сказать, «продает свое первородство» эмпирическим исследованиям познания. Без тесной связи с этими дисциплинами, подобное предполагаемое право вырождается в преимущественное право на воздушные замки и химеры, на которые никто и так не покушается.

4. Может вызвать удивление, что в нашем анализе концепта субъекта осталось не упомянутым *сознание*. Ведь проблема субъекта в философской традиции, как правило, концептуализировалась как проблема сознания. В самом деле, субъект — это «Я», и сознание — это «Я». Но действительно ли понятия субъекта и сознания совпадают? Вопрос в такой постановке является некорректным, потому что трудно говорить об определенном понятии сознания или субъекта. А если учесть, что существуют понятия общественного сознания, надындивидуального сознания, то в каком-то понимании «субъект» и «сознание», вполне возможно, совпадут.

Однако в классической философии сознание — это, все-таки, «Я». А «Я», разумеется, есть субъект, т.е. центр и абсолютное начало любой деятельности. Как же понимается это «Я»? В философии сознания до сих пор остается влиятельной картезианская парадигма. Она дает мотив для огромного числа современных публикаций, посвященных опровержению этой парадигмы. Мы не беремся решать проблему картезианского дуализма и не будем углубляться в споры о природе сознания, которые активно ведутся в англо-американской аналитической философии[26].

Здесь нам важно только то, что в плане эпистемологии картезианский дуализм, коль скоро лишить его упований на Бога и на гарантированный запас адекватных врожденных идей, порождает слишком тяжелые затруднения. В самом деле,

---

[26] См. *Серл Дж.* Открывая сознание заново. М., 2002. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009. *Сокулер З.А.* Как избавиться от власти картезианской парадигмы // Философия сознания. Классика и современность. М., 2007. С. 173—185.

если сознание — особая субстанция, которая никаким образом не взаимодействует с познаваемыми объектами, то вообще непонятно, как без апелляций к Богу объяснить возможность познания. В то же время, картезианский дуализм создает трудности не только для эпистемологии. Он, как представляется, существенно мешает пониманию человеческой экзистенции, именно потому, что отрывает «Я», сознание, от тела и от мира[27].

С другой стороны, «научный материализм», «элиминативный материализм» и прочие так называемые «материалистические» позиции, защищаемые рядом американских и австралийских философов, для которых неприемлем картезианский дуализм, тоже мешают пониманию человеческой экзистенции. Эти философы готовы рассматривать любые проявления человеческого сознания на модели такого состояния как «боль», считая, далее, что все утверждения о боли можно заменить утверждениями о состоянии центральной нервной системы (ЦНС). Однако «боль» на вряд ли годится на роль универсальной модели для понимания любых состояний и диспозиций сознания. Она свидетельствует о состоянии самого организма, тогда как представления, желания, намерения и т.д. являются интенциональными, т.е. направлены на объект, отличный от «Я». Боль, как и состояния ЦНС, свидетельствует о самом организме, не направлена на объект, отличный от сознания или от мозга[28]. Поэтому, если бы все высказывания о мнениях, представлениях, идеях и т.п. были сведены к высказываниям

---

[27] За это критиковал картезианское Cogito Хайдеггер, снова актуализировавший тему конечности человека. Э. Левинас показывал, что эта конечность находит свое выражение и разрешение в том, что Я отца продолжается в Я сына — постановка вопроса, невозможная в рамках картезианской парадигмы.

[28] На это можно было бы возразить, сказав, что, например, состояние печени может указывать на избыточное потребление пива. Но это совсем не значит, что состояние печени, якобы, интенционально. Оно «указывает» нечто в том смысле, что дает повод стороннему наблюдателю с определенной квалификацией сделать определенный вывод. На то, что нельзя рассматриваться проблему сознательных состояний на одном привилегированном примере «боли», указывал Р. Рорти (Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997. Гл. 1 § 2).

о состояниях ЦНС, то перейти отсюда к объяснению интерсубъективного знания было бы, на наш взгляд, невозможно.

С эпистемологической точки зрения, неприемлемы оба противоположных представления о сознании: как идея, что сознание — особая субстанция, отделенная от тела человека, так и идея, что сознание — эпифеномен материальных процессов, происходящих в человеческом теле, ибо при таком понимании сознание сводится к состояниям собственного организма. Хотя эти позиции по вопросу об онтологическом статусе сознания являются противоположностями, однако обе они утрачивают связь индивидуального сознания с общественным[29] и способность к объективному знанию.

Это не случайно, потому что связь сознания с телом (заметим, не просто с мозгом, но с человеческим телом!) является основой для объяснения связи человека с другими людьми, социальной природы субъекта вообще и субъекта познания в частности. Сознание — это деятельность, осуществляемая посредством мозга, но осуществляемая человеком как частью социального мира, мира культуры.

При этом мы не беремся решать вопрос о том, каким образом осуществляется эта связь. Для продуктивного обсуждения эпистемологических проблем можно принять как попперовский интеракционизм, так и эмерджентный материализм (Дж. Серл, диалектический материализм). Как та, так и другая позиции, в сущности, оставляют происхождение сознания необъясненным.

К. Поппер с позиции эволюционной эпистемологии заметил, что если сознание закрепилось в ходе эволюции, это означает, что оно дает определенные эволюционные преимущества, которых не дает никакой другой орган. Следовательно, оно не может быть редуцировано к мозгу, ибо выполняет самостоятельную функцию: свидетельствует не о состояниях мозга, а о ситуации, в которой находится человек, и позволяет осуществлять гибкое реагирование на нее. Сознание, как объясняет Поппер, развивается вместе с дескриптивной и ар-

---

[29] Мы позволяем себе это утверждение, понимая, что для его обоснования следовало бы проанализировать концепцию «мемов» Доукинса и Деннета. Однако «мемы» представляются слишком своеобразным и неубедительным представлением культуры.

гументативной функциями языка. Язык позволяет человеку мысленно отделить себя от собственных предположений и критически посмотреть на них. Язык, по мнению Поппера, способствует созданию особого «третьего мира» объективных содержаний наших мыслей. При этом, как показывает Поппер, этот «третий мир» существенным образом формирует человеческую личность, ибо «Я» образовано смыслами, понятиями, значениями — объектами 3-го мира[30]. Индивидуальное человеческое сознание неразрывно связано с языком и осуществляет связь 1-ого (физического) мира с 3-им миром (объективным миром идеальных содержаний) посредством нашего нейропсихического аппарата.

В вопросе об онтологическом статусе сознания нам представляется наиболее оправданной позиция К. Макгинна, утверждающего, что, хотя мы знаем, что сознание зависит от мозга, мы никогда не сможем понять характер этой зависимости, ибо наши познавательные способности так устроены, что некоторые вопросы оказываются для нас нерешаемыми[31]. Но для нас достаточно признания того, что сознание — это не вневременная «оснастка» для познания, а прежде всего открытость для усвоения содержаний, существующих в «первом» и в «третьем» мирах. Или, другими словами, познавательная (и любая другая человеческая деятельность) предполагает усвоение наличных форм культуры и их дальнейшее развитие. Переживание человеком своего «Я» предполагает усвоение форм человеческого общения, систему принятых в культуре категорий, ценностей. Индивид может выступать как субъект с присущим ему самосознанием (т.е. переживанием собственного «Я»), лишь поскольку он овладел миром культуры.

Поэтому не очень продуктивно искать «оснастку» познающего сознания интроспективно, в глубинах своих внутренних переживаний. Л. Витгенштейн недаром говорил о «тумане внутреннего», где нет четких очертаний, а там, где они обнаруживаются, они принадлежат нашему языку, на котором мы говорим о фактах собственного сознания. Гораздо продуктивнее обращаться к выраженным вовне результатам работы

---

[30] *Поппер К.* Эволюционная эпистемология // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук

[31] См. *Васильев В.В.* Трудная проблема сознания. М., 2009. С. 36–37.

сознания — языку, культуре, концепциям, теориям. Они структурируют индивидуальное сознание, а не наоборот.

Таким образом, мы, сделав круг, фактически вернулись к предложенной выше трактовке субъекта. Завершая краткое обращение к теме сознания, хотим еще раз указать на необходимость различать понятия «субъект» и «сознание».

С одной стороны, сознание — это не только знание, но и воля, побуждения, страсти и т.д. С другой стороны, познающий и действующий субъект — это, все-таки, человек, а не просто сознание. В познавательной деятельности он пользуется не только своими органами чувств, но и приборами. Субъект обладает определенной продолжительностью активной творческой жизни, так что темп и характер смены поколений, скорее всего, влияют на процессы познания. А если под субъектом понимается сообщество, то оно имеет определенную внутреннюю организацию. И все это потеряется, если мы будем отождествлять субъект с сознанием. Но самое главное, что потеряется при этом — уязвимость действующего и познающего человека, его связь с вещами и зависимость от них.

5. Серьезное признание телесности субъекта не только открывает субъект для измерения социальности, но и может повлиять на само представление о социальном.

Среди направлений трансформации классического концепта субъекта, открывающих новые перспективы для методологии социального познания, следует особо остановиться на идеях Бр. Латура, который как раз стремится обновить методологию социологии и антропологии. Данное стремление выливается в существенную модификацию идеи субъекта и в критическое размежевание с таким «нарративом Модерна», как противопоставление субъекта и объекта в виде противопоставления общества и природы[32]. Считается, что общество свободно в том смысле, что оно само конституирует себя, не

[32] См. *Латур Б.* Когда вещи дают сдачи: Возможный вклад «исследований науки» в общественные науки // Вестник МГУ. Серия «Философия». 2003, № 3. *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. Спб., 2006. *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос, 2002, № 5—6. *Latour B.* La clef de Berlin et autres leçons d'un amateur des sciences. P., 1993.

подчиняясь никакой природной необходимости, а природа объективна, т.е. она и ее законы существуют независимо от общества. При этом подразумевалось, что общество Модерна, в отличие от всех прочих, не проецирует на природу антропоморфные и социоморфные представления, а изучает ее такой, какова она есть на самом деле. Заметим, что подобные нарративы предполагают нечто подобное классическому концепту субъекта.

Вместо этих «нарративов» Латур предлагает понимание социального как способа связывания разнородных узлов и элементов: материальных и нематериальных, природных и социальных, т.е. людей и вещей. Социум сплетает из них единую сеть, в которой субъекты и объекты постоянно меняются местами, так что Латур вообще начинает говорить о квазиобъектах и квазисубъектах, или полу-субъектах и полу-объектах[33]. Последняя характеристика, кстати, вполне подходит человеку.

«Общество», подчеркивает Латур, само есть конструкт: «"Общество" оставлено, сконструировано, собрано, устроено, слеплено и смонтировано. Оно больше не может рассматриваться как скрытый источник причинности, который якобы следует привлечь для того, чтобы объяснить существование и устойчивость какого-то другого действия... Прилагательное «общественный» теперь означает не субстанцию, не сферу реальности (противоположную, например, естественному, или техническому, или экономическому), а способ связывания вместе гетерогенных узлов, способ *превращения* сущностей одного типа в другой ... Немалую услугу оказали обществен-

[33] Сходные идеи высказывает Э. Пикеринг, говоря о «смешанных» (impure) объектах как элементах социальной реальности. Такие объекты способны на непредсказуемое поведение и потому являются источником нового и непредсказуемого в жизни общества. См.: *Pickering A.* Objects of Sociology: A Response to Breslau's «Sociology after Humanism» // Sociological theory. 2000, vol. 18, № 2/ P. 308–316. *Pickering A.* The Mangle of Practice and Emergence in the Sociology of Science // American Journal of Sociology. 1993, vol. 99, № 3. P. 559–589. Вообще, тема артефакта как полноправного элемента социальной реальности начинает, как нам кажется, занимать не последнее место в современных дискуссиях о методологии социологии.

ным наукам исследования технологии, когда обнаружили, как много свойств бывшего общества (устойчивость, экспансия, масштаб, подвижность) существует на самом деле благодаря способности артефактов буквально, а не образно, строить социальный порядок ... Артефакты не «отражают» общество так, словно "отраженное" общество пребывало в каком-то ином месте и состояло из какой-то иной материи. Они в значительной мере представляют собой то самое вещество, из которого складывается "социальность"»[34].

Мы не претендуем здесь на достаточно полное изложение идей и аргументов Латура. Мы хотим только представить их и привести некоторые примеры, которые, на наш взгляд, делают его идеи понятными и убедительными. Найти такие примеры совсем не трудно. Они повсюду. Возьмем хотя бы мобильный телефон. Подход Латура предлагает увидеть в нем полноправный элемент социальной реальности. Ведь он, с одной стороны, выполняет определенные социальные функции, с другой — активно влияет на характер общения, способ поддержания социальных связей, на стратегии самоутверждения и повышения своего статуса. Преобладающий способ рассмотрения подобных артефактов предлагает нам видеть в мобильнике (телевизоре, компьютере и пр.) действия, интересы и интерпретации различных социальных групп, например, фирм-производителей или различных потребителей: подростков, домохозяек или др. Артефакт сам по себе, в его материальности, был с социологической точки зрения в лучшем случае результатом опредмечивания определенных социальных интересов и отношений. Вопреки такому стереотипу, Латур защищает активность и самостоятельность артефактов. Они не только являются знаками социальных интересов и отношений, но и активно влияют на последние, изменяя соотношение сил и виды социальных практик.

Достаточно вспомнить о таком артефакте как ядерное оружие. Обладание им дает государству определенный статус. Однако сколь же это оружие отличается от артефактов, являющихся чистыми знаками статуса, вроде премий, медалей, дипломов и т.п.! Его распространение очень трудно (если не невозможно) проконтролировать. Обретение новым государ-

[34] *Латур Б.* Когда вещи дают сдачи ... С. 5.

ством (или террористической группой) такого оружия непредсказуемым и катастрофическим образом изменит расклад сил в мире, структуру отношений между государствами и регионами, национальными и транснациональными группами.

Итак, артефакты (в отличие от «объектов»), сами являются активными участниками социальных практик, внося весомый вклад в их стабильность или дестабилизацию. А человеческие субъекты, — телесные, воплощенные, — не только создают или интерпретируют артефакты, но еще и испытывают их реальное воздействие. В этом смысле и люди, и артефакты в ткани общества выступают как полу-субъекты и полу-объекты.

Но в культуре Модерна вещи оказались невидимыми, — отмечает Латур. Так что ученые — гуманитарии, обществоведы, — готовы всюду видеть власть, символическое насилие, символическую интеракцию и т.п. Но при этом упускается из вида, что власть никогда не обходилась без тех или иных артефактов (вспомним хотя бы о замках, стенах, наручниках и др.) для своего функционирования.

За артефактами стоят стратегии определенных групп, решающих с их помощью свои проблемы. Однако новые артефакты, в свою очередь, меняют баланс сил и открывают возможности выстраивания новых стратегий.

Функционирование людей и вещей (да, впрочем, животных и растений также) в единых системах осуществляется благодаря постоянному *переводу* интересов определенных групп в термины технических (а, может быть, сельскохозяйственных) решений. «Победу одерживает тот, кому удается перевести на свой язык интересы других людей»[35]. Латур приводит такой пример перевода: Л. Пастер «переводит» проблему фермеров, несущих убытки от эпизоотий, на свой язык: «Пастер по-новому сформулировал интересы фермеров: если вы хотите разрешить *вашу* проблему сибирской язвы, то сначала вам придется пройти через *мою* лабораторию». Понятие «перевода» важно для Латура потому, что «как и в любом переводе, здесь имеет место смещение (displacement) из-за наличия различных *вариантов* перевода»[36]. В самом деле, проблему эпидемий скота можно было бы «перевести» как проблему, вызываемую пло-

---

[35] *Латур Б.* Дайте мне лабораторию ... с. 214

[36] Там же, с. 216.

хой водой, или, например, грехами сельхозпроизводителей. И каждый такой «перевод», смещая исходную проблему, стимулировал бы то или иное поведение фермеров и государства. Так, «перевод», предложенный Пастером, подразумевал, что, чтобы победить эпизоотию, нужно поддерживать исследования, проводимые в лаборатории Пастера.

Подобный «перевод» иногда могут осуществлять сами заинтересованные социальные группы, иногда за них это делают другие. Так, интересы государства, желающего доминировать на мировой арене, «переводятся» в целых спектр разнообразных технических проблем. Нахождение соответствующих решений и создание соответствующих артефактов будет вызовом для других государств. Это создает для них новые проблемы, которые, в свою очередь, переводятся в ряд технических (типа: как помешать распространению ядерного оружия, как сделать экономичными альтернативные источники энергии), экономических, социальных проблем. Будет найдено их решение или нет, насколько быстро, насколько оно окажется дорогостоящим и насколько широкой мобилизации ресурсов потребует — все это является непредсказуемыми факторами, которые способны существенно дестабилизировать сложившийся баланс сил и систему социальных отношений.

Здесь намеренно выбран крайний пример. Латур пользуется другими. Его базисное социологическое видение заключается в том, что, поскольку человек есть слабое, уязвимое существо, никакие социальные цели и программы не реализуются без подручных средств.

Переводы всякий раз меняют, смещают проблему. Заметим при этом, что перевод может быть удачным или неудачным. Например, не так давно в нашей печати обсуждался вопрос, не стоит ли для обеспечения уменьшения насилия в армии снабдить всех призывников мобильными телефонами. Это тоже пример перевода одной проблемы в другую. Он мог бы оказаться (в случае попыток его реализации) удачным или неудачным. Но при этом надо подчеркнуть, что мобильный телефон сам по себе — ничто. Данный проект требовал бы, конечно, чтобы все воинские части были в зоне доступа, чтобы в частях имелась возможность оплаты, зарядки, ремонта телефона, не говоря о том, *кому* могли бы звонить солдаты в случае угрозы насилия. Таким образом, условием успешности

данного перевода было бы создание целой инфраструктуры, которая могла дестабилизировать сложившийся в частях уклад и систему отношений. Этот пример приведен для иллюстрации мысли Латура о том, что никакие артефакты не распространяются без создания особых *сетей*, поддерживающих их функционирование. (Общество западноевропейского типа, по мнению Латура, принципиально отличается от всех прочих длиной подобных сетей и все возрастающим количеством медиаторов).

6. Роль классического концепта субъекта не исчерпывалась познанием. Субъект, «Я», мыслился в классической философии как полная и свободная причина собственных действий, и потому он — носитель ответственности. В связи с этим, классическая философия тоже приписывала субъекту особую «оснастку», которая делала его адекватным и автономным. Субъект обладает свободой. Важнейшей чертой классического концепта субъекта является, далее, то, что в качестве свободной и ответственной причины он мыслился как носитель морального закона. Например, для Канта нравственный закон присутствует в готовом виде в разуме любого, сколь угодно несведущего или испорченного человека[37]. Классический концепт наделяет субъекта знанием, т.е. придает ему некоторую гносеологическую абсолютность, в том важнейшем отношении, что субъект характеризуется знанием морального закона.

Это еще раз указывает нам на теологические предпосылки классического концепта субъекта, который нацелен на сокращение дистанции между человеком и Богом. В самом деле, классическая философия создала понимание субъекта, «Я», которое во многих отношениях было продолжением христианского понятия души, но отходило от него в очень важных моментах. Философия Нового времени *освободила «Я» от первородного греха и тем самым принципиально* возвысила, су-

[37] Ср.: «Границы между нравственностью и себялюбием столь четко и резко проведены, что даже самый простой глаз не ошибется и определит, к чему относится то или другое». *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч. в 6-ти тт. Т. 4., ч. 1. С. 354; или «каждому само собой ясно, чту такое *долг...»* Там же. С. 355.

щественно расширив или даже сделав потенциально безграничным горизонт его возможностей.

Учтем также, что субъект классической философии не является смертным (бессмертие души является постулатом практического разума в учении Канта). Также и в этом смысле его возможности безграничны.

Приписывание субъекту свободы воли как некоей неизменной неанализируемой характеристики ставило перед философией неразрешимые проблемы. Декарт полагал, что интроспекция[38] убедительно свидетельствует, что мы являемся свободными. Однако уже Спиноза доказывал, что нельзя полагаться на интроспекцию в вещах такого рода[39]. Кант критиковал Декарта за представление, будто мы можем наблюдать трансцендентальное «Я» в актах интроспекции. Кант делает свободу трансцендентальной. Интроспекция уже ничего не сможет сказать нам по поводу того, обладаем мы свободой или нет. Мы из самоанализа мало что можем понять относительно мотивов собственных поступков. Тем не менее у Канта каждый человеческий индивид выступает как ноумен, обладающий трансцендентальной свободой. Для Канта, это означает, что каждый обладает способностью к различению добра и зла, что делает его субъектом морального действия. Таким образом, субъект достаточно оснащен, чтобы автономно, независимо от социума, от других людей реализовать высшее предназначение человека — следование моральному закону.

Подобно тому, как исторические коллизии познания, особенно научные революции, заставили осознать ограниченность и «нечистоту» субъекта познания, страшные уроки XX века заставили осознать кардинальную ограниченность субъекта и в отношении его возможности быть свободным и ответственным носителем морального закона.

Все это свидетельствует о необходимости деконструкции классического концепта субъекта, который неоправданно предполагает у «Я» безграничные возможности и в каком-то смысле делает его богоподобным. Ключевой вопрос сейчас состоит в том, в каком направлении должна идти деконструкция? Представляется, что направление указывает рефлексия

---

[38] *Декарт Р.* Соч. В 2-х тт. Т. 2. М., 1994. С. 294.

[39] *Спиноза Б.* Этика. Часть Вторая. Теорема 25, схолия; теорема 48.

над конечностью и ограниченностью субъекта. Путь этот уже проложен усилиями многих мыслителей. Прежде всего, нужно признать и учитывать телесность субъекта.

Хотя «Я» классической философии мыслилось как бестелесное, однако чувствуется, что образ четкой пространственной отграниченности витал в представлениях о «Я». Но ведь эта граница задается телом. Причем как в пространственном, так и во временном измерении. Благодаря телу субъективность субъекта «размещена» в мире. Через телесность субъекту открываются Другие. Телесность указывает на конечность и ограниченность субъекта. Воплощенный субъект смертен и уязвим. Тело есть источник неконтролируемой радости и страдания. Представляется, что бестелесному субъекту трудно было бы усвоить максиму: «Не делай другому того, чего не желаешь, чтобы делали тебе», именно потому, что бестелесному субъекту нельзя причинить страдание (по крайней мере, обычными способами).

Конечность субъекта открывает ему значение другого, такого же и одновременно радикально иного, нежели «я». Для конечного субъекта, время — это время другого, того, кто придет после меня (и был до меня), так что конечный субъект существует в истории.

Деконструкция классического концепта субъекта необходима, чтобы избавить человека и человечество от иллюзий богоподобия, всемогущества, бессмертия. Более того, представляется, что такая деконструкция необходима, чтобы идея ответственности индивида обрела всю весомость. Одновременно надо признать, что в современной литературе деконструкция классического концепта субъекта подчас приобретает совсем иную направленность. Предлагаются трактовки субъекта, которые легитимизируют стихийность, импульсивность, безответственность.

Яркой иллюстрацией тут могут служить идеи новой идентичности «Я», обретаемой в Интернете. Парадоксальным образом, «сетевая идентичность» возрождает черты классического концепта: сетевой субъект не является смертным, он свободен от телесных страданий. В Сети нет голода, холода, болезней. Субъект может иметь много «ников», жизней, тел. А связи субъекта с другими являются необязательными. Субъект по своему желанию вступает в контакт или выходит из него. То же относится и к его партнерам. Поэтому в контактах через

Сеть нет места ответственности за другого. Сеть — это не-место, или место безответственности. Подобные попытки использовать деконструкцию классического концепта субъекта для апологии безответственности неприемлемы. Но данное обстоятельство не может отменять необходимости таковой деконструкции.

В завершение нам хочется привлечь внимание к попытке построения нового понятия субъективности на основе идей этики и ответственности. Она приводит к переосмыслению самого понятия социальности. Речь идет об учении Э. Левинаса, глубоко религиозного мыслителя, который развивает свое понятие субъективности как полную противоположность классическому концепту субъекта. Если классический субъект был самодостаточен, то левинасовская субъективность надрывно, мучительно несамодостаточна. Если классический субъект самотождествен, то субъективность у Левинаса не совпадает с самой собой и не находит покоя внутри себя. Если классический субъект был принципом активности, то Левинас приписывает субъективности пассивность, которая пассивнее любой пассивности и изначальнее любого выбора, любого различения активного и пассивного поведения[40]. Представляется, что это можно понять следующим образом: до сознательного выбора человеком своей линии поведения, изначально (от Бога?) человеческая субъективность образуется *незащищенностью*. Субъективность есть открытость, незащищенная «выставленность» взгляду другого, который призывает, требует, умоляет. Субъективность не может просто проигнорировать такой призыв. Субъективность, таким образом, конституируется способностью «быть для другого», отвечая его призыву, чувствуя его голод, боль, страдание. Взгляд другого ставит под сомнение самодостаточность, право, свободу «я», превращая «я» в должника. Долг «я» перед другим бесконечен, так что «я» никогда не получит права на самоудовлетворение от чувства исполненного долга. Напротив, «я» всегда запаздывает с ответом, всегда виновно, находится в позиции обвиняемого.

Все эти характеристики служат Левинасу, чтобы задать человеческую субъективность через отношение с бесконечным, с тем, что выше, чем существование — с должным, с Благом.

---

[40] *Lévinas E.* Autrement qu'être ou au-dela de l'essence. Nijhoff, 1974.

О наготе и незащищенности другого нам свидетельствует «говорение» (le Dire). Это не просто коммуникация, но само условие последней: незащищенность субъекта говорения перед лицом другого, полное значения лицо и глаза другого. Только благодаря этому вообще могут существовать смысл и речь. Другой взывает, «я» оказывается призванным к ответу, *ответственным*. «Я» не может ни на кого переложить свою ответственность. Так «я», лишенное самотождественности, обретает определенность и идентификацию, будучи незаменимым в своей ответственности.

В учении Левинаса, другой имеет абсолютное этическое значение. Он не может быть подведен ни под какую категорию, он — по ту сторону любых тематизаций и категоризаций. В отношении к другому недопустимы никакие расчеты. Он не может быть для нас более или менее важен, его нужды не могут быть для нас более или менее настоятельными. Они всегда должны быть абсолютными. Только это, настаивает Левинас, может быть подлинно этической позицией.

Исходя из такого понимания этики, Левинас жестко противопоставляет этику с одной стороны, и государство, политику, сферу общественных отношений — с другой. Левинас оказывается очень критичным по отношению ко всему, что лежит в сфере политики, ибо тут другие как раз становятся объектами. Их интересами манипулируют, уникальность и неповторимость каждого не идет в счет. Эту сферу Левинас называет сферой сказанного (Le Dit). В ней смолкает изначальное говорение. Язык, как и политика или социальная стратегия, подводит другого под определенную категорию, тематизирует.

Левинас, таким образом, заявил о праве этики критиковать общество и политику. Эта тема широко обсуждается в современной литературе[41].

Но все более — менее понятно, — хотя и бесконечно трудно, — пока передо мною один другой. Однако так почти никогда не бывает. Вокруг меня много других. Перед каждым из них у меня бесконечная обязанность. И вот тут сама *справедливость* заставляет рассчитывать мои ресурсы и нужды других,

---

[41] См., например: Lévinas et la Politique // Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Automne 2002. № 14. («Левинас и политика»: тематический выпуск философского журнала Страсбургского университета)

приравнивать одних к другим, обращать внимание на то, как одни другие ведут себя по отношению к другим другим (а среди них — и по отношению ко мне). Левинас говорит о том, что функцию необходимого распределения и упорядочения моих обязанностей выполняет государство, которое в нормальной ситуации (если это не тоталитарное государство, уничтожающее своих граждан и разъедающее нормальные отношения между людьми) становится регулятором отношений между мною и другими. Мы живем в сфере языка и сказанного, в которой распределены и ограничены мои обязанности по отношению к другим. Этого требует сама справедливость, но это нарушает этику. Таков парадокс учения Левинаса, на который обращает внимание Ж. Деррида[42].

Мы видим, как в учении Левинаса, придающем исключительное значение уникальному, этическому отношению к другому, сфера социального приобретает весьма своеобразный статус. Она является производной. Как сфера сказанного, она является сферой отчуждения. Сказанное каждым словом передает — и искажает, предает, — изначальное говорение, составляющее смысл человеческого существования. Причем искажение оказывается не только неизбежным, но и в каком-то смысле необходимым.

Такое понимание социального может вызывать много вопросов, с ним можно спорить.

В любом случае, мы видим, что сдвиги в понимании субъекта действительно способствуют появлению новых идей относительно природы социального.

---

[42] *Derrida J.* Adieu a Emmanuel Lévinas. P., 1997.

Е.В. КОСИЛОВА,
кандидат философских наук

УСТАНОВКА К ДРУГИМ В НОРМЕ И ПАТОЛОГИИ

В подавляющем большинстве случаев каждый из нас считает свое Я цельным и непрерывным.

Никто не сомневается, что на работе и дома он — один и тот же человек, хотя его поведение и даже его образ мыслей могут быть очень разными. Мы не сомневаемся, что вчера были те же мы, что и сегодня; что даже в детстве этот совсем не похожий на нас человек все-таки может быть признан нами. Несколько хуже со старостью. Те, кто отваживается заглядывать в период беспомощности, слабоумия, утраты памяти и духовного строя, период возвращения «детства», лишенного будущего — те, мне кажется, редко удерживаются от мысли: «Это буду не я» и «Лучше умереть до этого». Но доживая, опять не сомневаются, что их Я то же, что было всю жизнь.

При этом собственно духовная структура личности может сильно меняться. Человек может быть в молодости эгоистичным, а с возрастом помудреть; иногда характер человека меняется даже до неузнаваемости. Однако Я все равно остается неизменным. Это говорит нам о том, что трансцендентальное единство апперцепции от эмпирического субъекта не зависит. Фраза «Я сильно изменился, но я тот же самый» имеет самый прямой смысл, разве лишь значение двух слов «я» в этой фразе неуловимо разное. Изменилось эмпирическое содержание субъекта, его, если можно так выразиться, материальный субстрат. Неизменной осталась, говоря словами Аристотеля, форма: то, что делает этого человека именно этим человеком. И это — далеко не какой-то простой набор черт характера или элементов биографии. Это единство его Я, его субъектность, трансцендентальное единство апперцепции; очень загадочная вещь.

Проблему трансцендентального единства апперцепции Кант увязывает с проблемой единства внешнего мир. Соглас-

но этому подходу, мир представляется для нас единым, потому что любую мысль о нем мы соотносим с самими собой, любая мысль сопровождается у нас рефлексивным ощущением того, что эта мысль подумана именно нами, а мы едины. Мысли делаются взаимосвязанными из-за соотнесенности с их единым автором, а уже из-за их взаимосвязанности и предмет их (мир) предстает внутренне связным, единым. Насколько хороша такая схема для объяснения единства мира, я не берусь судить, но она точно открывает в нас самих исток нашей неизменности и единства.

Мы должны повторить еще и еще раз, что этот исток единства — Я — никак не отменяется постоянным изменением эмпирического состава нашего сознания. Сознание может быть похоже на поток, характер может меняться, глобальные установки в отношении мира тоже могут меняться. Но Я на протяжении жизни одно и то же (если некто не страдает особой болезнью «диссоциативное расстройство личности» (ДРЛ), о чем мы здесь говорить не будем).

Однако так обстоит дело в норме и у взрослых. Вернее говоря, Кант полагал, что так дело обстоит всегда, но он не интересовался вопросами онтогенеза субъектности и вопросами ее патологии. Теперь мы должны сказать: трансцендентальное единство апперцепции (ТЕА) — это элемент структуры субъектности, который существует не сам по себе. Это не неотъемлемое качество любого мыслящего существа. Он формируется и может распадаться.

Существует два состояния без единства[1]: состояние до единства и состояние после единства. Состояние после единства — это отказ от Я, о чем будет сказано ниже. Состояние до единства — это этап от младенчества, и далее в течение онтогенеза субъектности. Онтогенез субъектности по цифрам возраста определить можно по-разному. В нашей культуре, видимо, субъектность вполне складывается не раньше 25 лет, но в том, что касается единства Я, она складывается, кажется,

[1] Повторюсь, что не рассматриваю ДРЛ, хотя в принципе его можно назвать третьим состоянием. Кроме того, я не рассматриваю также еще много вариантов: измененные состояние при медитации, при приеме психоактивных веществ, искусственно вызванные измененные состояния сознания и т.п.

где-то в районе 5 лет. Не вызывает сомнений, что младенец не обладает единством Я. Очень ярко проанализировала это Мелани Кляйн в статье «Заметки о некоторых шизоидных механизмах»[2]. Не обладает младенец и пониманием единства мира. Мы не можем определить, что тут первично, это дано совместно. Конституирование[3] единства начинается постепенно, как процесс. Важнейший этап здесь — способность распознать мать как цельный объект (до этого младенец воспринимал отдельно грудь, отдельно лицо, отдельно голос и т.п.). Мелани Кляйн сосредоточена на этапах построения представлений о единстве внешних объектов, то есть мира. Но она указывает, что параллельно у ребенка создается понимание непрерывности его самого. Она даже предполагает, что у маленького ребенка после этого становятся возможны угрызения совести из-за присущих ему разрушительных фантазий. Чтобы стала возможна совесть, субъект должен уже иметь совершенно определенное единство себя. Мелани Кляйн связывала это и с шизофренической патологией. Эта ее мысль получила развитие позже, у Лэйнга.

Это было про появление единства Я, и мы видим, что оно появляется постепенно, а до этого, в течение онтогенеза субъектности, мы можем назвать Я расщепленным, а то и попросту отсутствующим. Это, кстати отдельный вопрос к определению Я: можно ли назвать «Я» такой вид знания о себе, который не соотносится с прошлым знанием, не имеет непрерывности? Существенным свойством рефлексии зрелого субъекта является ее непрерывность, то есть соотнесенность с

---

[2] См.: *Кляйн М.* Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Журнал практической психологии и психоанализа. № 4, 2000. htpp: // psyjournal.ru/j3p / pap. Id=20000401 (22 августа 2011 г.)

[3] Слово «конституирование» для не профессиональных философов (если только оно их не раздражает как узкоспециальный жаргон) скорее всего напоминает «конструирование». Это не совсем так. Гуссерль употребляет это слово в широком контексте работы сознания. В первом приближении его лучше всего заменять словами «понимание» (если речь идет о конституировании смысла), «узнавание» (о конституировании образа). Однако если речь идет о шизофреническом сознании, то это слово приобретает и значение «конструирование», «воображение».

прошлым. Я не только непременно знаю, что я — это я, но и непременно знаю, что я *всегда* была я, и что я *только что* была я — это важно для самоощущения себя как субъекта. Когда мы говорим о рефлексивном Я, можем ли мы сказать «Я расщеплено»? Это может оказаться оксюмороном, потому что то, что не непрерывно, просто не имеет права называться Я. Однако мы увидим, что это не совсем так.

Кантовское увязывание трансцендентального единства апперцепции с внешним миром можно повернуть другой стороной, или, лучше сказать, рассмотреть в другом аспекте. А именно, Я является функцией от совместного бытия с миром. Оно появляется как эта функция. Однако не от деятельности в мире, и тем более не, как у Канта, от познавательной деятельности. Можно предположить, что это Я вызывается к существованию социумом (так очень часто говорят в современной философии), но пока нам не нужно делать это предположение. Пока можно сказать так: Я — это функция от бытия-в-мире.

О том бытии-в-мире, которое порождает Я, нужно сказать: оно должно быть такое, которое принимает в расчет мир. Это должно быть бытие, обращенное к миру. Собственно, так бывает обычно у здоровых людей. Мы иногда даем человеку характеристику «адекватный», имея в виду, что его бытие хорошо согласовано с миром[4]. Адекватный субъект — это непременно такой, который находится в «эксцентричной позиции», другими словами, он реально видит свое место в мире и среди других людей. И, кроме того, адекватный — это обязательно непрерывный. Я не буду сейчас это специально обосновывать. Достаточно вообразить человека, который сегодня совершенно другой, чем был вчера, чтобы понять, что он не будет вести себя адекватно. Ведь мир вокруг не изменился. От адекватного человека мы не ожидаем изменений в его поведении, в его мнениях, в его характере, а если изменения есть, то мы ожидаем, что он сам в курсе этих изменений и дает им, опять же, адекватное объяснение. Ведь гармоничное и адекватное бы-

---

[4] Здесь нельзя отождествлять понятия «здоровый» и «адекватный». Но я не могу сейчас углубляться в разницу между ними. Те случаи, когда здоровый человек обоснованно ведет себя неадекватно, я не беру сейчас в расчет, хотя они возможны. Еще чаще бывает, что больные в некоторых обстоятельствах ведут себя совершенно адекватно.

тие в мире предполагает, что я гармонично и адекватно отношусь также и к тем частям меня, которые ушли в прошлое и стали для меня внешними, то есть миром — я принимаю их, только уже не как свои. Изменившиеся части субъекта вовсе не мешают субъекту оставаться тем же Я, как мы и говорили, когда говорили о разнице между Я и эмпирическим субъектом.

Словом, здоровый субъект непрерывен. И он обращен к миру. Возможно, есть основания говорить, что именно обращенность к миру требует от его Я непрерывности. А может быть, это не так. Мы наблюдаем эти две вещи одновременно у здоровых субъектов. В случае шизофрении мы наблюдаем противоположное: неадекватное бытие в мире и отсутствие непрерывности Я.

Адекватность

Давайте попытаемся еще немного разобраться с понятием «адекватный». Я сказала выше, что адекватным бытием в мире является такое бытие, которое развернуто к миру. Это бытие естественным образом развернуто к собственному будущему и прошлому. Оно должно быть развернуто как к миру предметов, так и к миру людей. Причем, оно должно иметь специфическую позицию достаточного отстраненного понимания: например, сюда включается обязательное умение поставить себя на место другого человека. Плеснер называет это «эксцентрическая позиция». То есть, с одной стороны требуется некая встроенность в мир, открытость миру. С другой стороны, чтобы адекватно отнестись к миру, от него нужно и несколько отстраниться.

Кроме того, у субъекта может быть (а может не быть) трансцендентное отношение. Под трансцендентным отношением я понимаю целый ряд духовных вещей: религиозное отношение, а также, например, настроенность на некую жизненную задачу. Сюда входит и размышление над философскими проблемами, и решение научных задач. Думаю, что к трансцендентному отношению можно отнести, скажем, и благотворительность. Я упоминаю трансцендентное отношение потому, что оно само по себе достаточно часто может быть неадекватно. Например, адекватно верить в Бога, но неадекватно быть харизматическим сектантом. Отличить адекватное трансцендентное отно-

шение от неадекватного трудно, и эту задачу я сейчас решать не буду. В религиозной области этому посвящены буквально горы духовной литературы. Среди тех, кто занят благотворительностью, тоже попадаются как те, кто приносит массу пользы, так и те, кто своей благотворительностью больше мешает, чем помогает. И опять достаточно трудно назвать четкий критерий, как отличить одних и других, кроме как по степени полезности для их собственной души. Хотя, пожалуй, адекватные благотворители заметно больше открыты миру, то есть соответствуют самому первому определению адекватности. Да и адекватные верующие тоже открыты значительно больше, чем сектанты. Однако скажем, для того, чтобы различить адекватных и неадекватных философов, а также ученых, этот критерий уже не годится. Тут нужно исследовать их труды: адекватны ли у них задачи, адекватны ли у них методы, адекватно ли они используют имеющуюся литературу... И все время поиск критерия адекватности приводит к кругу, снова и снова требуется что-то опять адекватное. Это говорит о том, что мы распознаем адекватность как какую-то базовую характеристику.

Что обязательно следует учесть насчет трансцендентного отношения, так это то, что если оно адекватно, то оно чрезвычайно способствует исправлению всей остальной жизни. Она также делается адекватной, даже если изначально с этим были проблемы. В основном я пишу это, опираясь на эмпирические наблюдения.

Однако больше всего в нашем контексте нас интересует не трансцендентное, а социальное отношение субъекта. Здесь нам обязательно нужно разобраться, каково адекватное социальное отношение и в чем проявляется неадекватность. Выше я уже сказала, что адекватное бытие открыто к миру, но из отстраненной, «эксцентрической» позиции. Не следует считать обе эти вещи само собой разумеющимися. По Плеснеру, эксцентричность позиции присуща человеческому бытию вообще. Пиаже открыл, что в детстве ребенок эгоцентричен, но у него происходит онтогенез субъектности, который заканчивается приобретением эксцентризма, причем Пиаже верил, что это происходит к 5-7 годам, но уж к 12 — непременно. Оба они проявили себя большими оптимистами. На практике сплошь и рядом встречаются вполне вроде бы разумные люди, которые и к 50-ти годам продолжают оставаться эгоцентричными.

Это проявляется в том, что они не знают, не желают знать, не приемлют и не желают принимать устройство мира, в котором живут. Пример из жизни. Профессор выражает недовольство бюрократической волокитой, причем, сплошь и рядом приходится видеть, как он выражает это недовольство, адресуясь к какой-нибудь секретарше («Я работаю, мне некогда, почему я должен ждать подписи вашего начальника»)! Праведный гнев, который он испытывает в этот момент, так затуманивает ему голову, что он оказывается не в состоянии проделать даже один вроде бы простой мыслительный шаг: секретарша никак не может быть автором бюрократических правил. На этом примере мы видим: эксцентрическая позиция требует больших усилий мысли, на которые профессора не всегда оказываются способны. Теперь нас не будет удивлять, что при определенном отсутствии бытийных сил субъект отказывается от эксцентрической позиции.

Открытость миру и эксцентричность позиции — вещи связанные, но не абсолютно. Ребенок открыт миру и эгоцентричен. Это может быть характерно и для определенных видов неадекватности у взрослых. Может быть и наоборот — человек сильно закрыт от мира, хотя не теряет эксцентрической позиции. В закрытости она ему вообще-то не нужна, но никто не может быть закрыт от мира абсолютно. В какой-то контакт человек вынужден вступать. Если, скажем, это очень глубокий интраверт или убежденный мизантроп, то он вступает в контакт редко. Но при этом его позиция может быть эксцентрической. Тогда он приложит усилия, чтобы узнать и понять устройство того мира, в контакт с которым он собирается вступать.

Понятно, что если бытие субъекта теряет открытость к миру, закрывается, то вопрос об адекватности решить становится довольно трудно. Я сказала выше, что открытость и развернутость к миру — это признак адекватности. Однако было бы ошибкой, и даже ужасной ошибкой, сказать, что закрытость, повернутость внутрь себя — это признак неадекватности[5].

---

[5] Мы видим здесь некоторое логическое несообразие: для адекватности обязательно нужна развернутость, но отсутствие развернутости не обязательно означает неадекватность. Чтобы этого логического несообразия не было, приходится говорить, что имеется область яв-

Есть люди, которые совершенно не считают своим долгом быть развернутыми к миру. Например, они могут быть глубоко погружены в собственное трансцендентное отношение (допустим, посвящают почти все время решению какой-нибудь математической задачи). Человек может быть погружен в мечты. Влюбленные могут быть погружены в свой социум из двух субъектов. Глубокий интраверт, который по долгу службы вынужден хотя бы немного общаться с людьми, все остальное время будет просто отдыхать, и это с его стороны будет совершенно адекватно.

Однако мы чувствуем, что где-то тут есть что-то вроде границы, через которую довольно легко переступить. Человек, решающий математическую задачу, вдруг перестает ходить на работу и даже мыться. Человек, погруженный в мечты, не встает с дивана. Влюбленные рассматривают весь мир как врагов и не верят никому. Глубокий интраверт вообще теряет возможность общаться с людьми и перестает работать. И мы больше не считаем такое поведение адекватным.

Правда, между неадекватным *поведением* и неадекватным *отношением* тоже есть большая разница. В самой системе социальной оценки заложена изначальная неадекватность. Социум всегда требует от индивида большей социальности. «Если ты меня уважаешь, то ты выпьешь со мной, несмотря на больную печень» — вот несколько утрированная форма того требования, которое социум предъявляет к индивиду. Это требование может различаться в разных обществах, но суть остается. Поэтому мы нередко ощущаем себя в некотором долгу перед социумом (или ощущаем себя жертвами его влияния).

Что касается адекватности не поведения, а отношения, то его нельзя оценить со стороны; речь идет скорее о степени возможности оценки. Отношение к миру — это такое отношение, которое разворачивается между субъектом и миром. Люди иногда любят рассказывать о своих принципах и мировоззрениях, поэтому можно сделать кое-какие выводы об их отношениях с миром. Иногда на человека, имеющего адекват-

---

ной адекватности, и там мы видим обязательную развернутость, имеется область явной неадекватности (мы видим там много вариантов) и имеется область, в которой суждение об адекватности вынести нельзя.

ное отношение к миру, обращаешь внимание как на святого или просветленного. Что касается адекватного отношения к социуму, то оно ощущается более непосредственно. Я не буду сейчас пытаться определить, в чем оно заключается. Мы будем постоянно сталкиваться с этим дальше, и в конце концов должна сложиться картина адекватного отношения субъекта к социуму. Мы не должны забывать только то, что было сказано в начале: это отношение должно быть одновременно и раскрытым, и отстраненным.

Шизофренический аутизм. Утрата цельности Я

Шизофренический аутизм — это вид отношения к миру и к Другим. Точнее сказать, это отношение к Другим и миру, насколько мы можем судить, социальное отношение здесь первично. При шизофреническом отношении бытие теряет и раскрытость, и отстраненность, оно становится закрытым и эгоцентрическим. Выше я специально указывала (хотя и на далеком от шизофрении примере, на примере здорового, но невоспитанного и неумного человека), что эксцентрическая позиция, то есть необходимая отстраненность в раскрытости, требует немалых сил, этического потенциала и, если так можно выразиться, экзистенциального мастерства. Она требует внимания к тому, как устроен мир вокруг. В особенности не очевидно, как устроена социальная сфера. Какие тонкие нюансы следует учитывать в многочисленных вариантах парных и групповых отношений с Другими? Некоторым здоровым людям трудно понять, в чем тут сложность, но это значит только то, что социальный механизм у них работает безупречно, и они не замечают его работы. Однако по моему опыту, людей, которые если и не испытывают социальные трудности, то, по крайней мере, замечают работу социального механизма, становится все больше. Это вряд ли удивит нас, учитывая изменчивость и все возрастающую сложность нашей культуры.

При первичном, детском аутизме отсутствует theory of mind, то есть способность решать задачи на то, что думают другие люди[6]. Разумеется, в тяжелом виде это глубокое наруше-

[6] См.: *Анне Ф.* Введение в психологическую теорию аутизма. М., 2006.

ние. Оно может привести даже к тому, что субъект не будет обладать способностью отличать живых людей от неживых предметов. Аутизм при шизофрении по сравнении с детским аутизмом существенно менее глубокий. Прежде всего, потому, что первоначальная theory of mind формируется в детстве, а заболевание шизофренией начинается обычно в 15-20 лет, когда не только социальная структура субъектности, но даже человеческая личность во многом уже сложились. Вторичная потеря theory of mind никогда не бывает полной, доходящей до степени неразличения живого и неживого. Однако в виде потери эксцентрической субъектной позиции она имеет место. Грубо говоря, субъекту становится не интересно, как устроена реальность. Социальной реальности это касается в большей мере, предметной реальности — в меньшей. Иногда даже можно сказать, что это совсем не касается предметной реальности и касается исключительно реальности социальной. Субъект погружается в свой мир.

Что такое «свой мир»? Несколько яснее это станет позже. В качестве рабочего определения можно считать, что это мир фантазии.

Причина шизофренического аутизма двоякая. Во-первых, центральное шизофреническое нарушение — потеря воли, и закрытие субъекта от мира происходит просто потому, что на действие в мире у него нет необходимых волевых сил. Это явление типично, видимо, для шизоидного типа личности и для легких степеней процесса при простой форме шизофрении. Мы можем сказать поэтому, что снижение отношения к Другим здесь носит энергетический и количественный характер, это снижение, а не искажение.

Искажения тоже имеют место, но как вторичная реакция на снижение. Здесь вступают в силу усложненные психологические отношения между Я и Другими, характерные для нашей культуры. Например, в паре двух влюбленных снижение влюбленности со стороны одного их них приводит не к тому, что они начинают реже видеться (количественное изменение причины приводит к количественному изменению результата), а к трагическому изменению самого характера отношений: ревности, ссорам, появлению ненависти (количественное изменение причины приводит к качественному изменению результата). Все это чрезвычайно сложно, и в этих вопросах

приходится только полагаться на всеобщую интуицию и мудрое знание того, как все это устроено в жизни. А поскольку мудрого знания никогда не хватает, и даже его попросту совсем нет, приходится видеть дисгармонию и хаос в социальных отношениях. Думаю, я вряд ли ошибусь, если скажу, что подавляющее большинство совершенно нормальных людей практически не имеют представления, в каких именно социально-психологических отношениях и с кем они находятся[7].

Снижение социальности при шизофрении (а оно может быть тотально, вплоть до разговора с самим собой в присутствии других), конечно, может вызывать такие же вторичные социальные искажения. Например, нейтральной «количественной» реакцией на человека, который разговаривает с собой, было бы не разговаривать с ним, так как он, вероятно, не услышит. Качественные искажения, которые здесь возникают, могут выражаться, например, в том, что его начинают бояться. Впрочем, нужно заметить, что со стороны социума к явно больному субъекту включается некий «термостатический» режим, сглаживающий любые проявления его бытия. Это не обязательно помещение его в больницу. Социум просто не рассматривает больного субъекта как осмысленный источник информации, отсюда «на него не обижаются», «его не принимают всерьез».

Вторая причина шизофренического аутизма: при шизофрении каким-то образом нарушается стабильность состояния сознания. Проблема измененных состояний сознания слишком сложна, чтобы здесь ее как следует проанализировать. Мы должны сказать только то, что для нормального сознания характерен некий фон, главным признаком которого является его постоянство. Этот фон не рефлексивен, это не то, что выше было названо постоянным Я или трансцендентальным един-

---

[7] Возможно, это кажется слишком сильным утверждением. Приведу пример. Человек, знающий, что находится в браке, может не осознавать, какие именно отношения связывают его с супругом (еще более конкретный пример: женщина может искренне полагать, что она вышла замуж, потому что мужчина ей нравился, хотя на практике гораздо более сильным фактором желания выйти замуж было желание социального статуса, так как женщинам свойственно рассматривать невыход замуж как социальную неудачу).

ством апперцепции. Фон присущ нашему сознанию, однако он непосредственно проецируется на сам мир. Здесь крайне интересно рассмотреть обе стороны этого фона. Откуда он берется? Постоянство фона отражает постоянство, если можно так выразиться, всего нашего устройства: состояния мозга, состояния познавательной системы, состояния организма, состояния бытия. Никто не отдает себе отчета в том, что у него есть какой-то фон сознания, и в том, что этот фон постоянен. Мы замечаем что-либо в тот момент, когда это постоянство исчезает.

По степени реакции люди делятся на людей с устойчивой нервной системой, с неустойчивой нервной системой и на средний тип. Люди с устойчивой нервной системой практически никогда не испытывали изменения фона сознания. Это могло бы произойти с ними, только если бы они подверглись воздействию сильных химических веществ. Люди со среднеустойчивой психикой испытывают изменения состояния сознания в разных, но довольно редких ситуациях: при воздействии веществ[8], при депривации сна, при резких изменениях в жизни и т.п. Наконец, люди с неустойчивой психикой испытывают нарушения постоянства фона сознания часто и спонтанно. Это не обязательно означает, что они психически больны. Фон сознания может так же спонтанно возвращаться к своему обычному значению.

В гносеологическом смысле, в наличии постоянного фона сознания коренится наше ощущение постоянства самого мира. Мир далеко не постоянен: во-первых, в нем все время происходят изменения, которые мы предвидим, во-вторых, периодически — и далеко не редко — происходят такие изменения, которые мы не предвидим. Тем не менее где-то в глубине души мы подразумеваем, что «в чем-то главном» мир остается постоянен. Думаю, что это «постоянство в главном» — проекция нашего самоощущения, то есть постоянного фона сознания. Как только фон сознания изменяется, всякое постоянство мира, в главном и не в главном, сразу исчезает.

---

[8] Обычно, конечно, это наркотики. Но не обязательно. Некоторые лекарства могут действовать совершенно неожиданно. Например, я однажды испытала сильное изменение состояния сознания после приема церукала, который считается лекарством от гастрита!

В контексте аутизма нам крайне важно заметить: если состояние сознания изменилось, это изменение проецируется на внешний мир. Сам мир кажется меняющимся. Время делается будто незнакомым, текущим из какого-то нового начала; бытие — чужим. Все ощущается как непредсказуемое. Человек в таком состоянии напоминает корабль, сильно качающийся на волнах. Естественно, этот корабль будет озабочен только своим собственным состоянием. Даже то, что мир меняется, будет тут лишь второстепенной добавкой к главному переживанию: изменению фона сознания. Все делается настолько неустойчивым, что человеку, грубо говоря, становится совершенно не до того, чтобы осуществлять раскрытое, да еще эксцентрическое бытие в мире. Он поглощен только тем, что происходит с ним. Ничего удивительного, что со стороны это выглядит как аутизм.

Назвав две причины для аутизма при шизофрении, снижение воли и неустойчивость фона сознания, я хотела бы решить, нет ли между ними связи, не одна ли это причина. На психологическом уровне они кажутся в чем-то сходными. Может быть, тут говорит житейский опыт, в котором они часто встречались вместе. (А не является ли устойчивый фон сознания результатом самовоздействия сильной воли?). Пока я не могу с уверенностью дать ответ на этот вопрос.

Какова связь между шизофреническим аутизмом и утратой цельности субъектного Я? Выше в первом пункте я писала: «Я является функцией от совместного бытия с миром». Однако тогда мы еще не видели тех аспектов их связи, которые вытекают из природы аутизма.

Первую причину аутизма мы назвали: это снижение воли, снижение энергии. Аналогично, снижение воли вызывает и утрату цельности Я, поскольку для поддержания этой цельности нужна энергия. Мы видели, что единое Я — это далеко не самоочевидная структура субъектности, оно появляется в процессе онтогенеза и затем поддерживается. У здоровых людей хватает сил его поддерживать, и они даже не замечают, что у них уходят на это какие-то силы. И снова, как и в случае с измененными состояниями сознания, работу какого-то механизма мы замечаем тогда, когда он перестает работать. Именно когда пропадают силы, становится ясно, насколько они были необходимы.

Однако дезинтеграция Я, которую можно объяснить снижением энергии и воли, представляется не слишком глубокой. Скорее, она будет проявляться в отсутствии рефлексивного единства, вообще в отсутствии рефлексии (ибо для последней определенно нужны силы). Серьезную дезинтеграцию Я описывает Блейлер, причем именно в работе, посвященной аутизму, и она проявляется в том, что больной субъект не соотносит свое реальное положение и свои фантазии, не делает различий между реальностью, одной фантазией, другой фантазией — все у него происходит как будто без отнесения к настоящей глубине его души. Однако эта «настоящая глубина», как кажется по описанию Блейлера, все-таки где-то есть; она представляется единым Я, только очень глубоко спрятанным. Этот больной представляется субъектом привычного нам вида.

Более серьезная общая причина дезинтеграции Я и аутизма — изменения фона сознания. Когда меняется фон, становится и не до отношения с миром, что ведет к аутизму, и не до постоянства Я, что ведет к его дезинтеграции. Постоянство Я — вещь глубокая, но не настолько, как фон сознания. И «качание» фона заставляет отказаться от этой цельности. Возможно, с каждым изменением конституируется новое единство Я, которое разрушается после следующего «качания». Здесь совсем не имеется в виду конституирование каждый раз новой эмпирической субъектности, хотя и это тоже имеет место. Заново конституируется именно единство Я, трансцендентальное единство апперцепции. Возможно, изменения фона происходят медленно, и новое единство Я не столько заново конституируется, сколько как бы пересматривается. Постепенно, если шизофренический процесс прогрессирует и приближается дефект, единство перестает конституироваться вообще. Что такое субъект без трансцендентального единства апперцепции? Я вряд ли ошибусь, если скажу, что мы не можем представить себе этого. Однако, не исключено, что глубокий психологический рассказ с примерами — как это было в книгах Лэйнга — сделает для нас это понятным. Это не находится в области принципиально непонимаемого.

Наконец, третьей причиной распадения цельности Я является снижение или полный отказ от взаимодействия с миром, то есть, собственно, аутизм. Здесь мы имеем дело с неким вторичным конституированием единства Я.

Что такое вторичное конституирование единства Я, или, другими словами, вторичное конституирование ТЕА — об этом нужно рассуждать больше, чем возможно в рамках данной статьи. Я повторяла, что единство Я — глубинное, первичное переживание. Оно основано на постоянстве фона сознания, которое, в свою очередь, отражает тот факт, что наш жизненный аппарат находится в одной и той же готовности каждый момент — готовности осуществлять познавательные и иные действия. Ни в коем случае нельзя утверждать, что единство Я является вторичным производным от каких-то иных факторов (социальных, культурных и т.п.) (а такие утверждения доводилось видеть).

Под вторичным конституированием Я, которое происходит в состоянии открытости миру и пропадает в состоянии аутизма, я здесь подразумеваю что-то вроде подпитки Я, его поддержки. ТЕА у нас есть практически всегда, и оно является нашим достоянием, но нельзя не видеть, что при этом социум также активно поддерживает наше единство. Социум — это опасная и имеющая большую власть сфера, к которой необходимо относиться с большой долей отстранения. Тем не менее, социум необходим для адекватного бытия, и подпитка, которой он нас снабжает, большинству из нас также необходима. Эта подпитка происходит при помощи чисто психологических механизмов. Окружающие узнают нас в лицо и по имени. Нам напоминают наше прошлое. Мы видим среди людей тех, которые нам не безразличны, и они напоминают нам о состояниях нашей души. Можно даже сказать, что в каком-то смысле социум именно создает нам наше единство — это и будет вторичное конституирование Я. Отсутствие этой подпитки при аутизме является, вероятно, весьма важной причиной распадения цельности Я.

Конституирование Других

Все, что мы понимаем, конституируется нами. Оно конституируется в качестве имеющегося в наличности, в качестве имеющего смысл, в качестве того, что мы узнаем, понимаем, схватываем. Соответственно, настолько, насколько мы понимаем, что Другой есть Другой, Другие конституируются нами. Однако это происходит совершенно особым образом.

Тот факт, что бытие субъекта определенным образом вторично по отношению к бытию Других — а это неоспоримый факт его онтогенеза — не может не сказываться во всех актах конституирования в течение всей жизни субъекта. Даже если сам он не ощущает ничего подобного, а это будет в том случае, если он ощущает свое бытие как достаточное, самодостаточное, устойчивое, онтологически уверенное — даже тогда собственная изначальная вторичность по отношению к Другим дана ему бессознательно.

Субъект конституирует Других как со-творцов сферы интерсубъективности. Но не он первый творец ее, а они. Когда-то Другие — не те, конечно, которые сейчас перед субъектом, а другие Другие, но все-таки Другие — научили его быть сотворцом этой сферы. Поэтому каким бы автономным субъект ни был, он всегда остается *тем, кого научили быть со-творцом.*

Кратко говоря, Другие конституируются не как те, кто подобен нам, а как те, кому мы подобны.

И даже иногда намеренно стараемся быть подобными.

Очень существенно, что конституирование Других происходит в двух модусах: реальных Других и фантазийных Других.

Конституирование реального Другого означает просто, что я вижу, что передо мной человек, и, если мы знакомы, узнаю его. Затем разворачивается целый комплекс событий, отчасти психологических, отчасти онтологических. Тотчас возникает суггестивное отношение [см. ниже в пункте о суггестии], для которого характерно, что психический контакт с Другим превышает контакт субъекта с самим собой. В общем случае суггестия может и остаться, и исчезнуть, и измениться, чаще всего она быстро сильно уменьшается. Если люди не расходятся сразу же, отношения между ними непременно разворачиваются в виде диалога. Диалог может быть закрытым или открытым (в смысле Бергсона). Закрытым можно назвать диалог, который разворачивается по внешним правилам. Такой диалог либо не преобразует людей, либо преобразует их не сильно. Открытый диалог преобразует вступающие стороны. Правила его могут быть заданы отчасти, доминирует спонтанность. В общем случае спонтанность может даже вступать в противоречие с заданными правилами. Например, таковы диалоги учителя и ученика. Если они начинают протекать по открытому типу (а это бывает, когда ученик хорошо разбира-

ется в материале учителя и высказывает нетривиальные суждения, интересные учителю), они могут вступать в очень болезненное противоречие с внешне заданными рамками (например, если дело происходит на экзамене, где учитель обязан поставить оценку, и по каким-то причинам эта оценка не может быть максимальной. Поставить невысокую оценку в зачетку человеку, с которым ты только что всерьез обсуждал нетривиальный и важный вопрос — это, я свидетельствую как преподаватель, отвратительнейшее переживание!). В данном случае это проблема того, что отношения между субъектами регламентируются внешне заданными рамками, и, более того, не всегда субъекты равноправны. Каким бы демократическим ни было общество, такое, например, отношение как «учитель — ученик» никогда не может быть равноправным по существу, и делать вид, что это не так, глупо. Аналогично обстоит дело с отношением «родитель — ребенок». Обычно причины травматичности в данном случае иные, но у нас сейчас нет возможности их обсуждать.

Вообще, о факторах и условиях, входящих в процесс конституирования реальных Других, можно сказать очень много. Эта тема еще ждет своей разработки.

Второй вид конституирования Других — воображаемые диалоги с внутренними собеседниками. Это будет нам важно и дальше, когда речь пойдет о шизофрении. Но надо сразу подчеркнуть: сами по себе внутренние диалоги с воображаемыми собеседниками — совершенно нормальное явление.

Откуда берутся внутренние собеседники? Здесь, по-видимому, имеют место два случая. Во-первых, я могу мысленно говорить с тем, с кем говорила и в реальности. Вряд ли я ошибусь, если предположу, что самый частый внутренний собеседник — это человек, которого любят. Однако это не обязательно. Я могу мысленно говорить со своими студентами, с коллегами, продолжать какой-то спор и т.п. Самые реалистические из таких внутренних диалогов напоминают письма, только не написанные и не отправленные. Внутреннего собеседника тогда стараешься воображать максимально близко к оригиналу, чтобы «услышать» те возражения, которые были бы сказаны и в реальности. Адекватность такого диалога может доходить до такой степени, что я просто постараюсь при встрече с человеком сказать ему то, о чем говорила мысленно. По существу

этот мысленный диалог ничем не отличается от реального. Поппер вообще считал, что внутренний мир существует специально для моделирования ситуаций, возможных в реальности. (Поппер был, наверное, очень психически нормальный человек.)

Второй случай, насколько я понимаю — это мысленное обращение вообще не к каким-то реальным людям, а к тому, что я в «Философии возраста» называла «интенциональной средой». Я хочу сохранить здесь это понятие, поэтому вкратце напишу о нем.

Интенциональная среда

Слово «интенциональный» в данном случае означает и «имеющий сознание», и «имеющий направленный (на меня) взгляд». Таким образом, интенциональная среда — это разумная среда, чей взгляд направлен на меня. Понятно, что в общем случае это бессмыслица: среда не разумна и не смотрит на меня. Даже если рассматривать в качестве среды интерсубъективность, социум, культуру и т.п., эта среда может быть названа по-своему разумной, но в ней есть многие Я, и мое Я ничем не выделено. С чего ей на меня смотреть? Так это представляется на первый взгляд.

Интенциональная среда — единственный Другой и единственный собеседник субъекта, в случае, когда субъект абсолютно эгоцентричен. За исключением патологических случаев, абсолютно эгоцентричным субъектом может быть только младенец. И действительно, обычно среда, окружающая младенца, интенциональна: это мать. Мать старается как можно реже выпускать из вида своего младенца, так что младенец совершенно справедливо чувствует себя постоянным предметом интенциональности своей среды. Мелани Кляйн в своем анализе младенческой субъектности очень проникновенно пишет, что младенец не различает между матерью и своей фантазией, между внутренними ощущениями и ощущениями от внешних объектов, между своими мыслями и физическими объектами, вообще между собой и миром. Впрочем, сама идея принадлежит еще Фрейду. Итак, младенец — это эгоцентрический субъект, чьей средой является мать, и эта среда интенциональна.

Абсолютно эгоцентричный субъект не может построить в себе образ никакого Другого, поскольку это приведет к искажению строго «округлой» эгоцентричной структуры. Только его Я возможно. Оно находится в центре. Поскольку ему не с чем соотнести поступающую информацию относительно особенностей живых и неживых, интенциональных и безжизненных объектов, все объекты для него одинаковы, точнее говоря, его среда гомогенна, она не делится на объекты[9]. У него не может быть даже опыта взаимодействия со средой, который организован в виде памяти. Имеется в виду бергсоновская память-воспоминание, та память, к которой можно произвольно обратиться. Опыт эгоцентрического субъекта может существовать только в виде перестройки нервных сетей, встроенных рефлексов, бессознательных ассоциаций, то есть не отдельно от самого него.

Поскольку к своей памяти может обращаться даже маленький ребенок, мы можем сделать вывод, что человеческое существо очень быстро перестает быть эгоцентрическим субъектом. Даже мимолетное обращение к памяти, как это убедительно показывает Бергсон, является выходом за пределы сиюминутного существования эгоцентрического субъекта, актом духа. Так начинается второй, противоположный Я, полюс субъектности. Мы можем назвать его полюсом не-Я. Однако он — такой же центр субъектности, как первый полюс, теперь у субъектности два центра. Она теряет «округлую» форму, делается, как говорит, Плеснер, эксцентрической. Субъект обретает возможность отделяться от самого себя, обращаясь к не-Я внутри своего Я. Начало второму центру, как уже сказано, кладет просто память. Однако затем этот полюс обретает возможность некоторым образом «жить по собственным законам», оставаясь «внутри» субъекта. Он делает возможным отстраненное от субъекта мышление. Я полагаю также, что весьма существенную роль в автономии второго полюса

[9] Надо предупредить здесь возможное возражение, что даже очень маленькие, практически новорожденные младенцы опознают лица и отличают живые объекты от неживых. Однако я полагаю, что это встроенный в их мозг рефлекс, так как человек рождается не совсем без рефлексов. Они следят за живыми лицами не как субъекты. Это, так сказать, действие не их, а их глаз.

играют Другие, они как бы настраивают субъекта делаться все более эксцентрическим. Но сейчас это не существенно. Нам важно лишь, что эксцентрический субъект имеет внутри себя как бы представительство не-Я.

Что касается интенциональности среды, то с появлением второго полюса обретается возможность посмотреть на себя со стороны. Человек все лучше понимает, как устроен мир и каково его реальное место в нем. Он больше не может всерьез считать свою среду интенциональной, смотрящей на него. Мелани Кляйн писала об этом как о переходе к депрессивной позиции. В ее схеме этот переход совершается рано, ориентировочно до года, хотя, насколько я понимаю, экзистенциальный рост субъектности может происходить с весьма различной скоростью, то есть мы можем говорить о сроках, условно говоря, от шести месяцев до шести лет. К тому же эти сроки в большой степени размыты, то есть экзистенциальное созревание может начаться в шесть месяцев и завершиться к шести годам. Именно в пять-шесть лет пропадает и тот детский эгоцентризм, о котором писал Пиаже. Поэтому уже в дошкольном возрасте ни о какой интенциональной среде вроде бы уже не может идти речи.

Однако в глубине души, я полагаю, остается это ощущение разумной среды, смотрящей на меня, и, видимо, оно остается как воспоминание из младенчества. Я полагаю, довольно часто людям кажется, что они видны какому-то взгляду, причем видны не их тела, а их мысли, то, что «Бог читает в сердцах». В тяжелом случае это выливается в синдром автоматизма (Кандинского-Клерамбо), который нередко бывает при шизофрении, но если я хоть что-то понимаю, само по себе это переживание совершенно нормальное. Любой верующий спокойно принимает идею, что Бог знает о его мыслях. Мы не видим в этом ничего особенного, хотя мы и в курсе, что в жизни этого нет. Этот интериоризованный взгляд Других на самом деле всегда глубоко в нас.

Таким образом, у конституирования воображаемых Других имеется как бы двойной источник. Во-первых, это воспоминания о реальных Других, во-вторых, это сохраненное в глубине души ощущение интенциональной среды. Оба эти вида воображаемых Других могут быть адресатами мысли, и, видимо, нередко в смешанном виде. То есть воображаемый Другой кон-

ституируется как некий образ вокруг кого-то более-менее реального, но при этом имеется и большая доля нерасчлененной, гомогенной интенциональной среды. Понятно, что такой собеседник будет по большей части довольно неустойчивым и, скорее всего, не сообщит ничего полезного (в отличие от воображаемых Других, которые являются яркими образами конкретных людей — с ними можно мысленно спорить и иметь продуктивный результат). Но потребность с кем-то говорить у человека велика. Если внимательно присмотреться к людям, находящимся в одиночестве, то, насколько я понимаю, можно ясно увидеть, что немалая их часть с кем-то мысленно, а то и вслух, разговаривает, и при этом это вполне здоровые люди. Как только они выходят из одиночества, они сразу начинают вести себя совершенно адекватно. Наличный социум, как видим, тормозит внутреннее активное конституирование интенциональной среды, а также и вообще воображаемых Других.

Этим больные шизофренией отличаются от здоровых: из своего одиночества они не выходят никогда.

Шизопараноидное конституирование Других

Шизофрения в виде своей простой формы и паранойя в виде, например, хронического бредового расстройства — это болезни совершенно разные. При простой шизофрении, особенно если она течет злокачественно, наступает здоровыми людьми. Они даже нередко убеждают в своем бреде своих близких, так что паранойя охватывает целую семью, это в определенном смысле суггесторы. Больной простой шизофренией никогда не заражает своим дефектом окружающих, наоборот, Бейтсон указывал, что он как бы принимает на себя некую повинность внутри семьи, тем самым освобождая от нее остальных. Если параноик по сути суггестор, то шизофреник по сути — жертва суггестии (Г. Бейтсон).

Почему же мы можем говорить о шизопараноидном конституировании Других?

Понятие шизопараноидной позиции ввела Мелани Кляйн в той же работе, о которой я говорила выше. Согласно ее схеме, такова изначальная психическая (субъектная) структура младенца. Мы видели, что для этой структуры характерен пол-

ный эгоцентризм и конституирование интенциональной среды. Кляйн не случайно, конечно, назвала нормальное состояние младенца термином, составленным из названий двух болезней. По ее мысли, при этих болезнях взрослый субъект как бы возвращается к младенческой субъектной структуре.

И я должна сказать, что при всей фантастичности отдельных мест у Мелани Кляйн, эта ее мысль не имеет себе равных по убедительности в отношении психологических механизмов шизофрении и паранойи. Только надо иметь в виду, что полного возвращения на младенческий уровень, конечно, не происходит.

Давайте подробнее рассмотрим, как происходит конституирование Других на шизопараноидной позиции — будь то у младенца или у гипотетического существа, чья субъектность имеет эгоцентрическую форму. Я уже писала об интенциональной среде. У больного шизофренией, естественно, также есть то же интериоризированное ощущение интенциональной среды, которое есть и у здоровых и которое так часто активизируется в одиночестве. Надо учесть также, что шизофреник находится в ограде аутизма, о котором говорилось выше, включая сюда и снижение энергетического потенциала (и вытекающее отсюда стремление уклониться от суггестии), и неустойчивость фона сознания, отвлекающую от внешних событий, и вторичный аутизм, который вытекает из отсутствия социальной «подпитки» Я. Больной шизофренией в одиночестве всегда, и понятно, что у него всегда активно конституирование интенциональной среды. Однако присутствуют и более конкретные Другие.

Кляйн пишет, что у младенца происходит фантазирование «хорошей и плохой груди». Грудь — это самый эмоционально насыщенный Другой в его жизни (напомню, что новорожденный младенец не воспринимает мать целиком). В то же время младенец в основном имеет дело с собственными ощущениями. Главные из этих ощущений: сытость и голод. В ситуации младенца сытость — это не то же, что у взрослого; это — сама удовлетворенная жажда бытия! А голод, соответственно, фрустрированная бытийная жажда. Меньшую роль играют мокрые пеленки, тем более в век памперсов, но и они важны. Насколько я понимаю, важно также переживание холода и тепла. И всевозможные телесные боли, коих много всегда, у всех субъектов, в том числе у тех, что лежат в колыбели.

Как происходит понимание происходящего, конституирование смысла у эгоцентрического субъекта?

Чтобы не употреблять довольно сложный психоаналитический термин «проекция», я буду рассуждать при помощи термина «причина». Правда, речь пойдет не о кантианском понимании причины как категории рассудка, потому что у Канта рассудок причинно связывает между собой два внешние явления, оба которые получены по каналам чувственности. Я же имею в виду причину как способ соотнесения субъективных ощущений и внешних фактов мира (явлений и вещей в себе). Да и нельзя говорить о кантианском рассудке у новорожденного младенца. И все же такое понимание причины в какой-то степени кантианское: дело в том, что оно явным и абсолютным образом априорно.

Мы не мыслим в терминах причин и следствий, когда соотносим наши ощущения и внешние факты мира. Рассмотрим утверждение «я ощущаю при помощи зрения, что передо мной стоит монитор, следовательно, то, что передо мной на самом деле стоит монитор — это факт мира». Причиной моего ощущения является нечто внешнее, нечто в мире. В рамках естественной установки, как это называет Гуссерль, мы не мыслим таким образом. Для нас собственное ощущение и факт мира — это один и тот же факт, мы всецело проецируем его во внешний мир, поскольку мы не можем осознавать факт мира и ощущение раздельно. Это две разные веши, но нам дана только одна и мыслим мы только одну. Нам дано только наше ощущение. А мыслим мы только внешний факт. Первый шаг философской рефлексии состоит именно в том, чтобы разделить эти две вещи и попытаться помыслить их как разные: мне дано ощущение монитора, а в мире есть монитор. Совпадает ли мое ощущение с внешним фактом? Правда ли, что монитор есть, а может быть, это мне снится? Таков ли монитор во внешнем мире, каким он мне кажется? Когда я отвернусь от монитора, он исчезнет или останется? — На все эти вопросы ответов нет. Кант считал, что между вещью в себе и явлением может быть очень мало общего. Впрочем, практика говорит, что лучше думать, что ощущения в целом не обманывают. Доверие к ощущениям, вера в то, что за ними стоят внешние факты — это и есть естественная установка. В том, что касается ощущений, она работает. И, как показывает рефлексия, она

имеет причинно-следственный характер: я считаю свое ощущение следствием, а причиной его я считаю внешний факт мира.

Она работает намного хуже в том, например, что касается эмоций. Когда у меня есть эмоция, например, отрицательная, настоящей причины ее я могу не знать. Она может быть вызвана плохим самочувствием или болезнью. Однако причинно-следственная естественная установка и здесь подсовывает — именно подсовывает — объяснения и поводы. У меня может быть плохое настроение, вызванное плохой работой желудка, а сорвать раздражение я могу на подвернувшемся под руку близком человеке, и я буду в какой-то момент думать, что это именно он виноват в том, что мне плохо. Умный человек в данном случае довольно быстро замечает, в чем тут неправильная априорная причинно-следственная связь, и прилагает специальные усилия, чтобы ее разорвать, чтобы «отстраниться от ситуации». Однако эта связь работает именно как априорная: если у меня есть какое-то внутреннее состояние, причина его находится во внешнем мире[10].

На последнем примере мы довольно ясно замечаем, что умный человек даже без философской рефлексии понимает, что хотя связь «внутреннее-внешнее» и априорна, в общем случае она ошибочна, и ее нужно разорвать. Я утверждаю, что для того, чтобы это понять, необходима эксцентричность субъектности. Человек должен иметь, на что опереться, чтобы отстраниться от себя, от того, что работает в нем само собой, помимо его решений. Например, ему могли говорить, что он в своих эмоциях субъективен. Но для того, чтобы самому понять это о себе, нужно посмотреть на себя со стороны, глазами других

---

[10] Нужно специально оговориться, что причины как ощущений (видимо, справедливо), так и эмоций (возможно, несправедливо), полагаются во внешнем мире, который не включает в себя мое тело. В философском смысле слова тело является достаточно внешним по отношению к сознанию. Однако в житейском и экзистенциальном смыслах мое тело — это часть моего Я. Когда я говорю, что ошибочная априорная связь полагает для ощущений и эмоций причины во внешнем мире, я имею в виду, что это внешний мир без моего тела, это мир Других и предметов. В то время как «на самом деле» причины могут быть в моем теле. Могут они быть даже и в сознании, а неверная априорная связь все равно будет их полагать во внешнем мире.

людей. Эта отстраненность от себя достижима для эксцентричного субъекта. Собственно, именно в ней заключается суть эксцентричности.

Эгоцентричный субъект, наоборот, не может отстраниться от себя. Все, что происходит с ним, он трактует в терминах априорной причинной связи «внутреннее-внешнее». Если с ним что-то произошло, для этого была причина во внешнем мире. Понятно, что и младенец, когда переживает изменение своего внутреннего состояния (например, было холодно, стало тепло; был голод, наступила сытость) — «трактует» это как действие внешней силы. А уж какая это будет сила, зависит от того, что доступно его фантазии. Мелани Кляйн считала, что он может фантазировать грудь.

Больной шизофренией также теряет эксцентричность субъектности. Мы уже говорили, что ее, как и ТЕА, нужно поддерживать. Для этого нужны психические ресурсы, которые пропадают при шизофрении. Соответственно, любые изменения внутри него проецируются вовне. Однако, во-первых, это происходит в разной степени, во-вторых, разными способами. Это происходит по-разному также при шизофрении и при паранойе (но не случайно Мелани Кляйн их объединила: сходного также много).

Итак, при шизофрении, как и в случае здорового человека, конституирование Других происходит в двух модусах: реальных Других и фантазийных Других.

Конституирование реальных Других — проще говоря, общение — при шизофрении происходит, прежде всего, с отвращением. Обычно шизофреник старается свести этот процесс к минимуму. Во-первых, при аутизме не до этого, его занимают собственные состояния. Во-вторых, как уже было сказано, больному шизофренией с людьми тяжело. Он более зависит от них, чем здоровый, поскольку больше подвержен суггестии. Когда Сартр писал о том, что взгляд Другого объективирует, он описывал типично шизоидную реакцию. Нормальному человеку может даже нравиться, когда на него смотрят, и, во всяком случае, он редко воспринимает это как трагедию. А вот на больного шизофренией действительно лучше не смотреть. Это его объективирует.

Фантазийные Другие населяют шизофренический мир, насколько я понимаю, весьма плотно. Конституирование про-

исходит в виде континуума между двумя модусами: управляемое и неуправляемое. У нормального человека фантазии, в которых он говорит с воображаемыми Другими, принципиально управляемы. Например, когда нам надо подумать о чем-то насущном, мы останавливаем ненужные нам внутренние диалоги.

При шизофрении мышление и воображение намного менее повинуются субъекту. Говоря другими словами, они не свободны. В пределе они делаются настолько неуправляемыми, что достигают степени полной чуждости субъекту, так что он не опознает их как свои. Так появляются галлюцинации. Галлюцинации — это неуправляемое конституирование воображаемых Других.

Галлюцинации при шизофрении обычно слуховые. Они могут иметь вид голосов знакомых и незнакомых, могут локализоваться в голове и иметь характер навязчивости, а могут проецироваться наружу. Все многообразие галлюцинаций разбирать здесь я не буду. В связи с ними возникает масса интереснейших гносеологических вопросов, например, от чего зависит то, что они говорят, как происходит наделение их словами? Здесь мы имеем упомянутую выше априорную причинно-следственную связь «внутреннее-внешнее», где некое изменение внутреннего состояния проецируется вовне, на внешнюю причину, которой являются эти фантазийные голоса. Фрейд, например, считал, что в тех случаях, когда голоса имеют обвинительный характер, отщепляется Супер-Эго. Но это тема для отдельного исследования.

Относительно управляемое конституирование воображаемых Других мы можем наблюдать у больных шизофренией, когда они разговаривают как бы сами с собой, но при этом явных галлюцинаций у них нет. По-видимому, любая управляемость и свобода у эгоцентрического субъекта в принципе страдает, если не невозможна, потому что для свободы нужна рефлексия, нужно самопонимание, которое на ней основано. Поэтому осознать собственное конституирование шизофреники никак не могут, не могут принципиально. А при этом конституирование происходит активно, и среда, видимо, почти всегда представляется интенциональной. Поэтому мы будем ожидать даже от негаллюцинаторных фантазий навязчивый характер и трагическую вовлеченность в них субъекта. При шизофрении субъект вообще трагически вовлечен в собствен-

ное неуправляемое мышление (собственное, но неуправляемое!), что и естественно, учитывая эгоцентрический, без второго управляющего центра, характер его субъектности. Отсюда наблюдаемые странные ритуалы, невозможность удержать мысль, принять во внимание обращение Другого и т.п.

Надо еще раз специально остановиться на том, что субъектность при шизофрении именно эгоцентрическая, т.е. без второго управляющего центра. Однако традиционно считается, что шизофрения — это какое-то расщепление, вероятно, расщепление Я. Казалось бы, субъектность с двумя центрами должна быть более расщеплена, чем эгоцентрическая, а не наоборот?

На самом деле, чаще всего наоборот. Точнее говоря, эгоцентрическая субъектность может быть и расщепленная (впечатления и конституирования сменяют друг друга без сквозного стержня и даже без связи друг с другом, многие чисто рефлекторные), и относительно цельная (между соседними конституированиями есть связь, но сквозной стержень вряд ли сознается). Это, думаю, зависит от психических ресурсов поддержания цельности. И она никогда не может быть цельной совершенно, с сознательным сквозным стержнем. Как раз для этого надо иметь опору во втором центре, внутренний взгляд на самое себя, рефлексию, самосознание. Рефлексия дает самосознание и возможность построения внутреннего стержня. Я не буду здесь останавливаться на том, всегда ли это хорошо. Я хочу только специально обратить внимание, что эскцентричность субъектности — это необходимое условие цельности Я.

Теперь рассмотрим конституирование Других при паранойе (в основном я буду иметь в виду F22 «хроническое бредовое расстройство» по МКБ-10). Поскольку личность здесь сравнительно более сохранна, мы не можем считать ее абсолютно эгоцентрической. Эксцентричность пропадает как бы избирательно, в том, что касается области бреда. Это область полной некритичности и субъектной неуправляемости. А вот галлюцинаций может не быть, в этом случае конституирование воображаемых Других, насколько я понимаю, часто не отличается от такового у здоровых. Впрочем, хронический галлюциноз тоже возможен, тогда, конечно, ситуация с воображаемыми Другими иная.

Главное, что происходит при паранойе — ужасное искажение конституирования реальных Других. Именно на них

проецируется причина внутреннего состояния. В круг фигурантов бреда, преследователей и отравителей, попадают прежде всего соседи, сослуживцы, семья, супруг. При инволюционной паранойе это могут быть и родные дети. Конечно, наряду с этим в фабуле бреда у некоторых больных встречаются и инопланетяне, но это типично более для парафренического дефекта, чем для долго, упорно, медленно текущего хронического бредового расстройства. При нем именно отношение к реальным Другим теряет эксцентричность и делается эгоцентрическим. Больной ощущает себя предметом интенциональности людей, на самом деле не имеющих к нему никакого отношения. Эгоцентризм тут очень явный, при всей его парциальности. Если уж субъект о чем-то думает, то весь мир обязан быть причиной его мыслей! Сам мир не выдумывается, не воображается (если нет галлюцинаций, а есть только бред), но нагружается значениями. Мир интенционально обращен лично к нему, все, что происходит, осмысленно, все что-то сообщает ему. Параноик ощущает себя последним следствием в цепи причинных звеньев, каждое из которых работает на его переживания. Если же есть и галлюцинации, то тогда Другие неуправляемо воображаются, и тоже как причинные цепи для последнего следствия — себя. Даже при шизофрении, с ее неупорядоченностью мыслей, такого эгоцентрического мироотношения может не быть. Параноик чрезвычайно упорядочен. И порядок его — строго от себя как центра к периферии как причине.

Бредовый дискурс

Под «бредовым дискурсом» я буду понимать особенности речи, как устной, так и письменной, при бреде и при шизофрении. Бредовый дискурс имеет внешне разный вид при разных формах шизофрении. При этом глубинные особенности его схожи. Это станет видно при последовательном изучении примеров и затем более или менее ясно в теории.

Еще Блейлер обратил внимание на разорванность речи при простой форме шизофрении. Эта разорванность получила название шизафазия (шизофазия). Вот текст, который стал классическим примером шизафазии в отечественной психиатрии: «*Родился на улице Герцена. В гастрономе № 22. Известный экономист. По призванию своему библиотекарь. В народе —*

колхозник. В магазине — продавец. В экономике, так сказать, необходим. Это, так сказать, система... эээ... в составе 120-и единиц. Фотографируйте Мурманский полуостров — и получаете te-le-fun-ken. И бухгалтер работает по другой линии. По линии «Библиотека». Потому что не воздух будет, а академик будет! Ну вот можно сфотографировать Мурманский полуостров. Можно стать воздушным асом. Можно стать воздушной планетой. И будешь уверен, что эту планету примут по учебнику. Значит, на пользу физики пойдет одна планета. Величина — оторванная в область дипломатии — дает свои колебания на всю дипломатию. А Илья Муромец дает колебания только на семью на свою. Спичка в библиотеке работает. В кинохронику ходит и зажигает в кинохронике большой лист. В библиотеке маленький лист разжигает. Огонь будет... эээ... вырабатываться гораздо легче, чем учебник крепкий. А крепкий учебник будет весомей, чем гастроном на улице Герцена. А на улице Герцена будет расщепленный учебник. Тогда учебник будет проходить через улицу Герцена, через гастроном № 22, и замещаться там по формуле экономического единства. Вот в магазине 22 она может расщепиться, экономика! На экономистов, на диспетчеров, на продавцов, на культуру торговли... Так что, в эту сторону двигается вся экономика. Библиотека двинется в сторону 120-и единиц, которые будут... эээ... предмет укладывать на предмет. 120 единиц — предмет физика. Электрическая лампочка горит от 120-и кирпичей, потому что структура у нее, так сказать, похожа у нее на кирпич. Илья Муромец работает на стадионе «Динамо». Илья Муромец работает у себя дома. Вот конкретная дипломатия! «Открытая дипломатия» — то же самое. Ну, берем телевизор, вставляем в Мурманский полуостров, накручиваем, там... эээ... все время черный хлеб... Дак что же, будет Муромец, что ли, вырастать? Илья Муромец, что ли, будет вырастать, из этого?» (аудиоприложение к БСЭ, М., 1962).

Является ли этот текст полностью бессмысленным? Очевидно, нет. В нем есть сквозная тема: говорящий озабочен состоянием экономики и политики. По-видимому, он пытается осмыслить различные составляющие экономики и политики и их взаимодействие. В голове у него крутятся отрывки из радиопередач, которые, очевидно, затрудняют выражение мысли собственными словами, так как шизофреник всегда очень слаб перед суггестией. Кроме того, его мысль перескакивает

по фонетическим ассоциациям (Мурманский полуостров — Илья Муромец), и также и по всем другим видам ассоциаций (конкретная дипломатия — открытая дипломатия). Эти ассоциации кажутся нам побочными. И, конечно, главная особенность шизафазической речи, которую мы теперь легко можем отметить: в ней не хватает обращенности к аудитории, обратной связи с ней. Ведь что такое побочные ассоциации? Это такие, которые не имеют отношения к теме. А что такое тема? Это то, о чем субъект говорит с Другими. Если он говорит с воображаемыми Другими, то есть по сути сам с собой — а шизофреник так и говорит — то он вполне имеет право поменять тему или считать свою тему сколь угодно широкой. Тогда любые ассоциации окажутся нужными и непобочными. Чтобы речь казалась нам осмысленной, она должна быть оформлена согласно конвенциональным нормам речевой прагматики: состоять из вопросов и ответов, если это не лекция; в своих ассоциациях учитывать ассоциативные связи слушателей; не менять тему или менять ее явным для Других образом и т.п.

Итак, шизафазия, то есть расщепленность речи по Блейлеру, есть такое же, в общем понятное, следствие аутизма, как и расщепление Я. Даже понятнее.

Теперь рассмотрим дискурс при аффективном бреде.

Острый аффективный бред бывает не только при шизофрении. Это состояние может возникнуть даже как реакция на депривацию сна, а также при приеме веществ и при различных соматических состояниях. И при остром начале приступообразной шизофрении он тоже бывает достаточно часто. Я не буду брать в качестве примера онейроидные и кататонические состояния. Модельным случаем будет аффективный бред при почти ясном сознании, сопровождающийся непрерывной речью. Аффект — гнев и самовозвеличивание. Больной ориентируется в месте, времени и своей личности, хотя при этом дает себе неадекватные характеристики сверхмогущества. Он не вступает ни в какую коммуникацию, только повествует о разворачивающемся у него мышлении. Основная тема бредового эпизода: победа над воображаемыми врагами при помощи особых способностей, которые ему присущи. Я ориентируюсь на конкретный знакомый мне случай, но полагаю, что психиатры подтвердят распространенность этого варианта.

Запись речи данного бредового эпизода (к сожалению, я не могу привести ее из соображений этики) дает следующие результаты анализа.

По теме дискурса. Бредовость идей про врагов и про особые способности я не буду специально разбирать, достаточно сказать, что это прекрасно объясняется теорий Фрейда-Блейлера о фантазийном, компенсаторном характере бреда и галлюцинаций. Обращает внимание огромное количество в тексте непристойностей и угроз. Чаще всего, собственно, непристойных угроз. Кроме того, они сочетаются с богохульствами и приписыванием себе статуса, близкого к божественному. В тексте очень много мата (вне приступа больной отличается исключительной интеллигентностью). Бредовый дискурс несколько напоминает дискурс при сильном опьянении, напоминает, собственно, впечатлением расторможенности, буквальным «отсутствием тормозов». Некоторые брутальные непристойности можно вполне счесть архетипическими по Юнгу. Некоторые, наоборот, производят впечатление чисто русско-языковых.

Речь больного несет признаки неудачного коммуникативного акта. Больной не удовлетворяется разговором с интериоризованными Другими, как в вышеприведенном случае шизафазии. Когда приступ бреда наступает внезапно, весьма часто больной обращается к вполне конкретным Другим. Правда, отсутствующим в данный момент, не могущим его услышать. Сама его речь как бы знает о том, что она не будет услышана и понята. Если больной пишет, он пользуется неадекватным количеством выделений, например, ставит две строки восклицательных знаков. Или набирает целые абзацы большими буквами. Это коммуникативный акт, в который буквально внутренне встроена его неудача. Нарашивание выразительных средств тут только подчеркивает их бессмысленность.

Наконец, что кажется мне важнее всего: *у бредового дискурса нет замысла.*

Что такое замысел? Это план сказать то, что еще не сказано, либо написать то, что еще не написано. Замысел предполагает текст, письменный или устный.

Текст с замыслом является связным. Он развивается. Обычно он начинается с того, что известно адресату (он может не иметь адресата, но это более редкий случай; тогда он

начинается с того, что известно автору). Замысел никогда не бывает стопроцентным, поскольку мысль не может знать, к чему она придет, но замысел направляет мысль. Замысел — это примерное представление о том, что должно быть в конце. Работа мысли под руководством замысла заключается в том, чтобы подвести к этому.

Замысел включает не-сказанное в сказанном. Ведь к цели надо еще подвести. Иногда подведение занимает большую часть текста, цель замысла звучит только в конце и иногда даже вовсе теряется, но это не значит, что текст не получился. Замысел все равно свел его воедино, сделал из него какую-то единицу. Текст, охваченный единым замыслом — это единица мысли. После того, как мысль родила текст с замыслом (даже если в конце она пришла не туда, куда планировалось), она находится на другом мыслительном уровне и готова к новым замыслам. Один замысел — это одна ступень мысли.

Так вот, бредовый дискурс, и также многие другие виды девиантного дискурса, не управляются замыслами. Этот дискурс протоколирует поток сознания. Единица мысли там равна нулю. И поэтому он никуда не движется. Этот поток стоит на месте. Чтобы мысль двигалась, тексту нужен замысел. Мы же реально видим в текстах больных шизофренией, даже не обязательно при остром аффективном бреде, но и при обычной речи умеренной разорванности, постоянные повторения. Если что-то меняется в речи, это означает, что изменилось состояние больного. Например, в эпизоде острого бреда он говорил про врагов, но после начала терапии нейролептиками он говорит про что-то другое. Это не мысль его двинулась, а это протокол сознания отразил изменение, происшедшее под воздействием внешних причин.

Напрямую способность строить замыслы не связана с обязательным обращением к Другим. Они связаны косвенно, через наличие воли, как мы сейчас увидим.

Распавшийся горизонт: взаимосвязь воли и интеллекта при шизофрении

О каком состоянии сознания может свидетельствовать эта склонность говорить без замысла, протокольно? И о каком состоянии сознания свидетельствует способность здорового че-

ловека говорить почти всегда с замыслом? Мне кажется, тут лучше всего подходит идея Гуссерля о горизонте. Под горизонтом сознания понимается общая его способность существовать не только в «здесь и сейчас». Можно говорить о том, что сознание имеет горизонт во времени (об этом Гуссерль подробно пишет в произведении «Феноменология внутреннего сознания времени» [Гуссерль, 1994] на примере восприятия мелодии), можно говорить о том, что каждый предмет существует в горизонте своего смысла для данного сознания. В общем, сознание само строит свой горизонт, исходя из того, что находится в фокусе интенционального акта и от того, каковы связанные с этим проекты. Любой здоровый человек способен думать в значительном отвлечении от точки «здесь и сейчас». Что касается бредового дискурса, он не выходит за точку «здесь и сейчас».

Конечно, это более сложный вопрос. Выше мы говорили о мире фантазии при шизофрении. Здоровый человек находится под контролем принципа реальности, а больной нет, он может уноситься в своей фантазии далеко от реальности. Поэтому, может показаться, что как раз отделяться от точки «здесь и сейчас» — это признак болезненной фантазии, а здоровый человек держится ее. Поэтому мы должны ввести какие-то два слоя управления мысли, проще всего, наверное, сказать, бессознательный и сознательный. В бессознательном слое управления как раз и происходит это отсутствие принципа реальности и господство фантазии. Поэтому выше мы видели, что тема бредового дискурса — фантазийная (расправа с воображаемыми врагами). А на уровне сознательного управления отсутствует способность сознания строить и поддерживать горизонт. Поэтому речь больного протоколирует, а мысль его лишена замысла, она никуда не движется. Если мы примем это упомянутое «господство фантазии на нижнем слое управления», то у нас, стало быть, будет фантазийный дискурс, что само по себе еще не патология. Сказка, фэнтези, да и любая фикшн-литература тоже относятся к фантазийному дискурсу, ведь они описывают то, чего нет. Однако на верхнем слое управления у них есть замысел. Они обращены к Другим и строят свое повествование по плану, переходя от мысли к мысли, от начала к концу. Все сказанное удерживается и накапливается, эти повествования кумулятивны. А фантазийный дискурс без верхнего слоя

управления просто протоколирует фантазии и тут же утрачивает их, он не кумулятивен. Правда, этот признак не является критерием бреда. Конечно, протокол сознания никогда не совместим с замыслом, но это не значит, что любой протокол сознания или любой текст без замысла — обязательно бред, тем более острый аффективный бред. Бывает даже такой жанр: литература потока сознания. Но для любого бредового дискурса распад замысла — очень характерный признак. Это, кстати, и один из аргументов против стремления некоторых идеологий восхищаться шизофреническим типом мышления. Мысль без замысла, занятая протоколированием фантазий, вопиюще лишена самой своей сути как мысли, она лишена способности построить единицу мысли, лишена мыслительного движения.

Поскольку помимо такой тонкой вещи, как отсутствие замысла в бредовом дискурсе, для шизофрении характерно гораздо более явное и более центральное нарушение, а именно поражение воли, я хочу предположить, что это вещи близкие. По-видимому шизофрения нам демонстрирует, что для того, чтобы поддерживать замысел, требуется волевое усилие.

Этого, правда, нельзя сказать о горизонте. Насколько могу судить, для поддержания горизонта сознания, будь то темпоральный горизонт временного сознания, или горизонт смысловых связей предмета, никакого волевого усилия прилагать не нужно. Наоборот, насколько могу судить, без особых усилий этот горизонт иногда даже расширяется. Смысловые связи настолько обогащаются огромным количеством поверхностных ассоциаций, что это приводит к их перепутыванию, беспорядку, скольжению по ним. Сам предмет при этом очень часто не удерживается, или то пропадает, то возвращается, как это случается в примере шизафазии выше. Это, так сказать, горизонт в беспорядке. Волевое усилие мысли мы прикладываем, очевидно, чтобы приводить смысловой горизонт в порядок (конечно, что-то теряя при этом: ведь может случиться, что мы навяжем сами себе унылый и предсказуемый порядок, в то время как свободное беспорядочное скольжение по ассоциациям окажется способным обрисовать порядок, намного более интересный с точки зрения истины предмета).

В философии обычно не проводится связи между интеллектом и волей. Традиционно считается, что это вещи разные.

Шизофрения нам показывает, что при поражении воли интеллект поражается вполне определенным образом: теряет упорядоченность горизонта и способность к замыслу, к планированию мышления.

Поршневская теория суггестии

Б.Ф. Поршнев (1905–1972) — великий отечественный антрополог. Его теория происхождения человека спорна и контринтуитивна. Насколько я понимаю, она не принимается большинством ученых — ни биологического, ни гуманитарного направления антропологии. И, конечно же, в своих фактических аспектах она может оказаться неверной даже многократно[11]. Но мысли Поршнева относительно природы человеческого разума кажутся мне очень глубокими. Я бы предварительно сформулировала пафос человеческого разума по Поршневу таким образом: «Человек — это тормоз».

К сожалению, здесь, разумеется, нет места излагать поршневскую теорию во всех деталях. Я относительно подробно рассмотрела ее в другом месте[12], но и там это сугубо моя реконструкция, а за подлинными мыслями автора нужно обращаться к его книге «О начале человеческой истории».

Итак, рассматриваемая теория — эволюционная. Первоначальный этап эволюции гоминид, с которого мы начнем рассмотрение, можно охарактеризовать как деятельность без речи. В принципе, то же самое, конечно, характерно и для обезьян, но деятельность гоминид была сложной. Она осуществлялась только в группах. В отсутствии речи необходимую функцию коммуникации несет так называемая суггестия.

Поршнев пишет: «Суггестия добивается от индивида действия, которого не требует от него совокупность его интеро-рецепторов, экстеро-рецепторов и проприо-рецепторов ...

---

[11] Скажем, для Поршнева было важно, что предки человека питались трупами, что миграция из Африки началась около 40 тысяч лет назад и т.п. — это я называю фактическими аспектами, и они нам не важны. Кроме того, имеются и теоретические аспекты, с которыми я не согласна, особенно в том, что касается происхождения речи. Однако этот вопрос здесь поднимать нет возможности.

[12] *Косилова Е.В.* От суггестии к сознанию. ВФ., 2012, № 2.

суггестия есть побуждение к реакции, противоречащей, противоположной рефлекторному поведению отдельного организма»[13]. Другими словами, суггестия есть настолько сильное воздействие одного человека (суггестора) на другого человека (реципиента), которое превосходит по силе воздействие на реципиента его собственного организма. В момент суггестии контакт с Другим у реципиента является более непосредственным и сильным, нежели контакт с самим собой.

Поршнев не раз указывает в своей книге, что суггестивным воздействием обладает речь. Однако по смыслу его теории как раз речь — плохой пример орудия суггестии, поскольку речевое воздействие обязательно связано с возникновением у реципиента контрсуггестии. Гораздо более чистым и изначальным примером суггестивного общения является доречевое, то есть воздействие на партнера мимикой и жестами.

Нужно заметить, что суггестивные механизмы коммуникации — на доречевом этапе они были единственными — работают в общении людей и сейчас. Скажем, двое любящих супругов вполне могут «понимать друг друга без слов», а это и есть суггестия, а в общении, скажем, матери и младенца этот механизм просто единственный.

Суггестивное воздействие сильное, по силе оно превосходит сигналы окружающей среды. Именно поэтому оно работает как механизм управления. Команды вожака определяют действия стаи: без этих команд она вела бы себя иначе. Более того, без суггестии каждый член стаи был бы сам по себе (на него сильнее воздействовало бы собственное бытие, аффицированное стимулами окружающей среды, нежели сигналы коммуникации).

Думаю, я не ошибусь, если скажу, что каждый из нас имеет опыт такого бытия, когда задачи группы становились важнее собственного индивидуального бытия, определенного собственными контактами с миром. Даже среди распространенных культурных практик легко найти примеры таких, которые держатся на суггестивном взаимодействии. Например, для футболиста, который играет за свою команду, настолько более важными становятся задачи команды, что он оказывается

---

[13] *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М., 1974. С. 199.

способен игнорировать собственные травмы, не говоря о мелких ушибах, усталости и настроении. Команды же капитана он весьма часто видит через посредство жеста, нежели слышит посредством литературной речи. Оба признака характерны для суггестивного взаимодействия. На войне такие примеры умножаются. Часто для них употребляется термин «герой, геройство». Мы можем даже дать предположительное определение героизма: это такое действие индивида, которое является действием на благо коллектива без учета собственных интересов. И мы можем наблюдать, что почти всегда приказ о таком действии получен без посредства речи (хотя это не обязательно).

Как правило, суггестивные механизмы требуют непосредственного контакта общающихся, и уж конечно в момент общения необходим взгляд друг на друга, в том числе в глаза. Однако, поскольку члены группы при некоторых видах сложной деятельности могут подолгу не видеть друг друга, возникает интериоризация суггестии, то есть удержание полученного воздействия, как приказа для действий, внутри себя, средствами собственного мышления. Интериоризация суггестии совершенно необходима для поддержания общей деятельности, в противном случае общая деятельность прерывалась бы всякий раз, когда члены стаи отворачивались друг от друга. И интериоризация суггестии — это тот механизм, благодаря которому полученные приказы становятся собственными целями.

Однако при сложной деятельности в изменяющихся условиях, а именно так обстояли дела у этих гоминид (поскольку они расселялись, изменяли территорию проживания) возникает необходимость также и на торможение суггестии. Ведь полученные приказы в изменяющихся условиях могут оказаться устаревшими, условия могут требовать нового решения, и каждый член стаи может оказаться в этот момент в одиночестве. Тогда необходимо затормозить суггестию, в основном это касается интериоризированной суггестии, то есть это столкновение двух намерений, каждое из которых является собственным. Поршнев называет это контр-суггестией. Сначала торможение суггестии происходит в поисках другой суггестии, которая будет лучше обслуживать изменившиеся условия, однако затем много раз интериоризированные суггестивные воздействия дают толчок к тому, чтобы повторять их самому, уже

без воздействия. Они различны, среди них можно выбирать. Так начинается мышление.

Однако чтобы самостоятельное мышление действовало эффективно, суггестивные воздействия надо решительно затормозить, так как исходно они гораздо сильнее, чем собственные мысли. Возникают специфические тормозящие механизмы. Нередко антропологи-эволюционисты упоминают о тормозящих механизмах, рассуждая о необходимости торможения у человека остатков животных инстинктов. Поршнев указывает, что тормозить нужно в первую очередь суггестию. Заметим, что еще надо тормозить собственные программы поведения, поскольку они имеют тенденцию делаться ригидными. Впрочем, сейчас речь не об этом.

Итак, чем более возрастала в коллективе роль индивидуального мышления, тем слабее была суггестия, поскольку тормозящие механизмы «вытормаживали» ее — иначе собственное мышление не могло работать. Этот процесс являлся самоусиливающимся: чем слабее суггестия, тем больше нагрузка на самостоятельное мышление, чем больше работает самостоятельное мышление, тем сильнее тормозится суггестия. Поэтому мы не должны удивляться, что Поршнев указывает на крайне, неправдоподобно короткие сроки, которые заняла эволюция гоминид в людей (порядка 30 тысяч лет).

Возникновение и развитие членораздельной речи мы тут не будем рассматривать. Следующее, что надо отметить — это интериоризация Других. Она не происходит до тех пор, пока деятельность осуществляется в коллективе при непосредственной суггестии. В коллективной деятельности ошибки корректируются тоже коллективно. Однако когда члены коллектива надолго остаются в одиночестве и пользуются собственным мышлением, интериоризация Других становится необходимым средством коррекции ошибок. Интериоризованное участие Других в деятельности отдельного члена дает начало тому, что мы знаем как рефлексию. С момента появления рефлексии член коллектива уже может называться субъектом, так как его мышление делается самостоятельным, свободным и ответственным под контролем рефлексии. Рефлексия приводит к свободе от коллектива, она дополняет субъекта почти до самодостаточности, за счет того, что теперь он носит Других внутри себя. Заметим, что для этого речь не необходима.

Кроме того, появляется логика. Вот для ее появления речь необходима. К простым логическим умозаключениям способно любое мышление, однако во многих случаях логические рассуждения — не самый краткий и экономный путь к принятию решения. Особенно так происходит в случае традиционной деятельности, которую почти всегда экономнее производить традиционными способами, без обсуждения их. Однако с появлением речи складывается новая ситуация: оказывается возможна намеренная ложь, которая была невозможна на этапе суггестивного общения. Мы можем подкрепить это соображение идеями Поппера из работы «Эволюционная эпистемология» В связи с появлением лжи формируется особый запрос на истину, и в ответ развиваются формы речи, которые Поппер называет аргументативными, то есть основанные на явно выраженной логике. В этом нам важно то, что, хотя логика возникает как ответ на запрос на истинность, в мышлении субъекта она играет роль такого инструмента, который освобождает от суггестии. Мышление, которое привыкло оперировать логическими умозаключениями, освобождается от суггестии, поскольку логика — это внутреннее орудие мышления, она делает его свободным и автономным.

Шизофренические симптомы как защита от суггестии

Я уже много раз повторяла, что шизофрения делает субъекта крайне чувствительным к суггестии. Все его бытие-с-Другими определяется тем, что Другие объективируют его, управляют им и приводят его собственное бытие практически к состоянию шока, полной невозможности быть. Он же старается по возможности избегать этого. На первый взгляд может показаться, что это относительно решаемая проблема. Думаю, не ошибусь, если предположу, что и многим здоровым людям зачастую доводилось испытывать решительное нежелание общаться с Другими. Мне даже представляется, что человек, который никогда не стремится к одиночеству, страдает какой-то серьезной экзистенциальной неполноценностью (но это не наверняка). Но здоровые люди решают эту проблему вполне безболезненными способами. Например, можно погулять в одиночестве, или куда-нибудь поехать, или посидеть где-ни-

будь, где никого нет, и т.п. Что характерно для здоровых людей, так это то, что вообще-то они могут общаться.

Все эти способы бесполезны, если у человека вообще нет возможности общаться, если для него губительны любые Другие, всегда. В молодости, то есть когда шизофренический процесс только начинается, может возникнуть желание сторониться всех и от всех убегать, но эта относительно нормальная реакция свидетельствует лишь о том, что процесс или не успел развиться, или вообще к счастью оказался не тяжел. В более серьезных случаях надеяться на то, что что-то поможет, уже не приходится. При поражении воли ведь даже выйти из дома зачастую оказывается невозможно. Больному приходится сосуществовать с Другими. Поскольку они при этом являются непереносимыми для его бытия, все его бытие делается экзистенциально искаженным, ориентированным только на выживание в глубоко патогенном мире. Лэйнг в книге «Разделенное Я» писал о том, как эти больные как бы отказываются почти от любой жизни, даже от собственного тела, только бы сохранить хоть какое-то бытие где-то в глубоких тайниках души. И какое оно там может быть.

Поскольку наша тема в данном случае — суггестия, рассмотрим, какими стратегиями может воспользоваться больной шизофренией, чтобы спастись от нее.

Мы уже видели, что в нормальном случае, у здоровых субъектов, специальным оружием против суггестии является контрсуггестия. Это механизм, который появился именно для того, чтобы дать субъекту возможность собственного мышления. Согласно мысли Поршнева, особенно выражена контрсуггестия в том случае, когда суггестивное поведение было речевое. Повелительная речь как бы сама собой, что называется, на уровне рефлексов головного мозга, вызывает у реципиента контрсуггестивный ответ, даже если вообще-то у него нет намерения не подчиниться. Этот контрсуггестивный ответ также речевой. Он складывается сам при помощи простого отрицания: «Надо сделать так-то!» — «Не надо сделать так-то» (или, как было в известной шутке Полунина: «Низзя!» — «Зя! Зя! Зя!»)

При шизофрении этот симптом называется «негативизм» и он очень хорошо известен. Но опять же, негативизм, если не сочетается с чем-то более серьезным, сам по себе — не тяжелое расстройство. Подавляющее большинство совершенно

здоровых подростков демонстрируют негативизм. У здорового человека, например, у бунтующего подростка, негативизм не сочетается с поражением воли, поэтому сохраняется возможность позитивного действия в мире. Под позитивным действием мы будем тут понимать такое действие, которое по крайней мере имеет проект.

Мы видим, что контрсуггестию имеет смысл считать хорошей защитой от суггестии только в том случае, если при этом сохраняется общее душевное здоровье, выражаемое в способности строить и исполнять проекты. Но при поражении воли контрсуггестия не приводит к автономизации от суггестии. Какой смысл противоречить, если ты не только не можешь предложить альтернативу, но даже не в состоянии никуда уйти, более того, если ты полностью зависим от Других? Такое противоречие обречено на провал.

Контрсуггестия у больных шизофренией, конечно, тоже всегда присутствует, но сама по себе не она является у них стратегией защиты от суггестии.

Давайте рассмотрим под выявленным углом зрения формы шизофрении.

Паранойю, как в смысле хронического бредового расстройства, так и в смысле параноидной формы шизофрении, я не буду тут рассматривать. Мы не можем отнести эту форму к такой, при которой явно преобладает защита от суггестии.

Кататоническая стратегия на первый взгляд кажется трудно интерпретируемой. Преобладание двигательных симптомов наводит на мысль, что мы имеем здесь дело с какими-то физиологическими отклонениями. Однако даже простое перечисление симптомов: негативизм, восковая гибкость, эмбриональная поза, эхолалия и стереотипные движения, стремление бежать, оказывать сопротивление, наносить себе повреждения — в свете теории суггестии становятся понятными. Все это разные способы и степени защиты. Среди перечисленных, негативизм, эмбриональная поза, сопротивление и самоповреждения можно отнести к более понятным способам: оградить себя, уйти в себя, уничтожить источник суггестии или, в отчаянии, уничтожить себя. Восковая гибкость, эхолалии, персеверации и некоторые другие симптомы — это менее понятная стратегия. Здесь мы имеем что-то типа подчинения телом, при отказе участвовать в этом сознанием.

Так что в целом кататония является как бы первым эшелоном борьбы.

Дальнейшие стратегии борьбы мы разделим на «простые» и гебефренические, соответственно двум формам, при которых они превалируют. Но надо иметь в виду, что полного разделения не бывает, и при всех трех непараноидных формах встречаются элементы и кататонической, и «простой», и гебефренической защиты.

Простая форма шизофрении характеризуется только лишь негативной симптоматикой, то есть исчезновением тех возможностей, которые есть у здорового субъекта. Мы уже указывали, что, прежде всего, происходит утрата энергии, воли. Более того: мы можем сказать, что происходит как бы снижение степени бытия. И особенно это касается бытия в мире. Субъект закрывается от мира и мир закрывается от него. Субъект перестает строить в реальном мире проекты и замыслы. Он погружается в аутизм, в котором его главным Другим становится его интенциональная среда. В какой-то мере сохраняются также образы бывших реальных Других, которые теперь конституируются им как воображаемые. В зависимости от способности субъекта управлять собственным конституированием (а при поражении воли эта способность резко снижается) воображаемость Других может осознаваться, тогда мы видим диалог как бы с самим собой, либо она может не осознаваться, конституирование приобретает характер навязчивого и отдельного от субъекта, и появляются галлюцинации.

Короче говоря, защитой от суггестии Других при простой форме шизофрении является аутизм. И мы должны специально отметить, что аутизм — это более глубокое нарушение отношения субъекта к Другим и миру, нежели негативизм. Одно дело, когда тебя берут за руку, выдернуть эту руку. Совсем другое дело — разговаривать в это время с кем-то воображаемым. Во втором случае субъект оказывается совершенно не доступен контакту, попыток начать его он даже не видит. Но с точки зрения больного субъекта аутизм дает больше возможностей бытия. Негативизм требует больше энергии и предполагает, что субъект постоянно пребывает в напряженной готовности дать отпор, то есть в зависимости. Аутистическое состояние позволяет не думать об отпоре. И даже заниматься в это время

чем-то субъективно осмысленным (беседовать с интенциональной средой или галлюцинациями).

Теперь давайте постараемся рассмотреть самую сложную форму шизофрении — гебефреническую. Я предполагаю, что здесь мы имеем довольно специфическую «активную» позицию субъекта в своей защите от суггестии. Эта активная защита, или, что то же самое, нападение, осуществляется путем прибегания к одному из способов суггестии, которая оказывается доступна больному шизофренией. Достаточно трудно сформулировать ее признаки, и я не претендую на исчерпывающее описание.

Самое главное в ней то, что присутствуют элементы игры. Но в целом назвать ее игровой было бы неправильно. Игра — это очень специфическая деятельность разумных существ (к которым, в данном случае, относятся также и многие животные), главное свойство которой есть субъективная уверенность субъекта, что он играет. Второе главное свойство игры: ее правила (условия) могли бы быть иными. В игре мы имеем теоретическую свободу, даже когда на практике свободы у субъекта не больше, чем обычно.

Витгенштейн показал, как трудно дать определение игры. Именно на примере игр он ввел понятие «семейное сходство», чтобы показать, как одним словом могут называться вещи, каждая из которых похожа на некоторые другие, но нет ни одного определения, которое охватывало бы их все. Это не мешает игре быть интуитивно понятной. Более того, сама размытость условий, при которых нечто называется игрой и трактуется как игра, является очень важным признаком игры. Так, одна и та же ситуация может быть игровой для одного участника и не игровой для другого (например, розыгрыш). Тот участник, для которого ситуация не игровая, и не играет. Однако он может позже переинтерпретировать ситуацию с не игровой на игровую. При определенном отношении к жизни почти любую ситуацию можно рассматривать как своего рода игру. Я лично знаю одного профессионального философа, который все время смеется: так он демонстрирует, что видит везде элементы игры (т.е., когда смеется, тогда и видит). Некоторые указывают также, что иметь повышенную игровую интерпретацию характерно для постмодерна, однако эта тема выходит за рамки данной статьи.

Теперь мы можем сформулировать гебефреническую стратегию защиты следующим образом. Субъект занимает демонстративно игровую позицию, даже тогда, когда никто из других участников ситуации не занимает ее и она совершенно не адекватна. Он пользуется тем, что в принципе возможна такая ситуация, когда некто играет, а другой нет, и играющий может заставить неиграющего переинтерпретировать свою «неигру» на игру. Понятно, что последнее гебефренику не удается: не он заставляет Других переинтерпретировать ситуацию, а Другие интерпретируют его как больного. Однако это его не останавливает. Здесь он пользуется тем, что игра — субъективное понятие, и один человек никогда не может изменить игровую позицию другого человека. Впрочем, он и добивается того, чего хотел: ведь он не хотел играть с Другими, а хотел, чтобы они отстали — они и отстают, по крайней мере, отстают со своей суггестией, потому что кривляние и гримасы гебефреников производят на нормальных людей удручающее впечатление.

Во что играет больной гебефренией? В психиатрических текстах обычно указывается, что для таких больных свойственна неестественная веселость и кривляние. Здесь мы должны вернуться к тому, что я выше писала о теории Поршнева. Насколько я понимаю, в случаях тяжелой гебефрении в качестве защиты действует только сам факт игры. Поскольку суггестивное воздействие изначально нацелено как раз на совершенно не игровое общение (а на совместную деятельность по выживанию в тяжелых условиях), факт игровой позиции одного из участников эффективно обрывает его. В большинстве случаев игра требует отсутствия суггестии, суггестия — очень глубокая и серьезная вещь. Это не обязательно так: например, в командных играх одна команда зачастую спаяна именно суггестией, (см. выше пример с футболистом). В любом случае суггестию обрывает факт несовпадения позиций — у одного участника игровая, у — другого — нет.

Далее я хочу сказать о некоторых случаях гебефренической защиты у людей, которых можно отнести к относительно здоровым. Вообще-то среди других форм шизофрении гебефреническая форма считается злокачественной. Возможно, по сравнению с «простой» стратегией защиты на гебефреническую тратятся какие-то невосполнимые субъектные ресурсы,

а может быть, это имеет (неизвестную мне) физиологическую причину. Второе вероятнее, но о первом я написала под впечатлением от стихотворных импровизаций больных гебефренией[14].

Однако это не мешает существовать относительно легким случаям шизофрении и случаям, которые я бы вообще не назвала болезнью, а лишь шизоидностью, при которых, тем не менее, субъект использует гебефреническую стратегию защиты.

Мы наблюдаем здесь особый набор поведенческих признаков, которые составляют легко узнаваемый комплекс. Прежде всего, это особенности лица: напряженно прищуренные глаза и застывшая улыбка, напоминающая оскал или гримасу боли. Затем, особенности жестикуляции: она преувеличенная, манерная, неестественная. Понятно, что это мы интерпретируем теперь как сигнал игровой позиции. То же относится к походке и вообще всем движениям: они неестественны, демонстративны. Часто эти люди сутулятся. Наконец, особенности речи. Прежде всего, это интонация. Совершенную характерность гебефренической интонации трудно передать на бумаге, хотя ее сразу узнаешь на слух. Кратко говоря, в предложении ставится насколько преувеличенное логическое ударение, что голос взлетает вверх едва ли не на октаву. При этом об игровой позиции сигнализирует и неестественное подчеркивание всех остальных слов, и общая непростая интонация, как будто человек сообщает что-то особенное. Кроме того, для речи легких гебефреников характерна крайняя усложненность построения предложений. Стихами они не говорят, в отличие от случаев тяжелой гебефрении, да и вообще они не аутичны, они могут тематически адекватно участвовать в разговоре, но их речь всегда остается неестественной и переусложненной. Их

---

[14] В психиатрической литературе встречаются примеры поэзии больных тяжелой гебефренией. Оба примера — моментальные импровизации больных:

"— Здравствуйте, Михаил. — Михаил не Михаил, / Всех соседок я покрыл, / Мохнорылый семикрыл, / Винторогий словофил..." http://dpmmax.livejournal.com/29415.html (почему-то автор называет это шизофазией, хотя это типичное гебефреническое рифмование).

"За столом упрямый врач, под столом — непрямограч! Вьются белые медсестры, у них жопоколы остры!" (*Гильбурд О.А.* Шизофрения: семиотика, герменевтика, социобиология, антропологи. М., С. 124).

предложения проще смотрелись бы написанными, а не произнесенными вслух.

Я должна сказать, что сужу только по собственному опыту, но я всегда чувствовала, что неестественность речи крайне заразительна. И столь же заразительна склонность говорить усложненно. Говорить спокойно и просто я могу только или наедине с собой, или в такой ситуации, где все говорят спокойно и просто. Другими словами, для этого мне нужно прилагать особое усилие затормаживания неестественности и специального акта конституирования естественности. И даже среди нормальных людей, если я волнуюсь, я теряю способность говорить просто. Та речь, которая получается у меня в состоянии волнения, всегда бывает неестественной по интонации и переусложненной синтаксически.

Я полагаю, многие повторят то же самое, если не по опыту устной речи, то по опыту письма. Если только письмо не является для субъекта записью звучащей устной речи (вероятно, у людей, склонных более к устной речи, письмо и бывает такой вторичной записью), то письменные предложения получаются обычно сложными и витиеватыми, потому что так шла мысль. Затем, в процессе редактирования текста, их разбиваешь на более короткие, упрощаешь, вставляешь поясняющие слова и так далее. Это говорит нам об одной вещи, которая кажется мне очень важной. А именно, что естественная речь, изначальная речь, оперирующая родным субъекту языком, является сложной. Для способности языка и речи первична сложность, простота достигается лишь в процессе упрощения, которое, насколько я понимаю, всегда ориентировано на интерсубъективность. Это напоминает мне также тот факт, что сложными являются синтаксисы так называемых примитивных языков. Например, очень сложен синтаксис в языках группы банту (мы вряд ли имеем формальные критерии отнесения их к примитивным, но я полагаю, важным условием их примитивности является традиционность соответствующих культур; сложность синтаксиса я тоже не умею измерять формально, так что это остается у меня интуитивным ощущением). Сюда же при желании можно отнести и такой тренд: языки развиваются от синтетических к аналитическим, и такой тренд, согласно которому культуры развиваются от риторических к не риторическим. Единственный факт, который противоречит

идее «простоты сложного» — это то, что в онтогенезе ребенок овладевает простыми предложениями быстрее, чем сложными.

Еще более тут уместно вспомнить законы «естественной искусственности» и «опосредованной непосредственности» Х. Плеснера (которому принадлежала также идея эксцентрической позиции). Антропологически более первично сложное, неестественное. Нам трудно поверить, что это так, но, я полагаю, нужно приучиться к этой мысли. К простоте приходится прорываться. На это нужны силы, и, как всегда, мы видим, что у шизофреников они отсутствуют.

Итак, больные гебефренией в качестве суггестивной стратегии используют более примитивную речь, нежели здоровые. Признаки примитивности: усложненность и неестественность.

Здесь мы имеем важное следствие. Поскольку речь примитивна, она оказывает суггестивное воздействие. Она как бы действует на реципиентов в обход тех — эволюционно более поздних и онтогенетически требующих усилий — механизмов, которые сложились у них для ее оформления по современным требованиям. Неестественная гебефреническая речь навязывает себя Другим. Это один из немногих доступных шизофренику способов оказывать суггестию.

В свете этого мы можем рассмотреть и остальные средства из гебефренического арсенала: манерность, гримасы, кривляние и так далее. Помимо того, что они сигнализируют об игровой позиции субъекта, они являются и неким видом филогенетически примитивного поведения. За счет этого они оказываются способны быть суггестивными, они навязываются реципиентам. По-видимому, оба эти фактора сводятся к одному. Мы можем, так сказать, дополнить теорию Поршнева предположением, что на этапах складывания нынешнего бессуггестивного типа общения важным видом взаимодействия индивидов было такое поведение — игровое или полуигровое. Его роль тогда, видимо, состояла в том, чтобы манипулировать собственной и получаемой суггестией, так как оно, за счет близости к игровому поведению, свободно. Вообще о роли игры в тех туманных эпохах филогенеза можно только догадываться. Не удивительно, если эта роль была важнейшей. Ведь произошел поразительный переход от суггестивного типа общения (которое было закреплено, возможно, несколькими миллионами лет) к логическому, разумному, что требует не

просто отсутствия суггестии, а ее активного торможения. Современный человек во многих ситуациях воспринимает суггестию даже как нечто морально недопустимое! Возможно, игра давала участникам довольно тонкие механизмы торможения и манипулирования суггестией, прежде чем перейти к окончательному отказу от нее.

Почему я против того, чтобы называть гебефреническую стратегию игровой, как это делает, например, Гильбурд? Ведь на первый взгляд она именно такова. Однако с точки зрения больного субъекта это никоим образом не игра. Если бы у него был выбор, если бы он был свободен, играть или не играть, тогда это была бы игра. Но у него просто нет другого выхода. По своему действию на окружающих это, конечно, игровая стратегия, но не по действию субъекта. Для него это не столько игра, сколько вынужденная регрессия. Поэтому нам лучше всего сказать только то, что это гебефреническая защита от суггестии.

Заключение

В этой статье мы рассмотрели особенности отношения субъекта к Другим при шизофрении. Впрочем, есть веские основания думать, что то, что мы назвали шизофренической установкой к Другим, на самом деле распространено гораздо шире, чем распространена шизофрения (однако при этом я твердо уверена, что шизофрения распространена намного менее, чем сейчас принято считать). Прежде всего, для шизофренического отношения к Другим характерно то, что субъект теряет сравнимое с ними бытие. С психологической точки зрения мы говорим здесь о поражении воли, об утрате энергетических ресурсов. Вследствие этого его Я теряет эксцентрическую позицию, цельность, общую адекватность мироотношения. Позиция становится эгоцентрической. Наступает аутизм. Субъект общается более с воображаемыми Другими и интенциональной средой, чем с реальными Другими. Поражение воли приводит к утрате способности упорядочивать мысли и управлять ими. Мы наблюдаем, в частности, такую особенность дискурса, как отсутствие в нем замысла. Другие воспринимаются как оказывающие давление, объективирующие, несущие угрозу, вследствие чего субъект прибегает к целому

набору стратегий ухода от суггестии Других: от негативизма при кататонии до регрессии к примитивным игровым типам суггестии при гебефрении.

Все сказанное непосредственно касается субъектов, не больных шизофренией. Было бы грубой ошибкой дистанцировать себя от больных шизофренией, так как эта болезнь (впрочем, как и большинство других болезней) может наступить у любого. Более того, шизофреническое бытие — это некая тень здорового, в некотором смысле это инобытие здорового бытия. Оно всегда с нами, даже когда мы ощущаем себя совершенно здоровыми — например, не ощущаем никакой угрозы в суггестии Других. Наша же собственная тень в это время отмечает эту угрозу. Это подобно тому, как любой богатый человек должен как свое инобытие ощущать бытие нищего.

Шизофрения — не единственная наша тень. Со всеми своими тенями нам лучше быть знакомыми, чем незнакомыми.

Н.В. ГОНОЦКАЯ,
кандидат философских наук

В БЕЗМОЛВИИ СТРУКТУРНОЙ ТИШИНЫ

Чтобы почувствовать различие, нужно иметь то, что может быть сравнимо. Чтобы протянуть связующие нити, двух точек напряжения слишком мало. Соединяющая их прямая подобна натянутой струне, которая оживет лишь с рукой музыканта. Она, возможно, зазвучит громко, но нужно быть виртуозом-Паганини, чтобы извлечь всю гамму звуков, не потеряв ни одного. Развернутое трехмерное пространство куда более богато. Структурные связи разворачиваются в трех измерениях: объемность фигур обозначает водораздел между сокрытой внутренней полостью возможностей и внешней полифонией геометрического рельефа. Звуковые переливы треугольной диаграммы — пифагорейская разгадка загадок природы. Включив последнюю в горизонт человеческого понимания, мы получили знание о закономерностях физического мира, закованное в цепи того способа высказывания о мире, который теперь зовется наукой.

Как только одна точка опоры обнаружена, в тумане перспективы сравнения возникает вторая — ее alter ego. Провозглашенная наукой объективная истина оборачивается субъективным вымыслом, учреждающим себя в качестве опоры для отграничения своей противоположности. Вымысел не может существовать в одиночестве, ему нужен Другой: густо обволакивающим реальность волшебным звукам нужен холодный металлический аккорд формального языка науки просто для того, чтобы *существовать*.

Одномерная гомофонная фактура истины или вымысла приобретает очертания при помощи властного жеста их озвучивающего субъекта. Делать обозримой то одну сторону фигуры, то другую — вот его задача. Властная инстанция настолько вовне этих *моно*тонов, настолько и принадлежит им. Будучи частью трехмерного пространства, она одновременно учреждает третий опорный пункт — политический дискурс как осо-

бый способ быть и высказываться. Все трое сходятся вместе, образуя полифонию политического, научного и художественного способов сказывания о мире.

Когда берется одна нота, она бессмысленна, подобно тому, как скрип тяжелой деревянной двери не значит ничего без существования двери, издающей хриплый сип, и дома, проникнуть во внутреннее пространство которого можно лишь отворив ее, дверь. Многоголосие геометрической фигуры зашифровано в партитуре. Чтобы зазвучать, ей требуется жест маэстро-дирижера. Иерархическая структура знаков по мановению дирижерской палочки оживает в мощном созвучии оркестровых инструментов. Дешифровать нотную запись всех голосов музыкального произведения, значит разделить симфонию научного (клавишные), художественного (струнные) и политического (ударные) дискурса на ее составные элементы.

На «репетиции оркестра» в духе Феллини каждый из них превозносит свой инструмент и свое видение мира сквозь призму музыки. В декламаторском стиле обращения к слушателю удары барабанов, литавр, тарелок пропагандируют *идеи*. Их пламенная идеологизированная речь, приправленная лозунгами, заставляет задуматься искушенного меломана: о чем на самом деле говорится? Их способ звучать имеет значение — настоящая политика невозможна без искусного оратора и плодовитого в идейном отношении интеллектуала, но то, что он высказывает — анонимно. В простых и сложных ритмических рисунках ударных выражается воля к абсолютной истине. Индивидуальный характер каждого ударного инструмента получает смысл постольку, поскольку он создает особую ритмику в пропаганде идей надындивидуального значения. Фигуры ритма задают тон, настроение, сгущают и разреживают смыслы, акцентируя внимание по преимуществу на чем-то одном. Так произведение обретает свой собственный каркас и специфический окрас звучания, внутренняя драматизация которого — во власти ударных. Они позволяют плавно без напряжения протекать мимо нас развертываемой истории или заставляют нас содрогнуться в неистовом надрыве вибрирующих ударов. Помощники и властители, они определенно осуществляют работу с другими оркестровыми персонажами. Порядок их вступления и время звучания организован и ограничен ритмом, задаваемым ими самими.

Равномерно-темперированный строй — примета науки. С момента его появления (XVII в.) истина звучит одинаково во всех тональностях — она объективна. Возможно, обладая статусом независимости и объективности, она и занимает свое особое привилегированное место в поле высказываний, но зато другие, замолкая под натиском объективности, могут насладиться строгостью ее звучания, смысловой точностью, исключенностью субъективных оценок. Язык науки лишен образности, он «прозрачен», нейтрален по отношению как к исполнителю, так и к слушателю. Темперированный строй задает общий тон звучания всего оркестра. Это ориентир, но и одновременно центральное ядро общего созвучия, на которое не просто настроены все инструменты, — они и не могут звучать иначе, чем в подчинении этому порядку.

Первую партию художественного вымысла исполняет скрипка. Самая близкая человеческому голосу, она способна рождать в наших душах эмоциональный отклик, ровно настолько, насколько аудитория готова включиться в активный процесс конституирования смыслов, возникающих на пересечении звуковых вибраций. Голос скрипки звучит при верной настройке и достаточном мастерстве исполнителя. Вымысел не может быть фальшивым насколько, насколько он является вымыслом. Если же чистую квинту не удается услышать, то это значит одно — перед нами ненастоящий скрипач. Можно настроить струны скрипки под звучание пианино. Но готовы ли мы наделить автора такого звукоизвлечения статусом творца? Создавая переливы жанров, стилей письма, сюжетных линий, художник создает новую вымышленную реальность, звучащую для всех слушателей сразу и оставляя след в каждой душе по-своему. Не в силах вырваться за пределы общего структурного порядка произведения, скрипка может позволить себе звучать solo. Она смещает другие инструменты оркестра на задний план, отводя им роль молчаливого союзника в деле искусного сотворения прекрасного. Созвучный человеческому голосу, звук скрипки, посредством внимающих его, перенаправляется вовне и схватывает в звучании культурную традицию, историческую эпоху, определяя себе место в пространственно-временном континууме человеческой истории. Россыпь скрипичных интонаций звучит особенно. Их характерная черта — эмоциональная и смысловая насыщенность. Являясь ча-

стью симфонии, они не могут не принять участия в конституировании аффектов и значений, порождаемых взаимопереплетающимися дискурсами.

Будучи частью, формирующей оркестровое тело, каждый из инструментов обретает новую судьбу, включаясь в сложное пространство исполняемого музыкального произведения. Оставаясь собой, каждый голос становится больше себя при том, что место ему отведено в партитуре с учетом мест расположения его соперников, оппонентов, коллег и единомышленников.

Наука научна настолько, насколько удовлетворяет критериям научности — они внутри научного дискурса, но чем бы была истина, если бы не было снаружи очерчивающей ее неистинности/ненаучности/псевдонаучности, в пределе — вымысла, вбирающего в себя все возможные способы говорить о мире, в том числе и научный. Будучи внутреннее присущим науке, дискурс истинности достигает собственных границ и выходит за пределы самого себя — науке нужна внешняя граница для сохранения автономии своих владений. В ее отсутствие дискурсу истинности легко мутировать в свое иное.

Чтобы художественному пространству сохранить вымысел, оно должно скреплять собственные узы измышленного, принадлежащего миру в той его части, которая находится за гранью реального. Не допустить проникновение других конститутивных принципов сказывания о мире, чтобы не утратить волшебство мастерски сотворенной и творимой снова и снова художественной искусственности. Не стать подделкой, подражанием, имитацией реальности, охватив собой всю реальность целиком, переработав на свой лад все то, что по праву принадлежит другим дискурсивным практикам, — задача также противоречиво разнонаправленная. Выходить за пределы самого себя, чтобы быть собой.

Политическое существует настолько, насколько его дискурс незавершен, насколько призрачная справедливость не реализована, и насколько продолжается диалог, зачастую переходящий в надрыв, между противоборствующими силами в намерении овладеть властными полномочиями. Напряжение двух полюсов — господства и подчинения — делают пространство политического средоточием властных отношений. Устранить один из полюсов противостояния, значит, завершить

историю. Но стоит присмотреться, как становятся заметными трансмутации дискурса власти по всей поверхности фигуры.

Ученый, говорящий от лица объективности, набрасывает свой гипотетический проект на фрагмент реальности с намерением сделать его прозрачным и понятным, включив его в здание научного знания — это единственное, что может служить ориентиром, минимальным основанием на стартовых позициях реального или мысленного эксперимента не только над реальностью, но и над собственной фантазией. Политик, изначально вовлеченный в игру непрямых высказываний, всегда одной своей частью — внутри политической игры, другой — снаружи — чтоб не утратить громкость звучания полярных интересов, но и не потерять способность различать. Писатель создает ранее несуществующее, но для этого он должен преодолеть ограниченность опытом, фантазией и языковым потенциалом и, вобрав их полностью, освободиться от гнета уже созданных способов высказываться о мире.

Разновеликие дискурсы не способны звучать отдельно, не утратив тех смысловых коннотаций, которые оживают, только если они звучат вместе, и при условии, что есть тот, кто готов вместе с ними распределять смысловые напряжения, определяя образ, характер реальности. Можно разложить партитуру на ее составные элементы, расставить партии в строгом порядке, заставить звучать голоса так, как представляется наиболее красивым. Все усилия будут напрасны, — музыку нельзя озвучить в пустом пространстве. Кто готов ее услышать? Услышать — не значит суметь воспроизвести то же самое, не значит повторить. Услышать может тот, кто способен услышать иначе, разделить слитые воедино звуки, обнаружить за тем, что услышано то, что осталось в свернутом виде возможностей.

Любому инструменту нужна настройка для извлечения чистого звука и гармоничных созвучий. Но разве творец не создает творение из самого себя, подобно пауку, плетущему паутину, используя для этого только свой скрытый резерв? «Я сам и есть то, что я создал» — известный лейтмотив экзистенциальных интенций мысли — о внешней инстанции мы судим по тому, что было обнаружено внутри. Возможно, что наоборот. Анатомическая процедура вскрытия не может не вызвать содрогания у начинающего патологоанатома. Что станет с симфонией, разложи мы ее на 12 полутонов с перечислением ко-

личественных их соотношений в каждой из ее частей и обозначив тональность? *Внутреннее* самозарожденной фигуры — это то, что неразличимо извне. Что делает ее объемной, помимо самого ее внутреннего? Заглянув туда, можно обнаружить за внешними гранями пустоту того, что позволяет трехмерному быть таковым. Пустота действительно пуста. Что останется науке, убери истину как ее смысловой утяжелитель? Что станет с художественной литературой, лишись она вымысла, какой будет политика вне властных отношений?

Как только пустота становится объектом пристального внимания, поводом для интерпретации, концентрацией неявных смыслов, — она начинает циркулировать в ином порядке неравнозначно на различных основаниях зарождающихся значений. Провозгласив себя вне структуры дискурсов, их субъекты вмешиваются в тело высказываемого, нарушают порядок, не позволяют им покоиться в самих себе. Стремление очистить поле возможностей от назойливых присваивателей смыслов оправдано: освободив структурные связи от того, что (кто?) их окружает и в отношении чего они выстраиваются, можно получить чистую схему функционирования различного рода дискурсивных практик.

Но как заставить говорить безмолвную структуру? Она заговорит, нужно только позволить ей быть *иной*. Неопределенность, следующая за решительным отказом от узурпации смыслов, неустойчивость и пластичность исходного материала — какой подарок преподнесет Случай? Озвучить фигуры или отказаться от власти над ними? Насилие уступает дорогу безмолвствующей тишине. Пестрота способов высказывания блекнет, многоголосие сходит на нет, остается только чистый звук в отсутствие роскошных одежд. Он и не нуждается в том, чтобы прикрыться, его никто не увидит.

Там где не звучит музыка, там нет ничего.

Е.Я. БАСИН,
доктор философских наук

СУБЪЕКТ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ТВОРЧЕСТВА (личностный аспект)

Задача данной статьи — рассмотреть сложную, диалектически противоречивую природу акта творчества во всех звеньях, в том числе и со стороны самого творца.

Диалектический подход к изучению художественного творчества может быть осуществлен различными путями. Известный эстетик-литературовед М. Науман выделяет два возможных способа такого исследования: от изучения восприятия (публики) к анализу творчества (автора) или наоборот, т. е. от изучения творчества к изучению восприятия. М. Науман считает верным второй путь, и с этих позиций он подвергает критике так называемую «рецептивную эстетику»[1].

С нашей точки зрения, есть еще третий путь: от изучения художественного произведения к изучению творчества и восприятия. М. Науман включает «эстетику произведения» в свою «производственную эстетику», но, как нам представляется, это хотя и тесно связанные, но разные подходы.

В основе статьи лежит допущение, согласно которому диалектика субъекта творчества специфическим образом обусловлена диалектикой творимого произведения искусства. Такое допущение вытекает из системного подхода к анализу творчества. Согласно П.К. Анохину, успех понимания системной деятельности зависит от того, определим ли мы, какой именно фактор упорядочивает «беспорядочное множество». Применительно к художественному творчеству таким императивным фактором, «полезным результатом системы», формирующим «обратную ориентацию», или «обратную связь»[2],

---

[1] См.: *Науман М.* Литературные произведения и история литературы. М., 1984. С. 155–174.

[2] *Анохин П.К.* Избр. труды. М., 1978. С. 59–78.

является произведение искусства. Специфика организации последнего и определяет специфику функциональной системы творчества, различных ее компонентов, в числе которых и субъект творчества.

В сущности, к такому методу исследования обратился, например, Л. С. Выготский в своей знаменитой «Психологии искусства» (в классификации Мюллера—Фрейенфельса этот метод называется объективно-аналитическим): обращаясь к произведению, исследователь воссоздает соответствующую ему психологию (автора, зрителя, слушателя) и управляющие ею законы[3]. К сожалению, Л. С. Выготский ограничил свою задачу лишь анализом «психологической реакции», а не личности (творца, воспринимающего)[4].

Мы остановимся лишь на одной, но очень существенной стороне, проливающей свет на «интимные» особенности личностного аспекта творчества.

Давно замечена и описана такая диалектическая («парадоксальная») черта высокохудожественного произведения, как «одушевленность неодушевленного». С «неживого» холста портрета на нас «Глядит!» (по выражению П. П. Чистякова) *как бы* живой человек; в «неживых» звуках музыки мы ясно чувствуем *как бы* «наличие души, дыхания, духа», «напряженный душевный лик» (Б. В. Асафьев). В творениях из камня новгородского зодчества перед нами «оживает», по словам И. Э. Грабаря, образ человека сильного, величественного, а в суздальском зодчестве — стройного, изысканного, изящного. Может показаться, что в сценическом искусстве нет «одушевленности неодушевленного», ибо сам «материал» (актер) уже «живой», но ведь «одушевляется» не актер, а образ. Перед нами *как бы* живой Гамлет!

Итак, произведение «требует» от автора «одушевления» образа. Для этого *образ должен из объекта творчества превратиться в его субъект,* в компонент личности творца, он должен приобрести статус «я». Психологический механизм такого превращения описан в литературе как механизм эмпатии. Переход

---

[3] См.: *Выготский Л.С.* Психология искусства. М., 1965. С. 33–35.

[4] См. об этом у Б. Г. Ананьева, Б. М. Мейлаха (сб. Художественное творчество. Л., 1982. С. 236; сб. Художественное восприятие. Л., 1971. С. 14–16).

образа из «не-я» в «я», идентификация образа и «я» означает, что «я» автора раздваивается на собственно «я» и на «я-образ». «Здесь обнаруживается тонкая диалектика интросубъективных отношений»[5], — справедливо замечает Д. И. Дубровский.

Таким образом, диалектическая структура произведения с необходимостью обусловливает диалектические преобразования в структуре личности художника. Суть этих преобразований, *диалектический закон художественного творчества — раздвоение «я» творца на собственно «я» и на «я-образ»*. Знание этого закона, его учет имеет важное не только теоретическое, но и практическое значение. Вот на эту вторую сторону дела нам бы хотелось обратить особое внимание в последующем изложении.

В структуре «я» как интимного ядра личности обычно выделяют три слоя: самость, или идентичность, т. е. единство и преемственность внутренних процессов в личности; «эго», т. е. сознательное, регулятивное начало, управляющее деятельностью; образ «я», т. е. самосознание личности, ее представление о себе и отношение к себе[6].

Все эти три слоя можно зафиксировать как в системе «я», так и в системе «я-образа». Процесс творчества в его реальном протекании может быть понят лишь с учетом диалектического взаимодействия этих двух систем.

Нагляднее всего это диалектическое взаимодействие можно показать на примере творчества актеров, но, прежде чем это делать, отметим универсальный характер этой диалектики. Она обнаруживается в любом виде художественного творчества. Приведем только два свидетельства, говорящие о том, что в акте творчества обязательно участвует в качестве субъекта «я-образ».

И. Э. Грабарь, описывая творческий акт создания И. Е. Репиным портрета М. П. Мусоргского, замечает: весь внешний и внутренний облик его друга «сам собой», под ударами кисти

---

[5] *Дубровский Д.И.* Проблема идеального. М., 1983. С. 79, 80–92. Феномен «естественного раздвоения» «я» нельзя отождествлять с патологическим «расщеплением» личности (С. 77, 92 и др.).

[6] См.: *Кон И.С.* Проблема человеческого «я» в психологии и литературе. — В кн.: НТР и развитие художественного творчества. Л., 1980. С. 31.

художника перевоплощался в его образ, проецируясь прямо на холст[7]. Это высказывание следует интерпретировать так, что при создании высокохудожественного портрета «индивидуальность модели и индивидуальность художника сливаются,— пишет А. Г. Габричевский,— в новое единство, подобно тому единству, которое возникает между актером и его ролью». Это новое единство А. Г. Габричевский называет «портретной личностью», творимой и возникающей только через искусство и только в искусстве доступной созерцанию[8]. Ясно, что «сливается» с «я» художника не сама личность модели, а ее отражение в сознании художника, т. е. ее образ, художественный образ. В результате такой идентификации образ «оживает», «одушевляется» и превращается в сознании художника в его «другое» «я» — в данном случае в портретное «я».

Второе свидетельство — из области музыковедения. Согласно В. В. Медушевскому, чтобы осознать механизм порождения музыкальных образов, нужно заимствовать из литературоведения понятие *лирического героя* (как носителя глубинной интонации), не совпадающего с реальным автором[9]. Но ведь лирический герой как в поэзии, так и в музыке — это художественный образ, ставший в результате «слияния» с личностью автора его «другим» «я».

Свидетельства можно было бы привести и из других видов художественного творчества. Творец способен «вживаться» в любой образ — сценический, литературный, музыкальный, архитектурный и т. д., превращая его в «я». Обратимся теперь «вплотную» к творчеству актера.

Великий Станиславский пишет, что в сценическом творчестве рождается образ, который оказывается «живым созданием». «Это не есть слепок роли, точь-в-точь такой, каким ее родил поэт; это и не сам артист, точь-в-точь такой, каким мы его знаем в жизни и действительности. Новое создание — живое существо, *унаследовавшее черты как артиста, его зачавшего и родившего, так и роли, его оплодотворившей.* Новое создание — дух от духа, плоть от плоти роли и артиста. Это то живое, органическое существо, которое только одно и может родиться,

---

[7] См.: *Грабарь И.Э.* Репин. М., 1937, т. 2. С. 22.

[8] См.: Искусство портрета. М., 1928. С. 74–75.

[9] См.: Восприятие музыки. М., 1980. С. 189–191.

по неисповедимым законам самой природы, от слияния духовных и телесных органических элементов человека-роли и человека-артиста. Такое живое создание, зажившее среди нас, может нравиться или не нравиться, но оно «есть», оно «существует» и не может быть иным[10].

Станиславский утверждает в этой связи, что артист «раздваивается в момент творчества», причем такое раздвоение не только не мешает творчеству, но, напротив, помогает. Почему здесь уместен термин «раздваивается»? Потому что созданный воображением актеров образ «становится их alter ego, их двойником, их вторым «я». Он неустанно живет с ними, они с ним не расстаются». Актер действует «так или иначе потому, что живет одной жизнью с образом, созданным вне себя». Станиславский иронизирует по поводу тех, кто «мистически» относится к такому творческому состоянию «раздвоения» и готов видеть в создаваемом «втором» «я» некое подобие эфирного или астрального тела творца[11].

Возникает вопрос, почему о «раздвоении» писали и пишут по преимуществу актеры (Сальвини, Шаляпин, Михоэлс и др.), реже — писатели и почти никогда — представители других видов творчества? Объясняется это тем, что актер создает образ с помощью своего тела, «я-образ» оказывается воплощенным в теле самого творца, который ощущает его как свои движения, поступки и т. д. В других же видах творчества физическая жизнь «я-образа» «застревает» на уровне моторно-кинестетических ощущений, которые, как правило, не осознаются. «Я-образ» в этом случае не достигает стадии самосознания (стадии образа и «я-образа»).

Он осознается здесь как образ, но не как «я», причем этот образ «вынесен» «вовне»: во всех случаях в пределах субъективной реальности творца — в систему «не я», а в случае воплощения в знаковом физическом материале (звуках, красках, гипсе и т. д.) — в объективную реальность. В этом последнем случае кажется «одушевленным» само произведение искусства. Мы говорим «кажется», ибо никакой «души», никакого «я» в произведении искусства быть не может. «Я» существует объективно лишь как факт субъективной реальности творца

---

[10] *Станиславский К.С.* Собр. соч. М., 1959, т. 6. С. 81–82.

[11] См.: *Станиславский К.С.* Собр. соч. М., 1955, т. 3. С. 133, 470–471.

или воспринимающего. «Кажимость» «одушевления» в действительности неодушевленного произведения предполагает действие особого психического механизма — эмпатии, или «вчуствования», когда происходит вкладывание, *«вчувствование* души в неодушевленные формы» (Р. Фишер). Приведя эту цитату, Л. С. Выготский отмечает, что «блестящее» описание механизма «вчувствования» дал Т. Липпс, прекрасно показав, «как мы подымаемся вместе с высокой линией и падаем вместе с опускающейся вниз, как мы сгибаемся вместе с кругом и чувствуем опору вместе с лежащим прямоугольником» и т. д.[12] Однако реальный психологический механизм «вчувствования», или эмпатии, получил в «теории вчувствования» идеалистическое объяснение. Гносеологической почвой такого объяснения послужила метафизическая интерпретация тонкой диалектики интросубъективных отношений творческого акта. Т. Липпс и его последователи абсолютизировали активность субъекта. Они не поняли, что своеобразие «вчувствования» как субъективных, «внутренних реакций, заключается в их объективной связанности; в своем начале и в конце, протекании и качестве они определены извне, объективно»[13].

В сценическом творчестве создаваемый образ не выносится «вовне», он — в «теле» и «душе» актера, в его сознании и бессознательном, в его личности, в его «я». Отсюда более ясное осознание «раздвоения» «я». Поэтому на примере сценического творчества легче раскрыть «тайну» художественного творчества, его сложную диалектическую природу, «в этой области психология искусства гораздо легче могла бы справиться с задачей, чем во всех остальных»[14].

Поскольку художественный образ — продукт художественного воображения, «я-образ» также является «воображенным». Диалектика «я» и «я-образа» в плане психологии обнаруживает себя, прежде всего как *противоречивое единство реального и воображенного.* Для «я-образа» характерен известный «отлет» от реального «я», между ними возникает определенная

---

[12] *Выготский Л.С.* Указ. соч. С. 261.

[13] *Выготский Л.С.* Вчувствование. — В кн.: БСЭ. 1929, т. 13. С. 660–661. О субъективизме современных теорий эмпатии в искусстве см.: *Marcus S.* Empatia (cercetari experimentale). Buc., 1971, p. 29.

[14] *Выготский Л.С.* Указ. соч. С. 301.

дистанция. Этот эмпирический факт получил интерпретацию в учении Канта (а вслед за ним в работах Шопенгауэра, Кроче, Бергсона и др.) о «незаинтересованности» эстетического суждения и в теории «психической дистанции» английского эстетика Э. Баллоу и его современных последователей (А. Ричардс, Дж. Стольниц, Ш. Доусон, Г. Боултон и др.).

Э. Баллоу констатирует, что в акте творчества формируемое содержание выносится из сферы «практического, так сказать, действительного "я"», этому содержанию предоставляется место за рамками личных («эгоистических») потребностей и целей. Однако дистанция между реальным и воображаемым «я» не означает превращения последнего в «безличное» в том смысле, в каком говорят о «безличном» характере науки. Личное отношение, обладающее яркой эмоциональной окраской, сохраняется, но приобретает своеобразный характер: оно как бы отфильтровывается[15]. «Я-образ» внутренне противоречив, он есть *диалектическое единство личного и внеличного*. Идеализм теории «психической дистанции» состоит в том, что диалектика «я» и «я-образа» выводится не из объективных особенностей произведения искусства (как «полезного» результата системы), а из самого субъекта, природы его «духа», воли, установки и т. д. Если же идеалист видит связь «я-образа» со структурой произведения, то само произведение трактуется неверно. Так, Т. Липпс, верно объясняя воображаемый характер «я-образа» его отнесенностью к воображенной реальности художественного образа, эту последнюю абсолютизирует, отрывает от действительности. В результате и «я-образ» оказывается изолированным, оторванным от реального «я» художника (и воспринимающего)[16].

Если бы «я-образ» был в качестве воображенного «я» абсолютно изолирован от реального «я», он не смог бы участвовать в процессе реального (а не воображаемого) регулирования акта творчества, которое осуществляет «я». А факт такого регулирования можно считать твердо зафиксированным. Приведем яркий пример из практики актерского творчества.

---

[15] См.: Современная книга по эстетике. М., 1957. С. 420–425.

[16] См.: *Липпс Т.* Эстетика. СПб., 1909. С. 386. В творчестве (и созерцании) субъект живет лишь в «эстетическом объекте», т. е. в образе. Но этот объект, полагает идеалист Липпс, «абсолютно отделен от моего реального "я"» (Там же. С. 386).

На одной из репетиций пьесы «Егор Булычов и другие» Меланья «незапрограммированно» швырнула свой посох в Щукина—Булычова. Б. Е. Захава, который вел репетицию, стал наблюдать, как Щукин «обыграет» брошенный посох. Согласно его наблюдениям, актер-творец как бы говорил себе, ставил перед собой определенное творческое задание: «надо обыграть». В то же время он смотрел на посох иронически, т. е. глазами Булычова. Он понимал, что стоит ему только хотя бы на секунду перестать быть Булычовым — и он уже не сможет правильно решить поставленную им — Щукиным — творческую задачу, ибо, только ощущая себя Булычевым, он сможет поступить с этим посохом так, как должен поступить именно Булычов. Щукин медлил, не зная еще что делать, но свою медлительность, обусловленную его внутренней жизнью в качестве творца, тут же превращал в поведение Булычова: Булычов болен, устал и т. д. Лишь опытный глаз мог заметить, как веселая искорка творческого предвкушения в глазах Щукина как артиста тут же превращалась в озорной огонек глаз Булычова. Затем Щукин попробовал согнуть посох о колено. Сломать его ничего не стоило. Но Щукин, изображая усилия Булычова, на самом деле только напрягал мышцы, проявляя при этом величайшую осторожность и заботу, чтобы не сломать палку и не выдать ее бутафорскую природу. Мы видим, замечает Б. Е. Захава, как «актер и образ живут не только противоречивыми, но иногда прямо-таки диаметрально противоположными устремлениями. Образ старается сломать посох, актер-творец, наоборот, тщательно оберегает его, чтобы он не сломался. И то и другое происходит одновременно, и то и другое уживается в одном существе — в актере. *В этом противоречии вся суть актерского искусства* (подчеркнуто мною.— *Е. Б.*)». Оставив якобы бесполезные попытки сломать посох, Щукин—Булычов вдруг сделал посохом движение, как будто кием ударяют шар на бильярдном столе. Таково было окончательное решение. Кто же принимал решение и «творчески» нашел его? Кто регулировал творческий акт? Б. Е. Захава отвечает: актер-мастер и Егор Булычов. «И замечательно при этом, что активное творческое “я” актера ровно ничего не теряет оттого, что актер с предельной полнотой живет на сцене в качестве образа». В диалектическом единстве «я» и «я-образа» «ведущей противоположностью» является, и в этом следует согласиться с

Б. Е. Захавой, «постоянно направляющее творческий процесс активное творческое "я" актера». Но далее теоретик театра пишет: «Так что, в конечном счете, никаких двух "я" не существует. Есть одно-единственное "я" целостной личности актера, в сознании которого происходят одновременно два взаимодействующих процесса»[17].

В действительности реальное «я» субъекта творчества едино и одно. Двух *реальных* «я» в норме (а не в патологии) не бывает. Но чтобы создать произведение искусства, реальное «я» внутренне преобразуется. В нем, как в системе, образуется подсистема — художественный субъект (не совпадающий с субъектом творчества в целом)[18], художественная личность, художественное «я». Это «я» *внутри* себя «раздваивается» на художническое «я» и «я-образ». Художническое «я» — ролевое «я» (социальная роль художника, предполагающая и «технологический», «ремесленный» аспект регуляции творчества). Таким образом, художественное «я» (художественный субъект) предстает как иерархическая система «я». Регуляция художественно-творческого акта сложной и гибкой, *диалектической по своей природе* иерархической системой «я»[19] отвечает современным представлениям психологической науки о строении личности, о том, что «психологическая организация личности сама выступает как сложная иерархически-уровневая система...»[20].

В противоречивом единстве творческого «я» и «я-образа» Б. Е. Захава видит суть актерского искусства. Но только ли актерского? В творчестве актера теоретик различает две способности: фантазию и воображение. Фантазия комбинирует данные опыта, а воображение делает эти комбинации объекта-

---

[17] *Захава В.Е.* Мастерство актера и режиссера. М., 1973. С. 34–38.

[18] См. различение понятий «субъект познания» и «гносеологический субъект» у В.П. Иванова (сб. Художественная деятельность. Киев, 1980. С. 41–79).

[19] См. об этом: *Басин Е.Я.* К вопросу о взаимоотношениях искусствознания и психологии художественного творчества.— В кн.: Актуальные проблемы методологии современного искусствознания. М., 1983. С. 237.

[20] *Анцыферова Л.И.* К психологии личности как развивающейся системы.— В кн.: Психология формирования личности. М., 1981. С. 8.

ми чувственного переживания, в результате чего актер ощущает себя «действующим в качестве образа». Обе эти способности — и фантазия и воображение (то, что Захава называет «воображением»,— это и есть эмпатия, «вчувствование») — протекают одновременно и взаимодействуют друг с другом. И далее им формулируется очень важное и верное положение: «Обе эти способности (создавать образ и жить в качестве «я-образа».—Е. Б.) в одинаковой степени необходимы художникам *всех видов творческого оружия* (подчеркнуто мною.— *Е. В.)*. Да и люди науки без них не обходятся»[21]. Последняя фраза выводит нас уже на другую проблему, которую мы не имеем возможности обсуждать здесь: личностный аспект диалектики научного (технического и др.) творчества. Заметим только, что эмпатия, способность к идентификации с изучаемым объектом, «личная аналогия» и т. п., как правило, называются многими ведущими специалистами по проблемам творчества в сфере науки и техники в качестве важнейших качеств творческой личности.

Диалектика реального и воображенного, личного и внеличного, выражающая диалектику интросубъективных отношений «я» и «не-я», субъекта («я») и объекта (образа), пронизывает все без исключения формы психической жизни художественного «я». Обычно в этой связи называют лишь художественные чувства. Отправляясь от исследований сценических чувств у К. С. Станиславского, Л. Я. Гуревич, П. М. Якобсона, можно указать на диалектическую противоречивость этих чувств: они и реальны и «парящи» (А. Пфендер), «фиктивны»; непроизвольны, естественны и произвольны, преднамеренны, управляемы; индивидуально-неповторимы и обобщенны. Но указать на их диалектическую противоречивость недостаточно. Важно показать, что эта противоречивость «производна» от диалектической природы художественного «я».

Эстетическая и искусствоведческая мысль давно уже подходила к пониманию, что преобразования, осуществляемые воображением и затрагивающие художественные чувства, обязаны преобразованиям личности творца в целом. М. М. Бахтин,

---

[21] *Захава Б.Е.* Указ. соч., С. 116, 258. Ср.: *Марков М.* Об эстетической деятельности. М., 1957. С. 108–166 (вместо «эмпатии» М. Марков использует термин «перенесение»).

критикуя (в первой половине 20-х годов) теорию «вчувствования» Э. Гартмана, его концепцию идеальных, иллюзорных чувств в искусстве, писал: «Мы переживаем не отдельные чувства героя... (таких не существует), а его душевное целое...»[22]. Л. С. Выготский в своей наиболее поздней публикации по психологии искусства («К вопросу о психологии творчества актера») видит задачу научной психологии при изучении художественных чувств не в исследовании эмоций, взятых в изолированном виде, но в связях, «объединяющих эмоции с более сложными психологическими системами»[23]. Развивая эти идеи выдающегося психолога, П. М. Якобсон пишет, что недостаточно указать, например, на «фиктивный» (т. е. воображенный. — *Е. Б.*) характер сценических чувств, надо отыскать признаки, характеризующие целое. Только в целом, в связи с «творческой личностью» актера вскрываются роль, место и облик сценических чувств[24]. А. Г. Васадзе связывает художественные чувства с установкой, с «целостно-личностными состояниями перевоплощенного поэта»[25].

Необходимо сделать шаг вперед и сказать, что производными от художественного «я» являются не только художественные чувства, но и художественные потребности, побуждения, воля, внимание и т. д.— короче, вся художественная психология творца. Вся она в акте творчества диалектически противоречива.

Рассмотрим это на примере *побуждения*. Немецкий ученый В. Клагес приходит к выводу, что побуждение представляет собой органическое единство самопобуждения и инопобуждения[26]. В художественном творчестве это диалектическое единство побуждений реального художественного «я» и воображенного «я-образа». В момент наивысшего творческого подъема инопобуждение осознается как доминирующее. Образ

---

[22] *Бахтин М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 72–73.

[23] См.: *Якобсон П.М.* Психология сценических чувств актера. М., 1936. С. 211.

[24] См.: Там же. С. 182–184.

[25] *Васадзе А.Г.* Проблема художественного чувства: (Вопросы психологии художественного творчества). Тбилиси, 1976. С. 95.

[26] См.: *Дубровский Д.И.* Психические явления и мозг. М., 1971. С. 227.

«я-образа» выдвигается на первый план сознания. На протяжении тысячелетий инопобуждения художественного «я» объяснялись вмешательством богов, муз, «гениев», демонов, Аполлона, «шестикрылого Серафима», «голоса» и т. п. В XIX в. на смену религиозно-мистическому объяснению приходит главным образом психологическое объяснение инопобуждения. Место бога и муз заняло «бессознательное», противопоставляемое сознательному, реальному «я». Очень часто «бессознательный» голос понимался как «внеличностный», «безличностный» и т. п. Наиболее последовательно личностный подход к бессознательному вообще и в сфере искусства в частности был осуществлен в психологической теории установки Д. Н. Узнадзе и его последователей. Бессознательная сфера психики, пишет один из них, «есть сфера, принадлежащая и входящая в структуру личности художника»[27]. И это очень верно.

Таким образом, *художественные побуждения* одновременно и реальные и воображенные, непроизвольные и управляемые, индивидуальные и обобщенные, сознательные и бессознательные и т. д.

Рассмотрим проблему художественного *внимания* на примере сценического внимания актера, как оно освещается Б. Е. Захавой[28]. Но в нашем изложении интереснейшие наблюдения и выводы известного театроведа будут представлены в обобщенном виде, применимом, по нашему мнению, к любому виду художественного творчества.

Художник совмещает в себе и творца и образ («я-образ»), живущий своей жизнью и по логике этой жизни имеющий в каждый данный момент тот или иной объект внимания. Художник же, как человек и как творец, живет своими интересами (Б. Е. Захава неизбежно затрагивает в связи со вниманием и проблему диалектики художественного интереса), отличными от интересов «я-образа» (например, он хочет лучше сыграть сцену или «выписать» какой-то фрагмент композиции, понравиться зрителю или слушателю и т. д.). Как могут объединиться интересы человека, творца, мастера («ремесленника» — технолога) и «я-образа» в одном существе — художнике? Должен ли быть художник сосредоточен на каком-либо объек-

---

[27] *Васадзе А.Г.* Указ. соч. С. 46.

[28] См.: *Захава Б.Е.* Указ. соч. С. 73–100.

те внимания как «я-образ» или как творец? Чтобы ответить на эти практические вопросы, необходимо верно решить теоретическую проблему о «субъекте внимания», т. е. вопрос о том, как в акте художественного внимания сочетаются между собой художник и создаваемый им «я-образ».

Чтобы стать «я-образом», художник, прежде всего, должен сделать объекты внимания «я-образа» своими объектами, в результате чего он до известной степени сживается с ним, «срастается». Это первая (и потому очень важная) ступень на пути к «творческому перевоплощению». Но как это осуществить, если у «я-образа» объект внимания — радостный пейзаж, а у художника — «безрадостный» холст? Этот вопрос — «коренной» вопрос художественного творчества. Секрет, «магическая тайна» искусства актера, живописца, композитора, и т. д.— здесь, в этом вопросе.

Вредно галлюцинировать, видеть то, чего нет. Видеть надо все (и слышать соответственно), что реально дано, внимание должно быть сосредоточено на вполне реальных объектах (красках, звуках и т. д.). Но относиться к данной реальности следует так, как если бы она была нечто другое. В магическом «если бы» К. С. Станиславского — вся сущность художественного творчества.

«Если бы» — это деятельность художественной фантазии, приписывающей реальным объектам несуществующие свойства (например, алый цвет краски преобразуется фантазией в цвет крови), свойства образа. Диалектика состоит в том, что всякий объект для художника «одновременно и то, что он есть на самом доле, и то, чем он должен быть для него в качестве образа». Для творца он — то, что он есть, а для «я-образа» (в том числе и «я-воображаемого наблюдателя») — чем должен быть. «Следовательно, — пишет Б. Е. Захава, — субъектом сценического внимания является актер-творец и актер-образ одновременно». Обобщая, следует сказать: субъектом художественного внимания является и художническое «я», и «я-образ» одновременно. Завершая свой анализ сценического внимания, Захава пишет: «Иначе говоря, мы констатировали наличие диалектического единства (взаимодействия и взаимопроникновения) актера-творца и актера-образа... процесса внутренней жизни актера как творца и процесса его внутренней жизни в качестве образа. Здесь двойственность образует единство.

Одно от другого отделить невозможно»[29]. Этот вывод в полной мере относится к любому виду художественного творчества.

Тот бесспорный факт, твердо установленный в искусствознании, что в акте художественного творчества с помощью воображения «я» художника и его параметры (чувства, побуждения, внимание, интересы и др.) преобразуются, заставляет внести известные коррективы в понимание самого воображения. Большинство советских психологов придерживаются «перцептивной» концепции, согласно которой воображение преобразует образное, наглядное содержание[30]. А как быть с не наглядными компонентами психического опыта — идеями, побуждениями, интересами, чувствами — со всем тем, что объединяется многими психологами (В. Н. Мясищевым, С. Л. Рубинштейном и др.) категорией «отношение»? Как быть с центром, регулирующим отношения — с «я»? Могут ли они быть объектом преобразовательной деятельности воображения? Если нет, то не «рушится» ли вся «диалектическая» концепция воображенного художественного «я»? Некоторые авторы отвечают на поставленные выше вопросы утвердительно, они за «расширительное» толкование воображения «как деятельности, охватывающей своим преобразованием весь опыт, запечатленный в памяти субъекта»[31]. При этом под «всем» опытом понимаются образы, идеи и эмоционально-чувственные состояния.

Следует поддержать (ибо это соответствует фактам, в частности из области художественного творчества) стремление «расширить» *результаты* деятельности воображения, включив туда наряду с перцептивными образами также и идеи, и эмоционально-чувственные состояния. Только надо быть последовательным: если речь идет о «всем» психическом опыте, то в *результаты деятельности воображения надо включить и «я»*.

В то же время ошибочно отождествлять результаты воображения с объектами его преобразовательной деятельности. Как показывает опыт художественного творчества, в особен-

---

[29] Там же. С. 91.

[30] См.: *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. М., 1946. С. 324, 331.

[31] *Дудецкий А.Я.* Теоретические вопросы воображения и творчества. Смоленск, 1974. С. 35.

ности сценического, эмоционально-чувственные состояния и их центр — «я» не могут быть *непосредственным* объектом преобразования. Таковым выступают перцептивные образы, и в этом отношении мы разделяем точку зрения С. Л. Рубинштейна, Б. М. Теплова, А. В. Запорожца и других видных советских психологов. На основе (через посредство) такого преобразования происходят изменения в «я», чувствах, побуждениях и т. д., вследствие чего они приобретают «воображенный» характер.

Наиболее убедительный и разработанный, экспериментально проверенный художественный опыт, подтверждающий высказанную точку зрения, содержится в учении К. С. Станиславского о сценическом перевоплощении. Вообразить себя другим «я» и на основе этого (и только на основе преобразования своего «я») «обрести» воображенные потребности, цели, чувства и внешние действия, поступки можно, доказывает Станиславский, лишь на базе преобразований в сфере перцептивных образов («видений»). Нельзя, например, сразу, «с места», непосредственно «стать» «другим» и начать поступать, действовать, как этот «другой». У гениальных мастеров перевоплощения только кажется, что это происходит непосредственно, сразу. Все дело в том, что преобразовательная деятельность воображения, направленная на переработку перцептивных образов, происходит неосознанно (в значительной степени) и чрезвычайно быстро.

Таким образом, диалектическая концепция личностного аспекта художественного творчества опирается на современные представления психологии о процессах воображения и имеет прямой выход в практику художественно-творческой и художественно-педагогической деятельности.

Диалектика «я» и образа, как уже было сказано, не специфична для искусства, она имеет место и в других видах творчества (науке, технике и др.). Что же специфично?

Обратимся вновь к произведению искусства, к «полезному» результату художественной деятельности.

Для художественного произведения специфично особое соединение красоты (эстетического качества, эстетической ценности) и идеи. Такое соединение порождает «эстетическую идею» (Кант), или художественный смысл. Функцию связи красоты и идеи осуществляет художественная форма. Диалек-

тика «я» и образа выступает в художественном творчестве *специфическим* своим проявлением как диалектика «я» и художественной формы. «Я» и форма, *личность и форма — одна из центральных проблем теории художественного творчества.* Поскольку в структуре художественного «я» эмоционально-чувственный компонент эстетического содержания является системообразующим, поскольку часто основную проблему художественного творчества формулируют как проблему «чувства и формы» (Г. Рид, С. Лангер и др.). Некорректность такой формулировки связана с тем, что за ней довольно часто просматриваются метафизически-односторонние интерпретации личностного аспекта художественного творчества.

Первая односторонность заключена в преувеличении, абсолютизации эмоционального компонента в структуре художественного «я». Не спасает от односторонности попытка рассмотреть художественное творчество как «симбиоз» мысли и чувства («мысль-чувство», «чувство-мысль»)[32]. Такой «синтетический» подход создает лишь видимость диалектики, ибо остается открытым вопрос: а что лежит в основе синтеза мыслей и чувства? Но, чтобы ответить на этот вопрос, нужно преодолеть вторую односторонность — односторонность функционализма, который, по характеристике С. Л. Рубинштейна, превращает психические процессы (и способности) в «психических деятелей». Диалектическое единство эмоционального и интеллектуального в художественном творчестве следует искать и объяснять, исходя из основы этого единства — личности художника. Субъект художественного творчества — не чувство и не мысль, а личность, которая чувствует, мыслит, желает, воображает и т. д.

Сущность этой проблемы с психологической точки зрения состоит в том, что в акте художественного творчества художник с необходимостью должен вживаться в художественную форму, эмпатировать с ней, «одушевляя» ее, превращая ее в «я-форму». «В форме *я нахожу себя,* свою продуктивную ценностно оформляющую активность, *я живо чувствую свое созидающее предмет* движение... *я должен пережить себя в известной степени творцом формы, чтобы вообще осуществить художественно значимую, форму как таковую*»[33]. «Одушевленность

---

[32] См.: *Rugg H.* Imagination. N. Y., 1963, p. 242, 263.

[33] *Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 57.

неодушевленного» как одна из характернейших черт истинного произведения искусства невозможна, если нет «одушевленности», «одухотворенности» художественной формы. В произведениях великих художников она всегда «одушевлена». Так, например, Б. В. Асафьев указывает на «одушевленность» каждого элемента формы в музыкальных произведениях П. И. Чайковского. Отмечая особую задушевность музыки великого композитора и связывая ее, разумеется, с содержанием музыки, Асафьев пишет о том, что достигнуть этой задушевности содержания возможно лишь на пути «одушевления» всех компонентов музыкальной формы, скажем отдельного тона (до-диез, например), в результате чего этот тон становится причастным к выражению музыкального смысла. Но эта «одушевленность» достигалась тем, что Чайковский стремился выразить свой «душевный лик» в «очеловеченном звуке»[34]. В нашей терминологии «душевный лик» — это «я» художника, а «очеловеченный» тон — это «я-форма».

С учетом сказанного диалектический *закон художественного творчества может быть сформулирован как закон раздвоения «я» художника на собственно «я» и на «я-форму»*.

Практический вывод из сказанного заключается в необходимости художнику развивать способность (в значительной степени врожденную) к эмпатии с художественной формой, а педагогам — создавать условия для успешности такого развития.

Художественная форма (система художественных форм) — это «язык» художественного творчества. В процессе ее «одушевления» происходит интериоризация «языка», превращение его в «речь». С психологической точки зрения диалектика художественного «я» и «я-формы» может и должна быть представлена как диалектика «языкового» и «речевого» субъекта художественного творчества. В истории эстетической мысли имеются две крайности, связанные с метафизической абсолютизацией или «языкового», или «речевого» аспекта субъекта художественного творчества. Первая крайность наиболее отчетливо выразилась в структуралистском подходе, вторая — в концепции Кроче[35]

---

[34] *Асафьев Б.В.* Избр. труды М., 1952, т. 1. С. 108, 136.

[35] См. подробнее: *Басин Е.Я.* К критике теории художественного творчества в эстетике Б. Кроче — В кн.: Проблемы художественного творчества. М., 1975.

его последователей (К. Фосслер и др.). Диалектический подход требует рассматривать субъект художественного творчества одновременно как субъект «языковой» и «речевой» художественной деятельности. К этому обязывает диалектическая стилевая структура произведения искусства, предстающая перед нами как противоречивое единство «внеличностного» и «персонального» стиля. В настоящее время особенно актуально преодоление «внеличностного» структуралистского подхода к анализу художественного стиля. В этой связи уместно вспомнить, как К. Маркс, интерпретируя известный афоризм «стиль — это человек», писал: «Мое достояние — это *форма,* составляющая мою духовную индивидуальность»[36]. Иными словами, за персональным стилем художественного произведения стоит «цельная личность» автора (М. М. Бахтин), «художественное лицо» (И. Э. Грабарь), стоит «я-форма».

Практическая сторона указанной диалектики состоит в развитии способности творческого использования художественного «языка», что означает: не переставая быть «языковым» субъектом, художник в акте творчества одновременно и с необходимостью должен стать «речевым» субъектом. Такая способность развивается *до* теоретического изучения художественного «языка», не из учебников, а из конкретных художественных высказываний. Научиться «говорить» на «языке» искусства можно только в процессе общения с произведениями искусства других авторов и строя одновременно свои собственные художественные высказывания. Вот почему система художественного воспитания, по мнению известного педагога А. В. Бакушинского, не должна быть системой накопления и тренировки механически и аналитически приобретенных знаний и навыков, что не отрицает роли образования и т. д. «Я утверждаю лишь первенство воспитательного воздействия на творческую волю и подчинение последней всего аналитического аппарата... Основная цель художественного воспитания — *культура творческой личности...* создающей художественные ценности»[37].

Много полезного художественная педагогика может почерпнуть для себя в теории и методике интенсивных методов

---

[36] К. Маркс, Ф. Энгельс об искусстве. М., 1957, т. 2. С. 453.

[37] *Бакушинский А.В.* Исследования и статьи. М., 1982. С. 51–52.

обучения иностранным языкам, созданной советским психолингвистом И. Ю. Шехтером и получившей название «эмоционально-смысловой» теории[38]. Суть ее применительно к художественному творчеству может быть кратко сформулирована следующим образом. «Язык» художественных форм в процессе обучения должен стать одним из структурных элементов *личности,* он должен организовать (в акте творчества) мышление, управлять психикой, регулировать отношения. Традиционные методы художественного обучения «подавляют» личность, так как чаще всего идут от знаний к навыкам и умениям, от образцов к автоматизмам. При таком подходе учащийся не может пользоваться ими в *личностном* плане. В процессе обучения художественная форма, «языковая» форма должна стать «родной», т. е. не в качестве лишь «технической» формы, а средством и выражением зарождения и формирования *художественной личности,* художественного «я», ее самовыражения, самоактуализации. Знание о «языке» форм само по себе не переходит в «речь», т. е. в акт творчества. Для этого требуется такая ситуация, когда творчество становится для личности необходимым. Следует создавать условия для самоактуализации художественного «я», вызывать потребность в «речевом» художественном акте, ориентировать на деятельность не на уровне художественных «значений» (например, репродуктивные упражнения на уровне «технических» знаний), а на уровне художественных смыслов, имеющих эмоциональный характер и «включающих» целенаправленную *личностную* мотивацию учащегося.

Совершенно очевидно, что эффективная методика художественного обучения и воспитания может быть создана лишь на базе диалектической теории личностного аспекта художественного творчества.

В заключение считаем важным *поставить* такой вопрос: чем вызвана диалектика интросубъективных отношений «я» и «не-я», субъекта («я») и объекта (образа) в художественном

---

[38] См., напр.: Опыт кафедры новых методов обучения иностранным языкам. М., 1973; *Шехтер И.Ю.* Роль смыслообразовательных процессов при речепорождении.— Вопр. философии, 1977, № 12; Психолого-педагогические проблемы интенсивного обучения иностранным языкам. М., 1981.

творчестве? Не тем ли, что произведение искусства призвано объективировать и сделать пригодным для передачи другим результаты особого, творческого *художественного познания?* А если так, то не следует ли искать источник указанной диалектики в необходимости обеспечить *объективность* этого познания?

На это указал уже великий диалектик Гегель. Во всех случаях, пишет Гегель, при «внутреннем» или «внешнем» побуждении «единственно важное требование к художнику» состоит в том, чтобы он был творчески активен («вдохновение»!), только при этом условии предмет станет «в его душе чем-то *живым*» (подчеркнуто мною.— *Е. Б.).* Но этого недостаточно. Художник должен «погрузиться в материал, так что он в качестве субъекта будет представлять собой как бы форму для формирования овладевшего им содержания». Он, субъект, должен стать «органом и живой деятельностью самого предмета». Только при этих условиях возможно обеспечить «так называемую объективность художественных созданий», «тождество субъективности художника и истинной объективности изображения»[39].

[39] См.: *Гегель Г.В.Ф.* Эстетика. М., 1968, т. 1. С. 298–302.

Коммуникация и социум

В.В. МИРОНОВ,
доктор философских наук, член-корр. РАН

ТРАНСФОРМАЦИЯ КУЛЬТУРЫ В ПРОСТРАНСТВЕ ГЛОБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

В настоящее время в мире происходит мощнейшие процессы глобализации, которые оказывают существенное влияние на все стороны жизни общества, отдельного человека, на структурообразующие компоненты всей системы культуры. Глобализация, нравится нам или нет, усиливает роль транснациональных взаимодействий в мире, расширяет масштабы коммуникации, делая более удобной цивилизационную часть жизни. Комфорт и удобство, связанные с признанием объективности данного процесса, позволяли делать вывод, что он представляет собой только нечто позитивное. Только сегодня неожиданно для многих, в связи с экономическим кризисом, стало понятно, что глобализация, как и связанная с ней виртуализация общественной жизни, опирающаяся на имитацию реальной деятельности, будь то производство или финансы, таит в себе сокрушительные для общества опасности. Философски подходя к самому понятию развития, мы понимаем, что оно всегда содержит в себе противоположные стороны, тенденции, которые обеспечивают ход и механизмы протекания этого процесса. Если одной стороной глобализации выступают, например, интеграционные процессы, то оборотной стороной — напротив, процессы дезинтеграции, в частности процессы «национальной дезинтеграции»[1], которые разрушающе воздействует на особенности (культурные,

[1] См.: *Панарин А.С.* Глобализация как вызов жизненному миру// Вестник Российской Академии наук 2004, том 74, № 7.

политические, экономические, и даже личностные, грозящие потерей идентичности индивидуума) отдельных культур, часто просто подавляя и растворяя их в суперкультуре американизированного типа. Вместо интеграции синтетического типа, возможной лишь на основе объединения положительных компонентов системы, реализуется наиболее простой тип, связанный не столько с обогащением систем, сколько подавляющий их. Агрессивность данного типа интеграционных процессов представляет собой, по меткому обозначению А.С. Панарина, действительную угрозу жизненному миру человечества[2]. Ряд авторов в этой связи предупреждают, что современная цивилизация, разрушая классическую систему мира как совокупности суверенно замкнутых государств, порождает механизмы наднационального управления миром, формируя фактически новую Глобальную Империю[3].

Апробирование такого типа интеграции в новейшее время можно проиллюстрировать в области достаточно далёкой от образования, а именно в политике, в частности, на примере так называемого объединения Германии[4]. Это пример классического варианта *«интеграции — захвата»*, даже без той доли метафоричности, который я ему придаю. Путь «догоняющего развития» оказался невыполнимым, о чём, кстати говоря, предупреждал в 1991 году Юрген Хабермас: «Отказ от осознанного акта принятия новой Конституции препятствовал тому, чтобы объединение стало общим проектом. Вместо этого был принят вариант будущего в форме прошлого»[5]. Произошло не объединение двух стран как некий синтез лучших качеств обеих социальных систем, а подчинение одной системы (которая была определена как плохая), другой (которая позиционировалась как передовая). В результате вместо «догоняющей» модернизации мир получил — «подражательную», которую позже навязали и России. Концепция выравнивания путем догоняющей модернизации по образцу западногерманского «экономического чуда» в новых землях ФРГ практически провалилась.

---

[2] См.: Там же.

[3] См.: *М. Хардт, А. Негри.* Империя. М. 2004.

[4] См.: Россия и Германия: опыт трансформаций. М. 2004

[5] Цит. по: Zukunft Ost: Perspektiven für Ostdeutschland in der Mitte Europas. — Berlin., 2001. 29 S.

Реально произошло не объединение двух стран как некий синтез, интеграция лучших качеств обеих социальных систем, а подчинение одной системы (которая была определена как плохая), другой (которая позиционировалась как передовая)[6].

В докладе я попытаюсь показать, как изменения самого процесса коммуникации влияют на культуру, трансформируя её в условиях глобализации в принципиально иной тип. На наших глазах происходит трансформация культуры и её важнейших компонентов, которая означает не просто изменение системы, через эволюционную смену её отдельных элементов, а сущностное изменение системы, то есть её последовательный переход в другую систему. Термин трансформация, используемый мною по отношению к происходящим процессам, означает не просто изменение системы, смену её отдельных элементов, а сущностное изменение системы, то есть её последовательный переход в иное состояние. Это можно было бы обозначить термином «революция», но последний слишком перегружен социальными ассоциациями. Трансформация системы это направленный процесс, который, в отличие от революции, в большей степени сокрыт от наблюдателя, ибо реализуется за счёт встраивания в её подсистемные части чужеродных элементов, внешне не разрушающих саму систему, но постепенно заставляющий её работать иным образом. Её можно было бы сравнить, как это делает Дуглас Рашкофф с трансформацией клетки, когда в неё встраивается фрагмент чужеродной ДНК. Современная культура в буквальном смысле атакуется «медиа-вирусами»[7], прежде всего в тех местах, где ослаблен «культурный иммунитет» системы. Одним из методов трансформации современной культуры является созна-

---

[6] «Опрос немецкого журнала "Штерн" показал, что 15 лет после легендарной мирной революции и падения Берлинской стены каждый пятый немец ничего против новой постройки этой самой стены не имеет. При этом каждый четвертый западный немец и каждый восьмой восточный хотели бы вернуть то, что было 15 лет назад... неофициальная статистика добавляет к официальной, что каждый восьмой немец готов платить дополнительные налоги для восстановления Берлинской стены». // Российская газета № 3627 от 12 ноября 2004 г.

[7] См.: *Рашкофф Д.* Медиа-вирус. М. 2003.

тельное насаждение культурных стереотипов, которые изнутри способны стимулировать данные процессы трансформации всей системы культуры. Она реализуется не через разрушение отдельных звеньев системы (как это происходит в революции), а наступает фронтально, последовательно модифицируя всю систему. Поэтому когда я выше употребил термин «американизация», он не случаен, а буквальном смысле означает, что одним из методов трансформации современной культуры в целом является сознательное внедрение инородных данной культуре образований, которые изнутри стимулируют процессы трансформации.

Существует множество определений культуры, но для решения поставленной задачи нам достаточно понимать её интуитивно как совокупность результатов деятельности людей создавших **систему** традиционных для человечества **ценностей**, как материального, так и духовного характера. Это так называемая «музейная», застывшая часть культуры, но подчеркиваю, в определённом смысле, экспонатами этого «музея» являются и устойчивые компоненты общечеловеческих ценностей, такие как Добро, Истина, Красота, Справедливость, выражающих конечные цели человеческого существования. В этом смысле, культура это еще и система «устойчивых воспроизводимых субординационных и координационных *связей между символическими программами поведения людей* – объективированными в знаковых системах и живых человеческих сознаниях нормами морали и права, философскими мировоззрениями, эстетическими пристрастиями, религиозными верованиями, доминирующими в том или ином человеческом коллективе»[8]. Кроме этого, в культуре наличествуют **операциональные** ценности, которые носят менее устойчивый характер и подвержены изменениям в зависимости от обстоятельств. Это ценности представляют собой «набор средств практической адаптации характеризующих уже не культуру, а цивилизацию»[9]. Таким образом, в культуре диалектично соединяются относительно противоположные тенденции собственного культурного и цивилизационного как более развивающейся части культуры.

---

[8] *В.Г. Кузнецов, И.Д. Кузнецова, В.В. Миронов, К.Х. Момджян.* Философия. М. 2009. С. 377.

[9] Там же.

Превалирование в системе культуры только музейного, в виде неизменных ценностей, превращает её в мертвый памятник, а превалирование цивилизационных компонентов лишает её устойчивой ценностной опоры, в том числе с в сфере духа. Понятно, что даже «застывшая» часть культуры изменяется и культура в целом представляет собой изменяющуюся системы, но темы изменения этой части культуры более низкие.

Интерпретируя культуру как семиотическую систему, или если хотите как Текст, мы можем провести анализ трансформаций, которые в ней происходят в настоящее время под воздействием глобального изменения всей системы коммуникации. Для этого, мы вслед за Лотманом, будем обозначать традиционный или классический тип культуры — как локальный, подчеркивая именно коммуникативный фактор. С позиции её представителя (своеобразного внутреннего наблюдателя) такая культура представляла собой почти **застывшую систему**. Изменения, происходившие в ней обнаружить было почти невозможно, так как они далеко выходили за рамки индивидуальной жизни. Оценить изменения в ней можно было лишь «извне» и по прошествии длительного временного интервала. Локальная культура была основана на **длительной адаптации** новообразований, претендующих на статус культурных ценностей, что также обеспечивало её стабильность, за счёт безболезненного приспособления к себе новых компонентов и их постепенной модификации.

В основе этого адаптивного механизма лежало структурное распадение культуры на два больших компонента. На это в своё время обратил внимание М.М. Бахтин, анализируя так называемую «смеховую культуру» периода средневековья и Ренессанса. **«Низовая» часть культуры** вбирала в себя стереотипы, традиции и нормы жизни, характерные для большинства людей в их повседневной жизни. Одновременно, культура вырабатывает продукты, которые далеко отстоят от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удалены от реальности, представляя собой особый идеальный культурный пласт. Это, верхняя, рафинированная часть культуры постепенно оформляется в истории человеческой цивилизации как **КУЛЬТУРА «с большой буквы»**. Она принципиально удалена от повседневности, даже от конкретной личности. Она требует определенной подготовки при ее восприятии, определен-

ной формы организации пространства для репродукции своих образцов. Ценности «верхней» Культуры именно за счет того, что они приняли рафинированную форму, как бы охраняют себя от влияний извне. Это идеализированная часть культуры стабильна, настороженно относится ко всяким изменениям и обеспечивает некий базис общечеловеческой культуры. В ней вырабатываются механизмы блокирования проникновения продуктов низшей культуры[10]. Таким образом, **культура представляла собой образование, содержащее в себе противоречивые стороны, в виде наличия массового и элитарного векторов, находящихся в относительном единстве**.

Уже эти придает культуре даже внутри её самой диалогичный характер. Оппозиция «верхней» и «низовой» культуры является культурной оппозицией, порождая в свою очередь целый ряд дихотомических особенностей, которые всегда в ней присутствуют и которые подвергаются разрушению в настоящее время. Рассмотрим некоторые из них.

Это, например, дихотомия «**прикровенность-откровенность**» (Г.С. Кнабе). Все, что относится к высокой культуре постулируется областью необходимого для истинно культурного человека, а элементы обычной жизни, считаются лежащими вне культуры, иногда даже недостойными. Это периферия, изнанка бытия, которую надо скрыть, прикрыть. Поэтому высокая культура всегда была культурой прикрытого, сокрытого от всех, не позволяющего обсуждать некоторые компоненты человеческого бытия и особенно быта. Это доходило до абсурда, который в гротескной форме описал Гоголь, зафиксировав внутрикультурную оппозицию между обыденностью, бытом, простотой поведения, отраженного в языке нормального человека, и семантическим его инвариантом, якобы отражающим существование человека в «высокой» культуре[11].

---

[10] Эту функцию часто выполняет язык другой культуры, который принимается в качестве специального языка избранных. Так, было с латынью, так было в русской культуре с французским языком.

[11] «Дамы города N были то, что называют презентабельны». «Никогда не говорили они: “я высморкалась”, “я вспотела”, “я плюнула”, а говорили: “я облегчила себе нос”, “я обошлась посредством платка”. Ни в коем случае нельзя было сказать: “этот стакан или эта тарелка воняет”. И даже нельзя было сказать ничего такого, что пода-

Замкнутость и самодостаточность локальной культуры проявляется в ее противопоставлении (иногда достаточно жестком) иным культурам. Каждая из культур вырабатывала в себе мощнейший каркас, некий «иммунитет» к другой культуре, не пропускающий чуждых элементов и влияний. Поэтому одной из центральных культурных оппозиций системы локальных культуры была оппозиция — **«свой-чужой»**, в которой свое (внутрикультурное) рассматривалось как истинное, а чужое — как отрицание моего, а значит враждебное (ложное). Поэтому в целом, тезис о единой общечеловеческой культуре как целостной системе является весьма сильной метафорой. Книгопечатание возрождает национальные языки и национальную культуру[12]. Возникает классическая локальная культура, локализованная собственной национальностью, этничностью. «Печатное слово... оказывает ... организующее воздействие на национальный язык»[13]. «Вполне возможно, что печать и национализм имеют общую ось и систему координат, поскольку с помощью печати человек впервые может видеть себя. Национальный язык, достигший высокой степени визуальности, позволяет разглядеть социальное единство, границы которого совпадают с границами национального языка»[14]. И ещё: «Сегодня важно понять, почему никакой национализм не возможен до тех пор, пока национальный язык не обретет печатную форму»[15]. Именно поэтому, как мы увидим ниже, первый и наиболее мощный удар наносится и будет наноситься в рамках глобального коммуникационного пространства именно по языку, а следовательно, и по национальности со всеми плюсами и минусами данной установки.

Локальность культуры определяется тем, что она была основана на этнических и религиозных традициях и ценностях, что всегда придавало ей **национальный характер**. Маклюэен

ло бы намек на это, а говорили вместо того: "этот стакан нехорошо ведет себя..."» (*Гоголь Н.* Мертвые души// Повести. Пьесы. Мертвые души. М. 1975. С. 439).

[12] Маршал Мак-Люэн. ГАЛАКТИКА ГУТЕНБЕРГА. Сотворение человека печатной культуры. Киев Ника-центр Эльга 2004. С. 285.

[13] Там же. С. 310.

[14] Там же. С. 319.

[15] Там же. С. 320.

в своей известной работе связывал эту локальность и национальность культуры с возникновением сначала рукописной, а затем особенно с печатной культурой. Книгопечатание породило принцип «систематической линейности» в восприятии мира[16]. Устную речь невозможно заменить письменной. Попробуйте изложить беседу двух-трех человек. Когда протекает беседа она многовекторна, опирается на ассоциации, реплики. А если мы попытаемся это изложить, то получиться линейный материал. Письменность выстраивает смысл линейно. Отсюда и завершенность, так как линейность направлена в одну сторону. А завершенность это один из признаков классической культуры. Культурное творчество было направлено на создание завершённых объектов, которые отражали установку на возможность постижения бытия, мира и Человека, будь то произведения музыки, архитектуры или философии. Литературный текст выступал как некий эталон текста вообще, некий завершенный смысл, которому противостоят тексты «низовой» культуры.

Продолжая семиотическую интерпретацию можно сказать, что локальная культура представляла собой относительно **замкнутую семиотическую систему**. Соответственно, общение между культурами осуществлялось в ситуации, когда другая культура представляла собой закодированную реальным языком систему, коды которой необходимо расшифровывать[17]. Иначе говоря, если бы нам все было понятно в другой культуре, она не была бы для нас другой, а была бы тождественна нашей, а значит в определенном смысле, узнаваемой и неинтересной. Поэтому познание другой локальной культуры требовало усилий и осуществлялось путем погружения индивида во всю систему данной культуры, в том числе, погружения в обыденную культуру. Нельзя познать другую кульгуру лишь по книжным текстам, при самом совершенном знании языка, в неё надо погрузиться.

С этой позиции, диалог культур реализовывался внутри особого коммуникационного пространства, который Ю.М. Лотман очень удачно обозначил как семиосфера, в которую включается не только сумма языков, но и социокультурное поле их

---

[16] Там же С. 207.

[17] *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М. 1992. С. 13.

функционирования[18]. В рамках такой семиосферы, область пересечения (тождества) была относительно невелика, а область непересекаемого огромна. Пересекались лишь наименьшие по объему смысловые части культур, а наибольший остаток требовал культурной интерпретации, перевода. Необходимость понимания вела к тенденции расширения области пересекаемого, но наибольшую смысловую ценность имела именно сфера непересекаемого. Лотман вводит для обозначения данной ситуации понятие «напряжения», то есть силового сопротивления между двумя культурами как семиотическими системами. Область тождества выступает предпосылкой для проникновения в область нетождественного, неизвестного для проникающей культуры, а потому нетривиального и интересного.

В современное время происходит разрушение локального характера культуры, через трансформацию самого характера общения между ними. Семиосфера, как некое коммуникационное образование созданное для обеспечения диалога, трансформируется в инфосферу, в виде некого медиа-пространства, в которое погружаются все культуры, вынужденные работать по законам этого нового образования. Коммуникация из средства, превращается в цель и состояние. **Инфосфера** это не просто совокупность информационных средств, а именно реальность, в какой то мере уже не зависящая от человека, но напротив, делающая его и мир зависящим от неё.

Позволю себе сказать, что аналогичных процессов в истории человеческого общества не существовало. Любые новые образования достаточно гармонично впитывались в систему культуры, постепенно адаптируясь в нее. Сегодня все как бы меняется местами, и мы наблюдаем скорее процесс необходимой адаптации всей системы культуры к становящемуся глобальному информационному пространству. Активность информационных процессов столь высока, что заставляет подчинять себе традиционные элементы культуры и прежде всего изменяет традиционную систему культурной коммуникации. Коммуникация как таковая, превратилась в самостоятельную силу. Она в буквальном смысле вынуждает вести диалог между культурами по своим законам и правилам. Культуры погружаются в иную внешнюю среду, которая пронизывает межкуль-

[18] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. М., 1996. С. 194.

турные диалоги, создавая предпосылку для замыкания его в среде Глобального Коммуникационного Пространства. Как отмечал А.С. Панарин, единое информационное пространство «облегчает вымывание из информационного поля образцов национальной культуры, заменяемых эрзацами «вестерна»[19]. Проявлением этого являются следующие моменты:

В мире **начинают господствовать интегративные языковые тенденции**. Одним из результатов этого становится подчинение всех языков тому, который в наибольшей степени способен себя распространить в силу политических, научно-технических и других условий. Мир уже начинает говорить на языке тех стран, которые господствуют в нем.

Расширяется «псевдокультурное» поле общения, диалог в котором осуществляется по принципу познания наиболее доступных, совпадающих или почти совпадающих смысловых структур. А это, как мы отметили выше, является наименее содержательной, если можно так сказать, наименее культурной частью культуры. В этом коммуникационном поле господствуют общие стереотипы, общие оценки, общие параметры требуемого поведения, её общедоступные, то есть наиболее простые компоненты. Безусловно, что это сопряжено с массой удобств, но, одновременно, может лишить диалог между культурами всякого смысла. Мы можем понять любого человека в любой точке Земли, но на уровне совпадения или даже тождественности смыслов. Это становится общением ради общения. Общение без насыщения смыслами. Гипотетично, в будущем — это общение со своим зеркальным отображением, причем по заданным стереотипам коммуникации. Царство мертвой тождественности при огромной внешней активности.

Происходит **резкое увеличение образований, претендующих на статус культурных.** Старая система ценностей подвергается мощнейшему давлению и разрушению, а временные рамки адаптации не позволяет новым символам и знакам адаптироваться к традиционной смысловой (связанной с текстом) системе ценностей. Разрушаются системы ценностей и традиций, которые господствовали веками, новые ценности настолько расходятся с традиционными, что их культурообразующий смысл остается не всегда ясным. Это положение усугубляется

---

[19] *Панарин А.С.* Указ. соч. С. 619.

тем, что мыслители, которые дают оценку сегодняшней ситуации в культуре, часто являются носителями традиционных, по отношению к сегодняшней культуре, систем ценностей. Подняться над этим личностным образованием очень трудно и для многих мыслителей просто невозможно. Это порождает пессимистические настроения. Возрастает количество людей воспринимающих культурные образования, но оно лишается той утонченности и глубины, той степени подготовки, которой требовало ранее[20].

Таким образом, **нарушается пропорция между Высокой и низовой культурой.** Последняя, становится массовой не только по количеству вовлеченных в неё субъектов, но и по упрощенному качеству потребляемого продукта. В результате, доминирующим фактором оказывается, не смысл или качество продукта творчества, а система его распространения (тиражирования). В этом смысле массовая культура это типично низовая культурой, но значительно усиленная новейшими средствами аудиовизуального репродуцирования.

Именно в этих условиях и возникает феномен «поп-культуры», как некий антикультурный выброс из общей системы культуры части низовой культуры, ставшей массовой по характеру своего производства и потребления, продукты которой широко распространяются, благодаря современным средствам массовой коммуникации. В этом смысле поп-культура противостоит не только высокой (элитарной) культуре, как низовая народная культура, в модели Бахтина, но культуре в целом, представляя собой контркультурное явление. Именно поэтому мы можем обозначать её как симуляцию культуры, подменяющую собой культуру как таковую. Это новое интегративное

---

[20] Г.С. Кнабе приводит такой пример: «Первый концерт П.И.Чайковского в США в апреле 1891 г. происходил в Карнеги-холл в Нью-Йорке, где его слушали находившиеся в зале немногим более двух тысяч человек; первое в США выступление рок-группы "Битлз", происходившее в том же зале в феврале 1964 г., смотрели и слушали, благодаря телевидению, 73 миллиона. В последнее время известны концерты, которые по спутниковой связи становятся доступны почти двум миллиардам — половине населения Земли» (*Кнабе Г.С.* Диалектика повседневности// Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. С. 33).

образование, в котором практически все является общим, стереотипичным. Она не имеет своих национальных корней (даже если сопряжена с языком своей культуры), а является достоянием всех.

Главным отличием поп-культуры от классической культуры является изменение характера производства и потребления её образцов, для которых важнейшим фактором становится огромная массовость и чрезвычайная оперативность распространения. Это, в свою очередь порождает, бесконечное приумножение сферы удовольствий и развлечений. Современное общество становится фабрикой развлечений, потребителями продуктов которой становится всё общество. Не случайно сам термин фабрика, например, «фабрика» звезд, используется почти в прямом значении. Фабричное производство — означает, прежде всего, унифицированное производство, то есть товары (продукты), которыми могут пользоваться все.

Особенностью поп-культуры является чрезвычайная агрессивность и всеядность, что проявляется в том, что тиражированию (и моде) может быть подвержено всё, в том числе и образцы высокого искусства. Сам фактор их тиражируемости по неким заданным стереотипам делает эти образцы также предметом современной поп-культуры. Оказалось, что музыка Баха, сама по себе не является гарантией того, что она не станет продуктом массовой культуры, что причины этого лежат вне её. Естественный баланс между высокой и низовой культурой, который был характер для классического периода развития культуры, нарушился, и диспропорции ее частей сменились в пользу последней. Поп-культура как бы «вырвалась» из самой системы культуры, став её современной превращённой формой, симулируя её на современной стадии развития человечества. Условием развития поп-культуры является постоянная раскрутка в медиа-пространстве, охватывающим не только развлекательную сферу, но и все сферы бытия человека. Например, «законы раскрутки» в виде проектов от политических, до индивидуальных становятся обязательной нормой, часто прикрывая их сущность и содержательную бедность.

Правда, дабы охладить наше высокомерное отношение к поп-культуре, я приведу ироничную мысль Гаспарова, который может быть неожиданно для знатоков его творчества, говорит, что именно массовая культура и есть «настоящая и предста-

вительная, а элитарная, авангардная культура состоит при этом серийном производстве духовных ценностей лишь как экспериментальная лаборатория. Греческие вазы, перед которыми мы благоговеем в музеях, были массовой культурой, глиняным ширпотребом, и драмы Шекспира в «Глобусе» были массовым зрелищем, на которое ученые-гуманисты смотрели сверху вниз... Когда мы противопоставляем высокую культуру и массовую культуру, мы рисуем картину мира, похожую на религиозную или платоновскую. На одном конце существует мир истинный, на другом — мир ложный, и чтобы причаститься мира истинного, нужно отрясти с себя мир ложный. Если мы не платоники, то не будем притворяться небожителями: признаемся, что окружающий нас мир — не совсем уж такой ложный»[21].

Поп-культура — это самовыражение современной массовой культуры и типичный продукт глобального информационного пространства. Она принципиально отстранена от фундаментальных этнических, религиозных оснований и традиций. Её условием является интегрированная информационная среда, а реализацией массовые действа, которые мы нынче обозначаем как шоу. Поп-культура — это среда для распространения медиавирусов, которые распространяется в ней «точно так же, как биологические вирусы»[22]. Принципом их распространения является узнаваемость, на чём и базируется вся поп-культура, будь то узнаваемость поп-звёзд, или поп-лидеров в политике.

Важным признаком поп-культуры является неотделимость репродуцируемых произведений от воспринимающей его массовой среды и самих средств технической репродукции. Единство такого действа прекрасно выражает термин шоу, как форма реализации поп-культуры. Например, исполняющий поп--музыку и слушающий ее это одно целое, их невозможно представить друг без друга. В шоу господствует не индивидуальное, то есть отличное от другого творчество, а принцип соучастия. Участие само по себе становится формой комму-

---

[21] *Гаспаров М.Л.* Массовая культура. Историзм, массовая культура и наш завтрашний день// Вестник истории, литературы, искусства. Отд-ние ист.-филол. наук РАН. — М.: Собрание; Наука. Т. 1, 2005. С. 26–29.

[22] *Рашкофф Д.* // Там же. С. 15.

никации без необходимости какого-то понимания другого или передачи какого-то смысла. Поэтому и знание языка здесь практически не нужно или сведено к минимуму. Слотердайк отмечает: «Современную массовую культуру отличает то, что она — минуя столы и алтари высокоразвитой культуры — сумела предложить новые способы непосредственного удовлетворения потребности в гомеостатическом союзе. В этом состоит психодинамический смысл поп-музыки со всеми ее дериватами. Для своих потребителей она инсценирует возможность погружения в ритмическое шумовое тело, в котором критические функции Я на некоторое время становятся излишними... Поп-музыка перевела религиозные, а именно христианские, формы причащения в архаическую плоскость и превзошла те возможности поглощения, которые предлагаются подле алтарей, рекомендуя публике припасть к психоакустическим телесным полостям и тем самым словно присоединиться к шествию современных «звуковых богов»[23]. Шоу опирается на активное поведение и взаимодействие массы, сиюминутно учитывает его реакцию. Исполнитель воспринимается слушателями как часть их самих, и они требуют от него соответствующего их настроению поведения, а не элитарной отстраненности. Поскольку бесконечное шоу поп-культуры пронизывает сегодня жизнь каждого человека, то оно не ограничивается только традиционными средствами развлечения, а превращает в развлечение всю окружающую действительность. Человек буквально во всем ищет зрелищности, а средства масс-медиа помогают их представить в соответствующей яркой форме.

Реальная жизнь подменяется бесконечными реалити-шоу, вынуждающими нас, смотреть самих себя на экране телевизора. Это пример наивысшей степени симуляции, которая не так безобидна, ибо вырабатывает в человеке однотипные, а значит легко манипулируемые стереотипы поведения. Мы начинаем погружаться в «реальность», которая конструируется масс медиа и «знаки поп-культуры и зрелища масс медиа все больше заслоняют чувство реальности людей»[24]. Современный мир

---

[23] *Слотердайк П.* Сферы I. Пузыри. СПБ-Наука 2005. С. 541–542.

[24] *Чернявичуте Ю.* От высокой культуры к поп-культуре: производство и потребление культуры. См: Портал: Социально-гуманитарное и политологическое образование. http://www.auditorium.ru/

превращается в большое шоу, и работает по законам данного жанра. А жанр диктует, например, что зритель и исполнитель здесь должны быть в буквальном смысле слиты, а восприятие не должно носить чисто индивидуального, внутреннего характера. Отсюда феномены «разогревания» публики перед выступлением поп-звезд и т.д.

В определённом смысле в шоу на новом уровне представляет собой средневековый карнавал, который вошел в нашу жизнь, но в условиях совершенно иной информационной среды. В результате мы живем в обществе, в котором карнавал затянулся и вместо одной-двух недель или месяца длится почти постоянно, нарушая тем самым естественный баланс между высокой и низовой культурой в пользу последней. Низовая культура становится культурой официально признанной как ее превращенная форма. В этих условиях образцы высокой культуры могут стать столь тиражированными, что они становятся также предметом массового упрощенного потребления. Людям некогда «впитывать» новые ценности, соотнося постоянно их с предшествующими, они начинают их потреблять.

Блестящим условиям для нарастания и закрепления карнавала становится Интернет. Общение в Интернете — это виртуальное карнавальное шествие, со всей его атрибутикой. Вместо собеседников — маски, которые позволяют говорить все что угодно, включая оскорбления и пр. Это царство (которое в средние века было временным) дураков, шутов и клоунов, надевающих длинные колпаки. Но карнавал через две-три недели завершался и люди, получив собственную порцию адреналина, уходили в реальную жизнь, до следующего карнавала. Интернет продлевает виртуальный карнавал, переводя его в реальную жизнь, смысл которой легко укладывается в известные три буквы на бесконечно длинном заборе. Мы не можем сконструировать внутри Интернета моральные принципы, перенеся их из нашей действительности. А поскольку их нет, а есть развернутое пространство информации, оно может как сознательно, так и нет, подвергаться бесконечной интерпретации.

Таким образом, для описанного состояния культуры характерны все **признаки «низовой» культуры,** в центре которой стоит так или иначе понимаемая, как отмечает Г.С. Кнабе, **повседневность, ставшая наивысшей культурной ценностью,** которая, в свою очередь сопряжена с такими формами жизненного

поведения как достижение успеха любыми средствами, стремление к комфорту и т.д. Это пронизывает все области человеческой деятельности и культуры.

Попса проникает, в том числе в такие сферы как наука или философия.

В конкретных науках это выглядит как выброс в медиа-рынок результатов данного вида деятельности, часто адаптированной до неузнаваемости или даже до своей противоположности. Как есть поп-звезды эстрады или религии, справедливо отмечает Симон Кардонский, точно также возникают и поп-ученые с полным наборам атрибутики поп-звезды. «Мнения поп-ученых, иногда обоснованные их научными результатами, но чаще всего не обоснованные, стали весьма ходким рекламным товаром. Ведь технологизированная наука жизненно нуждается в массовом потребителе, а значит— в воспитании и формировании массовых потребностей в новых наукоемких товарах. Оказалось, что вкладывать деньги в персонифицированную научную рекламу и научные страшилки гораздо эффективнее, чем в получение нового знания»[25].

В классической культуре ученый всегда выступал от имени истины, которая чаще всего была недоступна обыденном сознанию. Над ним могли смеяться, его могли уважать, но его не обязаны были понимать все. Сегодня внешние обстоятельства в виде рынка стали детерминировать, как это не кощунственно прозвучит, даже научную продукцию. «А это привело к тому, что востребуемыми в первую очередь оказались не столько *фундаментальные знания* и *творческая потенция* ученого, *оригинальные идеи* и *глубина замысла* исследовательского проекта, сколько *умение подать «товар» лицом*, найти нужные формулировки и формы для *рекламы*»[26]. Увеличение объема информации из мира науки, ограничение времени на разъяснение проблемы особенно по ТВ, привели к тому, что «научное сообщение резко трансформируется — оно начинает жить по законам журналистики, а не научной публикации»[27].

---

[25] *Кордонский С.* Кризисы науки и научная мифология// Отечественные записки. Электронная версия. Адрес: http://www.strana-oz.ru/numbers/2002_07/2002_07

[26] *Акопян К.* Шлягеризация науки // Там же.

[27] Там же.

Поп-культура проявляется и в современной философии. Это отмечается многими авторами, которые находят, например, родство между постмодернизмом и поп-культурой. Постмодернизм часто выступает как некий конгломерат философских воззрений, литературных опытов, фиксаций современных социальных переживаний. «Под вывеской постмодернизма можно не только ставить спектакли и писать стихи, но и печь блины, носить экстравагантные костюмы, заниматься любовью и ссориться, а также зачислять себе в предшественники любых понравившихся авторов из пантеона мировой культуры»[28].

Но дело даже не в совпадениях, которые всегда можно отыскать даже в совершенно различных явлениях. Дело в том, что для классической культуры важнейшим признаком выступала завершенность произведений, создаваемых авторами, будь то литература, музыка или философия. В философии результатом такого завершения выступал текст, который в некоторых случаях мог носить сакральный характер и не подлежал интерпретации, а в других, напротив, выступал в качестве смыслового материала для развития новых идей. Не случайно, поэтому, что основной удар по классической философии сопрягается с критикой завершенности текста и самого права автора претендовать на эту завершенность. Это является отличительной чертой всей линии постмодерна в философии. Но поскольку, деконструктивизм выступает в качестве основного метода изменения отношения к тексту как таковому, то **постмодернизм это фактически общекультурная деконструктивистская позиция. Это еще одно зеркало культуры на её современном этапе, одно из проявлений поп-культуры**.

Именно поэтому постмодерное умонастроение адекватно современному состоянию культуры, которое он предупредил и в которое, он удачно влился, став своеобразным раскрученным философским феноменом. В этой «раскрутке» постмодернизму чрезвычайно повезло. Новая коммуникативная система, такая как Интернет, оказывается почти полной реализацией его теоретических устремлений. Смерть автора, вариативность интерпретаций текста, хаотичная структура или бесструктур-

---

[28] *Вайнштейн О. Б.* Постмодернизм: история или язык? / Постмодернизм и культура: материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 3–7.

ность, бесконечность переходов между фрагментами текстов. Всё это уже есть в Интернете. Читатель волен здесь продолжать текст, перепрыгивать из него в другой и даже развивать иные сюжетные линии. Перед нами совсем иной вид не просто Текста, но и возможностей для творчества. Более того, компьютер сам может создавать тексты, из плавающих в Интернете фрагментов, в том числе и философских.

Реализацией идей постмодернизма и деконструктивизма на уровне обыденного сознания выступает — клиповое сознание. Это форма, отражающая такое умонастроение эпохи, когда человек устал читать толстые тексты — будь то образцы литературы или философии; его жизнь заполнена фрагментами новообразованных культурных феноменов; одновременно он стал более свободен в собственном мыслеизъявлении. Это позволяет ему скорее строить собственные объяснения тех или иных феноменов, чем накладывать предлагаемые ему схемы, которые при этом нужно еще как-то освоить. Поэтому следует признать, нравиться нам данное умонастроение или нет, постмодернизм оказался на стыке тектонических сдвигов, происходящих в человеческой культуре, а значит, как это ни парадоксально, может стать тем мостиком, связывающим нас с традиционной классической культурой.

Е.В. ВАРТАНОВА,
доктор филологических наук

СМИ И ЖУРНАЛИСТИКА В ПРОСТРАНСТВЕ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Превратившись в одну из наиболее прибыльных и мощных индустрий современной экономики, средства массовой информации неизбежно оказались подвержены логике рынка. Их политическая, социальная, культурная природа оказалась под непосредственным влиянием предпринимательской активности и законов спроса и предложения. Однако на особенности медиаиндустрии влияют не только корпоративная логика, финансовые процессы, но и растущие потребности современного человека в содержании СМИ. Последние представляют собой сложный комплекс разнообразных запросов — на политические и общественные новости, финансовую аналитику, мнения лидеров общественного мнения или представителей референтных групп, развлечения и организацию досуга в условиях индивидуализирующихся форм коммуникации.

В последние годы дискуссии исследователей о СМИ и журналистике нередко строятся вокруг понятия «коммерциализация», обозначающего растущую зависимость масс-медиа от логики рынка. Организованные как рыночные предприятия, редакции в своей деятельности руководствуются практически теми же соображениями, что и остальные фирмы, — получением прибыли, возвратом инвестиций, оптимизацией расходов, эффективным менеджментом. Руководители медиакомпаний ставят перед главными редакторами и журналистами задачу сделать медиакомпании экономически успешными, а содержание СМИ — хорошо продаваемым товаром. Это особенно актуально для современных *CEO*, которым приходится отчитываться перед акционерами, для которых прибыль по акциям представляет основной интерес.

Став к началу XXI века неотъемлемой частью рыночной экономики, масс-медиа и журналистика приобрели многие

черты индустриального и даже постиндустриального производства, регулируемого принципами экономической целесообразности, потреблением, стимулируемого развитием глобальных и национальных медиаиндустрий. С другой стороны, за СМИ как важным институтом демократии и за журналистикой как ключевой профессией, легитимирующей влияние СМИ в общественной сфере, закреплены определенные функции публичного контроля, которые все чаще входят в противоречие с предписанной им социальной миссией. Несомненно, что практика функционирования СМИ в условиях рынка и возникающие в связи с этим противоречия представляют определенный научный интерес[1].

СМИ и свободное время

Для СМИ время всегда было важнейшим ресурсом. Уже в раннем индустриальном обществе оно выступало важным фактором, определявшим объем и формы потребления СМИ. Правда, аудитория первых газет, наряду с деньгами и временем — двумя основными ресурсами, необходимыми для чтения книг и газет, — нуждалась и в определенном уровне образования, что, по сути выступало производной от все тех же бюджетов — денег и времени. Плата аудитории за СМИ оставалась высокой до начала процесса становления и расширения массового индустриального производства, когда потребности массового сбыта инициировали рождение новой бизнес-модели СМИ, основанной на рекламных продажах. Стремление к максимизации аудитории позволило газетам и журналам привлечь рекламные инвестиции, которые возвращались рекламодателям с ценой приобретенного товара. От аудитории требовалось затратить только время — и на чтение рекламы, и на последующий акт покупки. Время стало важнейшим экономическим ресурсом медиаиндустрии во второй половине XIX века — в эпоху становления массового производства и потребления[2].

С переходом к постиндустриальному обществу в XX веке ситуация начала меняться. На индустрию СМИ все большее

---

[1] См.: *De Bens E.* Media Between Culture and Commerce. Bristol, 2009.

[2] *Picard R.* Media Economics. Concepts and Issues. Newbury Park; London; New Delhi, 1989.

влияние стали оказывать такие социальные и экономические процессы, как демассификация общества, кастомизация потребления (от англ. *customer* — потребитель, означает потребность в более персонифицированных, немассовых товарах), повышение уровня образования, формирование индивидуализированных стилей жизни. Новым явлением для СМИ во второй половине XX века стало и формирование негативного отношения аудитории к отдельным видам рекламы, прежде всего на ТВ, радио. «Усталость» от массовой рекламы объяснялась, в немалой степени, и раздражением аудитории от нерациональной траты времени: защищая свои досуговые бюджеты, зрители и слушатели уходили от «старых» СМИ к «новым» — кабельному и спутниковому ТВ, видео. Это парадоксальным образом позволяло оптимизировать бюджет свободного времени за счет увеличения платы за СМИ и медиаконтент: рекламы на платном ТВ становилось меньше, причем она лучше отвечала информационным и развлекательным запросам целевых аудиторий.

Таким образом, развитие бизнес-моделей, основанных на продажах медиаконтента (книги, журналы, видео и *DVD*) или на оплате доступа к СМИ — кабельным сетям, Интернету, мобильной телефонии — свидетельствовало не только об изменении потребительских паттернов, т.е. об усилении избирательности и индивидуализации выбора. Также подтверждало стремление аудитории за счет одного редкого ресурса — денег — минимизировать траты другого и, как выяснилось, более редкого ресурса, — свободного времени.

Процесс интеграции СМИ в индустрию свободного времени стал важной экономической и одновременно социально-политической тенденцией как в индустриальном, так и в постиндустриальном обществе. Существует несколько причин, объясняющих, почему именно в XX века СМИ превратились из института демократии в индустрию организации и обслуживания свободного времени.

Во-первых, в течение XX века СМИ, прежде всего, их развлекательный сегмент, стали ключевым элементом рыночной экономики. Это случилось в результате сближения с рекламной индустрией, которая с середины XIX веке стремилась создать систему эффективных рекламоносителей. Анализируя состояние и структуру медиаиндустрии, экономисты в боль-

шинстве стран мира уже давно объединили рынок СМИ и развлечений. В 2009 году специалисты оценили российский рынок развлечений и СМИ в 16,38 млрд долл. США, а к 2014 году ожидается рост до 25,58 млрд долл. США. В течение ближайших лет совокупные темпы годового роста российского рынка индустрии развлечений и СМИ составят 9,3%, благодаря двузначным темпам роста в таких секторах как реклама в Интернете, расходы на платное ТВ и видеоигры[3].

Объяснение этого очевидно: рост мировой экономики неизбежно приводит к увеличению расходов на рекламу. Медиакомпании в рыночных отношениях встроены в системы реализации товаров и услуг и в маркетинговые стратегии производителей; в первую очередь они ориентируются не на политические и культурные потребности общества, а на актуальные для рекламодателя потребительские запросы целевых аудиторий. В результате, СМИ стали индустрией, организующей — наряду с процессом производства и распространения содержания — доставку рекламы от рекламодателей потребителям. Для достижения этой индустрией максимальной эффективности при сохранении подлинно массовой аудитории необходима интеграция прежде разделенных сегментов — масс-медиа и развлечений. Особую роль в ней все больше играют электронные СМИ, поскольку для их функционирования возникает мощный производящий сектор — звукозаписывающие студии, киностудии, продюсерские компании, синдикаты, фото-службы и т.п. Создавая относительно дешевые контент-продукты, этот сектор усиливает процесс коммерциализации медиасодержания, его развлекательного характера. С другой стороны, интернет-пользование превращается в такую форму активности, которая способствует невиданной прежде творческой самореализации и одновременно открывает недоступные прежде горизонты коммуникации. Строго научного определения широко используемого сегодня понятия «аудитория» в исследованиях СМИ все еще не встречается, хотя уже делались попытки изучить это явление. Для описания аудитории пока еще не определены четкие критерии, хотя используемые в медиаметрии демографические и психографические

[3] См.: Исследование Pricewaterhouse Coopers: всемирная индустрия развлечений и СМИ — прогноз на 2010–2014 годы.

характеристики весьма точны. Однако остаются непроясненными многие вопросы политических и культурных предпочтений, географические привязки, соотнесение различных ролей человека в контексте его медиапредпочтений. Тем самым экономика, ориентированная на потребление, объективно стимулирует движение СМИ в сторону индустрии развлечений.

Во-вторых, в результате цифровой революции появились новые платформы потребления и новые каналы доставки медиасодержания, широко использующие цифровые интерактивные и мобильные технологии. Домашний компьютер превратился одновременно и в центр развлечений, и в точку доступа к журналистским материалам. Сегодня он используется также для получения интернет-СМИ, видеоигр, покупки мелодий, загрузки и просмотра кино, заказа фильмов в режиме онлайн, загрузки телепрограмм, покупки книг в традиционном и электронном формате, чтения электронных книг (э-книг). Параллельно с этим современный пользователь Интернета может производить и размещать собственный контент в набирающих популярность социальных сетях, что для многих непрофессионалов в области медиа является, конечно же, хобби, занятием на досуге. В силу «двойственности» природы медиаиндустрии, оказывающей посредством производства содержания значительное воздействие на ценности общества в целом и отдельных людей в частности, индустриальное производство контента для СМИ становится важнейшей составляющей духовной сферы жизни общества. Отмеченное М. Хорхаймером и Т. Адорно противоречие между индивидуальным процессом духовного творчества и фабричным способом производства продуктов культурных индустрий все чаще возникает в практике современных масс-медиа, претворяясь в конфликт общественных культурно-просветительских и рыночных ценностей. В результате предлагаемые медиаиндустрией современные технологические платформы закладывают основу нового образа жизни, в котором потребление и производство цифровых СМИ становится ключевой формой досуга, зачастую определяя и гражданскую активность людей. Поразительно, но интересы рекламодателей, ищущих более эффективных и узких каналов доступа к целевым аудиториям, также удовлетворяются несравненно лучше.

В-третьих, в ходе процесса восстановления экономики после Второй мировой войны во многих развитых странах мира

началось стабильное снижение интереса избирателей к политике и участию в деятельности политических партий на фоне роста интереса к профессиональной карьере и личной жизни. Социологи назвали этот процесс общественным сдвигом в сторону индивидуализации[4]. Этот процесс не мог не сказаться и на информационных потребностях аудитории. Ее интерес к специализированному, с одной стороны, и общеразвлекательному медиаконтенту — с другой, стал расти, что и породило параллельные процессы становления сегмента специализированных СМИ (*B2B, business-to-business*) и усиления развлекательных стратегий в деятельности универсальных массовых масс-медиа.

Таким образом, современные средства массовой информации, став, в результате общих для многих стран экономических и социальных процессов важнейшей компонентом индустрии свободного времени и развлечений, демонстрируют определенные изменения в своей природе и функциях, связанные с ослаблением их социальных и политических ролей при усилении рекреационной роли в жизни человека.

Человек медийный

Возросшая в XX веке зависимость социума от информации проявляется в трансформации интересов и поведения аудитории. Именно поэтому аудиторию пока еще рассматривают как некие сообщества людей, для которых и существуют СМИ. На рубеже 1950–1960 гг. исследователь Д. Смайт выдвинул гипотезу о том, что главным «товаром» СМИ является аудитория. Он полагал, что медиаиндустрия возникает только тогда, когда медиакомпании конструируют и производят аудиторию СМИ, доступ к которой организуется самими медиакомпаниями и затем продается рекламодателям. Д. Смайт указывал, что в условиях рынка возникают различия границ между такими ролями человека, как «наемный работник» и «покупатель». В рабочее время наемные работники занимают-

[4] *Бауман З.* Индивидуализированное общество. М., 2002; *Бек У.* Индивидуализация социального неравенства. К вопросу о детрадиционализации индустриально-общественных форм жизни // Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.

ся производством предметов потребления, а в нерабочее сами становятся продуктом потребления рекламодателей. В результате, аудитория превращается в товар, произведенный медиаиндустрией и потребленный рекламодателями[5].

Содержание СМИ становится в этих условиях инструментом привлечения аудитории, а конструирование аудитории, «продаваемой» рекламодателю, путем предложения ей определенного контента, превращается в основную технологию извлечения прибыли в медиаиндустрии, в дальнейшем именно на основе этой идеи была разработана концепция сдвоенного рынка СМИ, объединившая рынок товаров (содержания СМИ) и рынок услуг (доступ рекламодателей к целевым аудиториям)[6]. Следует подчеркнуть, что концепция аудитории, прежде не рассматривавшейся в качестве экономического ресурса индустрии, становится сегодня все более распространенной. Аудиторию СМИ при этом можно рассматривать через призму этой же концепции и в политическом контексте — как явление, возникшее в результате реализации политических стремлений властных элит. В этом смысле неудивительно перенесение, заимствование приемов таблоидной журналистики политическими масс-медиа, превращающими политику в развлечение, а самих политиков — в «звезд» политического шоу, своего рода селебритиз. Следовательно, в условиях рынка формирование аудитории представляет собой процесс, в равной степени необходимый и для политических процессов (следовательно, политических элит), и для экономики.

Неслучайно, концепция сдвоенного рынка СМИ оказалась в одинаковой степени популярной и среди медиаэкономистов, и среди политэкономистов СМИ. Последних она сподвигла к разработке такого понятия, как коммодификация (*commodification*). Коммодификация — это процесс трансформации пользовательской ценности коммуникационных продуктов, аудитории и труда в меновую ценность. Этот процесс, как отмечает В. Моско, имеет ту же природу, что и процесс коммерциализации, но характеризуется «всеохватностью».

---

[5] *Smythe, D. W.* Communications: Blindspot of Western Marxism // Canadian Journal of Political and Society Theory 1977 1(3): 1 — 28.

[6] *Picard R.* Media Economics. Concepts and Issues / London, 1989. P. 18–21.

Коммодификация предполагает, что сами отношения между людьми — субъектами рынка — принимают форму «товара» (*commodity*), имеющего фантомную объективность и являющегося источником стоимости, которая определяется рынком и на рынке[7].

Исследователями уже давно был подмечен процесс коммодификации в сфере производства содержания. Упоминавшиеся выше М. Хорхаймер и Т. Адорно еще в 1930–1940 гг. выявили основания проявления этого процесса в той сфере, которую они определили как «индустрию культуры». Французский социолог А. Моль в книге «Социодинамика культуры» (1966 г.) попытался объяснить многие явления культуры через призму рыночной философии и экономических реалий рынка. Отталкиваясь от высказывания Э. Дюркгейма о том, что общественные феномены суть вещи [т. е. измеряемые и оцениваемые явления. — *Е.В* .], А. Моль перебросил мостик от понятия «информация»/«сообщение» к экономической теории. Опираясь на теорию информации, предлагающую рассматривать информацию в материалистических понятиях, применительно к последней он ввел понятие «товар»[8].

Информация, обращающаяся в современном обществе как товар, может быть приравнена и к другим «товарам». Стоимость информации в СМИ как товара измеряется и деньгами, и временем, и все более вниманием аудитории — то есть всеми известными экономической науке редкими ресурсами. Интересно, что А. Моль подчеркивает важность не статичной информации, т.е. информации, существующей вне социальных коммуникационных процессов, информации как таковой, но именно распространяемой информации, информации, присутствующей в коммуникационных системах, то есть информации динамической. Очевидно, что информация имеет разную ценность для журналистов и для аудитории, однако в современных рыночных условиях логика товарного обмена распространяется и на все нематериальные явления. В результате возникают «коммуникационные товары» — то есть информационные продукты, стоимость которых формируется не только в процессе производства (в случае СМИ — журналис-

---

[7] Ibid. P. 144.

[8] *Моль А.* Социодинамика культуры. М., 2008. С. 86.

тами, редакционными коллективами, авторами рекламных и пиар сообщений, всеми кто создает медиатексты в их широком понимании), но и в процессах распространения и потребления аудиторией содержания, ведущих к возникновению целевых аудиторий, доступ к которым создается для рекламодателей. Процесс социальной — массовой или немассовой, в зависимости от типа контента и «широты» — коммуникации, то есть распространения и потребления содержания, произведенного редакциями СМИ, и создает дополнительную ценность контента, причем зачастую именно она и влияет на культуру, идентичность и ценностные ориентиры общества.

А. Моль считает, что в современном обществе «человек экономический» (*homo economicus*) трансформируется в «человека социального» (*homo socialis*), поскольку «в наше время все виды человеческой деятельности... уже не сводимы к обмену товаров, во всяком случае, без распространения понятий товарного обмена на такие нематериальные факторы, как сила идей, власть культуры, цена гениальности»[9].

Пытаясь совместить материальную и знаковую часть мира, А. Моль приходит к выводу о том, что мир знаков «не тождествен материальным носителям знаков, хотя и обязательно связан с ними определенными отношениями... Появление средств массового распространения информации подчеркнуло значение материальной стороны знаков... В рамках диалектики абстрактного и конкретного, материального и нематериального современная техника коммуникации играет важную роль — сближает идеи, формы, элементы культуры с миром вещей и наделяет их свойствами вещей»[10].

Опираясь на подходы Д. Смайта, В. Моско, А. Моля и анализируя роль, которую играют СМИ и в политической и культурной жизни социума, в рыночных процессах в экономике, в структуре свободного времени современного человека как части социума, можно заключить следующее. Ни экономическое, ни социальное, ни даже индивидуальное бытие современного человека невозможно без его участия в процессах массовой коммуникации. Опираясь на это, можно придти к нескольким важным заключениям.

---

[9] Там же. С. 87.

[10] Там же.

1. Индивидуальная картина мира каждого человека в значительной степени создается СМИ, или, точнее, медиатизированными текстами, которые производятся главным образом редакциями и распространяются медиаканалами. Большую роль в создании медиасодержания по-прежнему играют журналисты: они ищут актуальные и интересные факты действительности и создают материалы о них. Важнейшие функции, сохранившиеся за журналистикой даже в условиях активного развития новых медиа и информационной деятельности интернет-активистов, — это по-прежнему формирование новостной повестки дня и ее фрейминг. Все это имеет определенные различия в зависимости от содержательной концепции и формата СМИ в значительной степени зависящих от демографических и психографических характеристик аудитории. При этом важно помнить, что сегодня содержание СМИ формируется не только из журналистских материалов. Оно включает в себя все возрастающую долю продуктов массовой (популярной) культуры — музыку, фильмы, сериалы, развлекательные концерты и ток-шоу, синдицированные материалы очеркового характера на темы «человеческого интереса», инициированные имидж-мейкерами и пиар агентствами статьи о жизни знаменитостей, о новинках моды, кино, книжной индустрии и т.п. Это продукты современных «культурных индустрий», которые оказываются жизненно важными для функционирования потребительского рынка. В результате они формируют значительный блок медиасодержания, существенно отличающегося от традиционной журналистики, однако привлекающего внимание аудитории, заинтересованной или в развлечениях, или в удовлетворении своих потребительских интересов. Еще один важный блок медиасодержания, производимый не журналистами, — это реклама. И именно реклама становится главным связующим звеном между СМИ как институтом демократии и массовым индустриальным производством как основной характеристикой индустриального общества. Несмотря на растущую критику в адрес рекламных сообщений в СМИ, аудитория пользуется ими для удовлетворения своих потребительских запросов, поиска информации о необходимых товарах и услугах, для формирования собственных представлений о брендах. И хотя доверие аудитории к рекламе в целом невелико, все еще существует достаточно подтверждений эффективности СМИ в качестве рекламоносителей.

Показательно, что конечный редакционный «продукт» — медиасодержание — представляет собой комплексный «товар», создаваемый целым коллективом. Роль менеджеров среднего и высшего звена — от обычных редакторов, редакторов отделов, выпускающих редакторов до главного редактора — не может быть переоценена: именно влияние тех, кто отбирает, форматирует, «упаковывает» целостное содержание СМИ в процессе его медиатизации зачастую оказывается решающим.

2. Значительную часть своих политических решений современный человек «сверяет» со СМИ. Большинство концепций — повестки дня, фрейминга, двухуровневой коммуникации — обращают особое внимание на роль медиасодержания в формировании мнения о кандидате в тех или иных выборах. Столь же важная роль принадлежит СМИ и в формировании имиджей товарных брендов, стран мира и многих других явлений. Личного опыта или времени оказывается недостаточно для того, чтобы сформировать мнение или отношение к событию/явлению действительности, и СМИ — как самые близкие, доступные, распространенные и в целом вызывающие доверие источники информации — начинают играть в процессе выбора важную роль.

3. Значительная часть стоимости медиасодержания формируется в процессах межличностной, массовой коммуникации и медиатизации, прежде всего той их частью, которая реализуется СМИ — как старыми, аналоговыми, массовыми, так и новыми медиа, цифровыми, интерактивными, индивидуализированными. Это значит, что само содержание СМИ приобретает ценность именно в процессе «потребления» его аудиторией — не только восприятия, осмысления, но и в процессе дальнейшей жизни. Не в последнюю очередь это связано с особенностями взаимодействия медиа- и рекламных рынков. Присутствие человека в медиапространстве означает одновременно и удовлетворение его медиазапросов, и вовлеченность его в процессы потребления, а, следовательно, и в процессы производства товаров и услуг современного общества, и усиление процесса медиатизации индивидуального опыта, и его растущую социализацию посредством СМИ как ключевым агентом процесса.

Представляется, что современный человек, зависящий во многом от СМИ, трансформируется в «человека медий-

ного» *(homo mediatus)*, и это становится сегодня актуальной тенденцией общественного развития. Конечно, не стоит давать однозначные утверждения, тем более, что медиапотребление различных людей существенно отличается. Линии раздела проходят по возрастным, социальным, образовательным, гендерным характеристикам. Имеют значение и медийные привычки людей. Но все-таки значительная роль СМИ, хотя и в разных проявлениях, в жизни людей позволяет, возможно, и с преувеличением, говорить о появлении человека медийного. «Человек медийный» — это член общества, бытие которого определяется и в значительной степени формируется содержанием СМИ как продуктом, производимым отдельной отраслью современной экономики — медиаиндустрией, и потребляемым в процессах массовой/социальной коммуникации, организуемых медиафирмами, а также коммуникационными отношениями и интересами индивида.

Исходя из описанной многими исследователями динамики превращения «человека экономического» в «человека социального», можно предположить, что по мере усиления медиатизации экономических и социальных процессов, а также по мере усиления влияния процессов массовой коммуникации на жизнь общества происходит трансформация «человека социального» в «человека медийного»: ***homo economicus* > *homo socialis* > *homo mediatus*.**

Заключение

В настоящее время процессы производства, распространения и потребления медиасодержания, т.е. центральные процессы массовой коммуникации, приобретают для общества, то есть, в конечном счете — для аудитории, особое значение.

С одной стороны, в связи с усложнившейся социальной и экономической динамикой общества влияние содержания СМИ на отдельных людей, на разнообразные сообщества, на социум в целом, несомненно, возрастает. С другой стороны, лучшее понимание роли медиасистемы в обществе требует не только анализа «производственной цепочки» ее создания журналистами и редакционными коллективами, но также и особенностей социального распространения, коллективного и индивидуального потребления аудиторией.

Несмотря на то, что конкретные проявления возросшей роли СМИ на процесс социального/индивидуального выбора, на формирование коллективных и личных ценностей, жизненных установок, веры и убеждений еще нуждаются в конкретных социологических подтверждениях, одно очевидно. И по объему свободного времени, затрачиваемому на потребление СМИ, и по воздействию, производимому ими на поведение аудитории в политических процессах, на ежедневное потребление, на актуализацию вопросов «повестки дня», на социализацию людей масс-медиа сегодня превратились в один из центральных институтов общества.

Г.Г. ЩЕПИЛОВА,
доктор филологических наук

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ РОЛИ СОВРЕМЕННОЙ РЕКЛАМЫ В РАМКАХ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ПОДХОДА

Реклама изучается сегодня представителями многих научных дисциплин и имеет отношение к различным сферам практической деятельности. Можно выделить следующие направления: журналистика, социология, психология, экономика, маркетинг, история, правоведение и др. В каждой из этих дисциплин реклама анализируется с учетом ее вовлеченности именно в данную конкретную сферу. Интерес нескольких наук к рекламной деятельности позволяет говорить о рекламе как о междисциплинарном явлении. Междисциплинарность прослеживается и в изучении функций рекламы. Позиции многих исследователей, которые изучали функциональные особенности рекламы в двух основных аспектах — экономическом и социокультурном, — сегодня все чаще сводятся к тому, что «оба эти аспекта взаимозависимы и взаимообусловлены»[1].

Авторы фундаментального учебника «Реклама: принципы и практика» выделяют четыре основных роли рекламы: маркетинговая, коммуникационная, экономическая и социальная[2]. Мы склонны согласиться с данным подходом, отражающим междисциплинарность изучения рекламы, но считаем необходимым заметить, что речь идет не просто о ролях рекламы, а о функциональных ролях. Кроме того, все названные функциональные роли рекламы взаимосвязаны друг с другом как попарно — маркетинговая и экономическая, коммуникационная и социальная, так и в целом. Так, задачи маркетинга напрямую

---

[1] *Луговская Т.В.* Психологические и образовательные функции современной рекламы // Фундаментальные исследования. 2007. № 12. С. 242.

[2] См.: *Уэллс У., Бернет Дж., Мориарти С.* Реклама: принципы и практика / Пер. с англ. СПб.: Питер, 1999. С. 36.

связаны с экономическими результатами деятельности; а коммуникационная роль адекватно коррелируется с социальной. Одновременно маркетинговая и экономическая роль рекламы невозможна без коммуникационной составляющей и во многом связана с социальными задачами. Широко применяемые сегодня в практике концепции социального менеджмента и маркетинга объединили в себе все существующие подходы к функциональности рекламы.

Маркетинговая роль. Маркетинговая роль рекламы наиболее очевидна и подчеркивается во многих работах, анализирующих место современной рекламы в бизнесе[3]. Это не случайно, ибо само возникновение и развитие рекламы было неразрывно связано с развитием бизнеса и предпринимательства.

Рыночные отношения породили новое направление в науке управления — маркетинг (происходит от английского *market* — рынок). Впервые термин, определивший это направление, появился в 1902 г., но наибольшее развитие маркетинг получил во второй половине XX века. Открытие, становление и расширение рынков, рост конкурентной борьбы, разделение труда, изменения в технике и технологиях, возможности потребительского выбора и растущая в связи с этим требовательность потребителя явились необходимыми причинами для выстраивания системного взаимодействия между всеми рыночными субъектами.

Одно из многих определений маркетинга принадлежит американским исследователям Дж. Эвансу и Б. Берману: «Маркетинг — это предвидение, управление и удовлетворение спроса на товары, услуги, организации, территории и идеи посредством обмена»[4]. Предвидеть, прогнозировать спрос можно только постоянно изучая потребителей с тем, чтобы разработать и предложить им именно то, что они хотят и в чем они нуждаются. Управление спросом включает стимулирование, содействие и регулирование. Стимулировать — значит вызвать у потребителей интерес и стремление к тому, что предлагает компания.

---

[3] См. напр.: *Крылов И.В.* Маркетинг. М.: Изд-во Центр, 1998; *Котлер Ф.* Маркетинг менеджмент. СПб.: Питер, 1999; *Голубкова Е.Н.* Маркетинговые коммуникации. М.: Финпресс, 1999.

[4] *Берман Б., Эванс Д.* Розничная торговля: стратегический подход. М., 2003. С. 64.

Содействие предполагает, что компания делает свой продукт легкодоступным для потребителя. Регулирование необходимо, когда возникают изменения в спросе на товар. Удовлетворение спроса включает не только нормальное функционирование существующего товара или услуги, но и их безопасность, сервис, гарантии. Чтобы удовлетворить потребителя, нужно соответствовать его ожиданиям по всем этим параметрам.

Еще в 1954 г. Питер Дракер писал: «Существует лишь одно верное определение цели бизнеса — создание потребителя. То, что фирма думает о своей продукции, не самое главное для успеха бизнеса. Что потребитель думает о своей покупке, в чем он видит ее ценность, вот что имеет решающее значение, определяет сущность бизнеса и шансы на успех»[5]. Следовательно, с точки зрения маркетинга производители занимаются не производством и продажей товаров, а удовлетворением нужд и потребностей тех, кто приобретает или может приобрести эти товары. Вследствие конкуренции производителей каждый потребитель сталкивается с большим количеством предложений, т. е. товаров, удовлетворяющих его потребности и нужды.

С позиций маркетинга удовлетворение потребителя включает в себя целый комплекс мер, которые должны дать положительный результат в конкурентной борьбе на рынке. Обычно структуру маркетинга принято представлять комплексом четыре «*p*»: *product, price, place, promotion* (англ. — продукт, цена, место и каналы сбыта, рыночное продвижение). В последнее время к этим структурным составляющим все чаще добавляется пятый элемент маркетингового комплекса — *people* (люди). При этом существует два подхода к определению этого структурного элемента. Прежде всего, речь, конечно же, идет об ориентации на определенную целевую аудиторию, для которой предназначен продукт[6]. Но, с другой стороны, маркетологи призывают учитывать и собственно «человеческий фактор» — т. е. усилия, компетенции и навыки персонала компании, предлагающей тот или иной продукт на рынке[7].

---

[5] *Peter F. Drucker.* The Practice of Management. London, 1954. P. 42.

[6] См.: *Кирия И.В.* Зарубежный медиамаркетинг. М.: ВК, 2006.

[7] См.: *Бушуева Л.И.* Кадровый потенциал в системе информационно-аналитического обеспечения маркетинга // Современные наукоемкие технологии. 2007. № 7.

Комплекс четырех «*p*» в целом определяется как маркетинг-микс. Коммуникационные стратегии маркетинга-микс, с точки зрения известного маркетолога Филиппа Котлера, «включают пять основных средств коммуникации:

• *Рекламу* — любую оплаченную форму неличного представления и продвижения идей, товаров и услуг.

• *Стимулирование сбыта* — разнообразные краткосрочные поощрительные акции, направленные на стимулирование покупки и апробирование товара или услуги.

• *Связи с общественностью и публикации в прессе* — разнообразные программы, созданные для продвижения и (или) защиты имиджа компании и ее товаров.

• *Личную продажу* — непосредственное взаимодействие с одним или несколькими потенциальными покупателями в целях организации презентаций, ответов на вопросы и получения заказов.

• *Прямой маркетинг* — использование почты, телефона, факса, электронной почты и других неличных средств связи для прямого воздействия на действительных или потенциальных клиентов»[8].

Реклама, таким образом, — один из элементов общей программы маркетинговых коммуникаций компании.

Коммуникационная роль. Из сказанного выше следует, что реклама несет в себе коммуникационную роль и является одной из форм массовой коммуникации. Она передает различные типы информации, направленной на достижение понимания между коммуникатором и реципиентом. В 1948 г. Гарольд Дуайт *Лассуэлл* (Harold D. *Lasswell*, 1902 — 1978) — американский политолог и социолог, исследователь в области массовой коммуникации и политической лингвистики — предложил свою модель коммуникации, построенную на нескольких взаимосвязанных друг с другом вопросах: *Кто?* Сообщает *что?* По какому *каналу? Кому? С* каким *эффектом?*

Модель Лассуэлла получила широкое признание в качестве одной из ведущих парадигм теоретического осмысления коммуникации. Это объясняется ее удачной формулировкой, рамки которой позволяют включить не только теоретические

---

[8] *Котлер Ф.* Маркетинг менеджмент. Анализ, планирование, внедрение, контроль. СПб.: Питер, 1999. С. 672.

рассуждения, но и большой массив эмпирических данных. В 1968 г. Лассуэлл предложил более подробную версию своей модели коммуникации. Она также предполагает изучение процесса коммуникации с помощью ответов на следующие вопросы: *Кто*? С каким *намерением*? В какой *ситуации*? С какими *ресурсами*? Используя какую *стратегию*? Оказывает влияние на какую *аудиторию*? С каким *результатом*?

Рекламная коммуникация действует по той же схеме, которую предложил Лассуэл, причем, стоит принимать во внимание уточненную им в 1968 г. модель. Поясним каждый из поставленных им вопросов в соответствии с задачами рекламы.

Кто? — Коммуникатор, которым может быть сам рекламодатель, его представитель, а также «герой» рекламы, который говорит о рекламируемом продукте.

С каким намерением? — Для рекламы важны следующие намерения: информировать, увещевать (мягко убеждать, используя аргументы, что данный продукт лучший), или же напоминать об имидже и устоявшейся репутации продукта.

В какой ситуации? — Для рекламного сообщения принципиально важна ситуация на рынке: уровень конкуренции, доля рынка, которую занимает рекламируемый продукт, отношение потребителей к данному продукту, его известность и репутация и многие другие рыночные факторы.

С какими ресурсами? — Реклама — оплаченная информация, поэтому ресурсы здесь крайне важный компонент. Рекламные бюджеты разных рекламодателей значительно отличаются и зависят в первую очередь от финансовой успешности компании, а также от грамотного распределения рекламных денег. Кроме финансовых ресурсов важным является наличие профессиональных кадров, которые организуют рекламную деятельность компании.

Используя какую стратегию? — Для того, чтобы реклама дошла до потребителя и была им воспринята, важно изначально правильно спланировать ее распространение. Не случайно сегодня во многих рекламных агентствах есть отделы стратегического планирования, которые выбирают наиболее эффективные каналы коммуникации для рекламирования конкретных продуктов. Стратегия подразумевает также и смысл рекламного сообщения, его тональность, информацию, которую необходимо донести до потребителя.

Оказывает влияние на какую аудиторию? — Каждый продукт на рынке предназначен для своей целевой аудитории, которая потенциально может им воспользоваться. Целевые аудиторные группы отличаются по социально-демографическим параметрам, покупательской способности и стилю жизни. При распространении рекламных сообщений о разных продуктах понимание особенностей целевой аудитории просто необходимо для достижения эффекта коммуникации.

С каким результатом? — Для рекламной коммуникации результатом является поведение потребителя: обратил внимание, запомнил, составил отношение, предпринял действие.

Ответы на все поставленные вопросы с конкретным обоснованием действий являются крайне важными для результативной рекламной коммуникации. При распространении рекламы рекламодатель преследует некие коммуникационные цели, которые должны дать достаточную информацию о предлагаемом продукте и убедить потенциального или реального потребителя воспользоваться этим предложением. Кроме того, рекламодатель может иметь в виду и некие частные цели, зависящие от позиционирования товара и нацеленности рекламы на определенные сегменты аудитории. Функционально реклама принимает на себя целевые установки рекламодателя.

В условиях рекламной коммуникации важным является получатель информации, в данном случае — целевая аудитория потребителей. По словам Ф. Котлера, она «может состоять из: 1) потенциальных покупателей продукции компании, 2) потребителей, 3) тех, кто принимает решение, 4) тех, кто влияет на принятие решения. Аудитория представлена отдельными лицами, группами, определенным кругом или всем обществом. Решения отправителя о том, когда, где и как обращаться к целевой контактной аудитории, детерминируются ее специфическими чертами»[9].

Дж. Фиск и Дж. Хартли выделили несколько общих факторов эффективности коммуникаций:

1. Чем большей монополией обладает источник коммуникации, тем выше вероятность положительного отклика покупателя.

---

[9] *Котлер Ф.* Маркетинг менеджмент. Анализ, планирование, внедрение, контроль. СПб.: Питер, 1999. С. 676.

2. Коммуникации более эффективны в тех случаях, когда обращение соответствует мнениям, убеждениям и предпочтениям получателя.

3. Степень воздействия обращения повышается, если адресат увлечен или интересуется его темой.

4. Коммуникации будут более успешными, если источник считается профессиональным, обладает высоким статусом, если известны его цели или ориентация, особенно в том случае, если источник пользуется большим влиянием в аудитории и легко идентифицируется.

5. При любой коммуникации необходимо учитывать социальный контекст, который всегда влияет на восприятие[10].

Таким образом, коммуникация между рекламодателем и потребителем в условиях рекламного процесса строится на понимании основных коммуникационных принципов и особенностей социальной среды. При этом необходимо учитывать, что на уровень коммуникации влияют такие факторы, как конкуренция, распространенные стереотипы потребителей, уровень коммуникационного послания и каналы его распространения.

Экономическая роль. Существуют две системы взглядов на рекламу. Первая считает рекламу средством убеждения, увеличивающим дифференциацию продуктов и дающим возможность потребителю выбирать из массы аналогичных товаров фирм-конкурентов. При этом реклама считается инструментом, обеспечивающим сбыт товаров и оборот компании. Но согласно этой системе взглядов, реклама уменьшает эластичность спроса по цене. В результате многие рекламодатели в своих посланиях потребителю фокусируются на качестве продуктов, широком ассортименте и приятной атмосфере и стараются избегать упоминания о ценах или скидках.

Другой подход, связанный с теорией экономической информации, которая предполагает, что эластичность цен способствует осведомленности потребителей о качестве аналогичных продуктов. Согласно данной модели, реклама информирует об альтернативе и повышает ценовую эластичность, когда небольшое изменение цены ведет к значительному изменению спроса. В этом случае рекламные послания в большей степе-

---

[10] См.: *John Fiske and John Hartley.* Reading Television. — London: Methuen, 1980. P. 79.

ни ориентированы на цену и сравнение этой цены с предложениями конкурентов.

И тот и другой подход расценивается экономистами и маркетологами как возможный для применения в различных ситуациях рынка и для различных групп потребителей. Первый подход работает, когда речь идет о нерегулярно приобретаемых товарах — товарах длительного пользования. Второй подход в наибольшей степени применим при рекламировании товаров повседневного спроса. Но в любом случае реклама рассматривается как инструмент, который должен не просто ознакомить покупателей с продукцией или компанией, а попытаться «склонить покупателя к чему-либо или повлиять на него, т. е. убедить что-то предпринять»[11]. Склонение покупателя к действию (к покупке) делает рекламу экономическим рычагом в деятельности фирмы.

Ускоряя сбыт, реклама способствует более быстрому обороту средств, росту прибыли на всех этапах движения товара от производителя к потребителю. Реклама также обостряет конкуренцию, заставляет производителей улучшать качество товаров, модифицировать их, снижать цены. От рекламы зависит развитие некоторых отраслей народного хозяйства — торговли в первую очередь. За счет платы за размещение рекламы существуют средства массовой информации — печать, радио, телевидение. Общеизвестно, что выручка от реализации тиража не покрывает всех расходов на выпуск газеты или журнала, а некабельные электронные СМИ вообще не взимают платы со зрителей и слушателей.

Предлагая привлекательные модели перемен, реклама заставляет работника стремиться к получению больших возможностей, чтобы внести эти перемены в свою жизнь. Он начинает добиваться улучшения своего материального положения через повышение своей квалификации, рост производительности труда и т. д. Одновременно реклама способствует формированию так называемого компетентного потребителя, который хорошо информирован, требователен. Высокие же требования потребителя являются одним из самых мощных стимулов развития экономики.

---

[11] *Уэллс У., Бернет Дж., Мориарти С.* Реклама: принципы и практика / Пер. с англ. СПб.: Питер, 1999. С. 31.

Однако главным при рассмотрении экономической роли рекламы является следующий довод. Высокий жизненный уровень развитых стран базируется на системе массового производства, которая, в свою очередь, полностью зависит от системы массового сбыта. Реклама обеспечивает массовый сбыт. В большинстве сегментов расходы на рекламу удорожают продукцию, на некоторое виды товаров (духи, например) затраты на рекламу составляют до 40% цены. Однако парадокс состоит в том, что без рекламы многие товары стоили бы еще дороже, так как не удалось бы создать их массовое производство и обеспечить изначально низкую себестоимость товара.

Концепции об экономической роли рекламы могут быть рассмотрены и на примере многих сегментов рынка. Значение рекламы для экономики в целом может быть продемонстрировано на законе перепроизводства. Он гласит, что в экономике, производящей больше товаров и услуг, чем их может быть потреблено, реклама выполняет две основные задачи: 1) информирует потребителей об альтернативах выбора; 2) предоставляет компаниям более эффективное средство соревнования за деньги потребителей.

Социальная роль. Реклама как социальное явление выполняет несколько функций, она влияет на каждого человека в отдельности и на общество в целом сразу по нескольким направлениям. О. О. Савельева, рассматривая социальную роль рекламы, выделяет несколько таких направлений[12]. Рассмотрим ли лишь некоторые из них.

Социализация. Это процесс внедрения в сознание человека знаний и представлений о существующих как в обществе в целом, так и в отдельных общностях нормах, стереотипах, ценностях, поведенческих моделях. Можно сказать, что реклама адаптирует человека к существующему социальному миру. Реклама транслирует различным аудиториям материальные, социальные, культурные возможности. Она формирует желание использовать эти возможности, а также заставляет действовать в направлении удовлетворения этого желания. Как правило, эти действия соответствуют интересам общества в целом. Рекламные послания стараются находиться в поле социальных

---

[12] *Савельева О.О.* Социология рекламного воздействия. М.: РИП-холдинг, 2006. С. 212.

норм и общественных ценностей. Не случайно, например, реклама одного и того же бренда при распространении в разных странах отличается друг от друга по идеологии и ментальным установкам.

Содействие прогрессу. Реклама внедряет в сознание человека новые знания и представления о новых способах совершенствования своей жизни. Тем самым она ускоряет внедрение инноваций в различные сферы деятельности. Это происходит не только через предоставление информации, но и через подготовку сознания к предстоящим изменениям, частично снимая барьер перед переменами, который зачастую закреплен в сознании каждого человека. Реклама существенно ускорила введение в жизнь персональных компьютеров и появляющихся каждый год на их основе линейке новых устройств, мобильных телефонов, здорового питания и образа жизни, экологических идей и т. д. В ряде исследований воздействие рекламы на общество связывают также с процессами обучения и образования.

Воздействие на интеграцию общества. Реклама транслирует на различные аудитории тексты, образы, модели поведения, способствующие формированию в обществе единых ценностей, норм, стереотипов.

Понятие «социальный стереотип» ввел американский журналист, социолог, дипломат Уолтер Липпман. Стереотип — это стандартизированный, устойчивый и, как правило, упрощенный образ какого-либо объекта или явления в сознании человека. Человек воспринимает, оценивает реальный объект, ориентируясь на уже имеющуюся у него в голове «картинку» этого объекта — стереотип. Если приблизительно одни и те же «картинки» свойственны всему социуму, то говорят о социальных стереотипах. Именно стереотипы являются основой для формирования социальных привычек, т. е. многократно повторяющихся в данном обществе или группе стандартных схем политического, экономического, бытового, досугового и иного поведения. Чем более распространены в обществе одни и те же стереотипы, тем более общество устойчиво, хотя при этом замедляется его развитие. Реклама предлагает массовым аудиториям одни и те же идеальные модели потребительской активности, одни и те же «модели перемен», улучшения своей жизни и тем самым способствует типизации сознания членов общества.

Воздействие на дифференциацию общества. Общество представляет собой сложную систему, состоящую из различных больших и малых социокультурных групп. Именно их наличие служит залогом развития общества, поскольку источник любого развития — противоречие, конфликт между частью и целым, различными частями одного целого. Реклама, как уже говорилось, способствует интеграции общества, но одновременно и его социокультурной дифференциации, поскольку она направлена, как правило, не на все общество, а на отдельные слои и группы потребителей. Представляя той или иной аудитории группы товаров, желательную модель потребления, она тем самым способствует идентификации членов группы, отделению их от иных групп. Вместе с тем реклама «не закрывает» информацию о моделях потребления тех или иных групп, не делает ее «внутренней» информацией группы. Наоборот, размещая свои предложения в СМИ, реклама делает гласными модели потребления (стиль, моду, вкус, конкретные предметы потребления), предназначенные для той или иной части общества, в том числе и элитных слоев. Социологи отмечают, что в современном обществе критерием дифференциации становится так называемый «стиль жизни» — эту теорию разрабатывал известный французский социолог Пьер Бурдье. Широкая доступность информации о разных стилях жизни различных социокультурных групп способствует, в конечном счете, социальной мобильности общества.

Формирование ценностных ориентиров. Ценностная функция рекламы рассматривается различными исследователями по-разному. Авторы упоминаемого здесь фундаментального труда «Реклама: принципы и практика» задаются вопросом: «Интересно вот что: следует ли реклама за тенденцией или сама является ведущим звеном? Не пересекает ли реклама границу между отражением общественных ценностей и их созданием? Критики настаивают, что реклама то и дело нарушает эту границу, воздействуя на незащищенные группы, например, подростков, слишком сильно»[13]. Вопрос и следующий за ним ответ показывает, что авторы признают за рекламой право лишь отражения общественных ценностей, но, с другой стороны, по-

---

[13] *Уэллс У., Бернет Дж., Мориарти С.* Реклама: принципы и практика / Пер. с англ. СПб.: Питер, 1999. С. 37.

нимают, что реклама вышла и на уровень создания этих ценностей, оказывая влияние на различные группы людей.

Другие исследователи как раз признают за рекламой право формирования общественных ценностей, но считают, что формирование ценностей посредством рекламы носит скорее инструментальный, нежели фундаментальный характер. А. Мудров пишет: «Информируя о товарах, реклама становится неотъемлемой частью культурного слоя, внося в него свой определенный вклад. Но она не служит формирующим началом общественных ценностей общества в отличие от искусства, литературы и религии»[14]. Напротив, А. Черных, проанализировав достаточно большой пласт социологической и культурологической литературы, делает вывод: «В современном мире роль рекламы огромна. Она создает внутренние взаимовыгодные связи торгово-экономических и иных сфер социальной жизни, формирует специфическую психологию и образ жизни массовой аудитории. По мнению английской исследовательницы Джудит Уильямсон, реклама ныне выполняет функцию, традиционно присущую искусству и религии...»[15].

Реклама оказывает влияние на общество в нескольких значимых плоскостях: социальные ценности, стиль жизни и уровень благосостояния. Своей деятельностью реклама усиливает тенденцию возрастания материальных интересов в жизни человека. Материальные ценности, в свою очередь, позволяют достичь новых возможностей, осуществить новые цели. При этом реклама обладает способностью в определенной степени изменять направление и ориентацию материальных расходов потребителя, а также его привычки. Уровень влияния рекламы на те или иные стороны жизни определяется конкретным обществом, о котором идет речь. Другими словами, особую роль играют ментальные привычки и нравственные установки, существующие в той или иной социальной среде.

Все выделенные функциональные роли рекламы важны для понимания ее роли и места в современном обществе. Функ-

---

[14] *Мудров А.* Основы рекламы. М.: Магистр, 2008. С. 30

[15] *Черных А.* Мир современных медиа. М.: ИД «Территория будущего», 2007. С. 126.

циональный потенциал рекламы демонстрирует ее феноменальное значение для многих сфер человеческой деятельности. В этой связи представляется важным рассмотрение рекламы как единой целостной системы, с присущими для нее структурой и структурными элементами. Реклама функционально решает ряд задач и играет одновременно несколько ролей. Но в любом случае, каждая ее роль логично объединяется в комплекс единой программы функционирования рекламы как экономически-маркетингового и коммуникационно-социального явления.

Д.В. ДУНАС,
научный сотрудник
кафедры теории и экономики СМИ
факультета журналистики
МГУ имени М. В. Ломоносова

К ВОПРОСУ ОБ АНТРОПОЛОГИИ МЕДИА

Антропология медиа как научная дисциплина

В университетах США и Западной Европы эту дисциплину обозначают и как «антропология медиа», и как «медиаантропология» (*anthropology of media* и *media anthropology)*. Смысловой разницы между двумя обозначениями нет, и в данной работе, во многом ссылаясь на зарубежные исследования, мы используем оба термина — в зависимости от написания в оригинале. Эту дисциплину активно изучают, на ее базе созданы образовательные программы и кафедры, написаны диссертации, монографии и учебные пособия. В одном ряду образовательных учреждений антропология медиа или медиаантропология преподается на базе факультетов антропологии *(anthropology)*, в другом — на базе факультетов медиаисследований *(media studies)*. Известны магистерские программы по антропологии медиа в Университете Лондона и по визуальной и медиаантропологии в Свободном Университете Берлина. При Гарвардском университете в США в Лаборатории сенсорной этнографии можно получить научную степень *(PhD)* по медиаантропологии, а степень доктора философии по медиа, антропологии и перформансу присуждают в Университете Манчестера. Как отдельный курс антропологию медиа читают в Австралийском Национальном университете, в Лондонской школе экономики и политических наук, антропологию медиа изучают и в Институте культурной антропологии и социологии развития в университете Лейдена в Нидерландах, в Университете Нью-Йорка, в Колледже Уэллсли, в Мичиганском государственном университете, Университете Чикаго, в Американском университете Бейрута и в других университе-

тах мира. В большинстве из перечисленных учебных заведений антропология медиа была включена в учебные планы не менее пяти лет назад.

Первоначально возник термин «медиаантропология» *(media anthropology)*, который обозначал профессиональную деятельность антропологов, связанную с использованием СМИ и медиатехнологий[1]. Впервые этот термин появился в 1969 г. на совместном собрании рабочей группы исследователей по изучению медиа и антропологов[2]. Так как антропологи были заинтересованы в предоставлении им доступа к аудитории посредством медиа, рабочая группа открыла свой первый пресс-центр, далее было инициировано написание серии колонок по антропологической тематике в печатных периодических изданиях, а некоторые антропологи даже ушли работать на телевидение. В 1987 году в Вашингтоне был основан первый Центр антропологии и журналистики. Обсуждения в Центре сводились к констатации возрастающей необходимости актуализировать антропологию в современном мире. Но постоянная потребность выступать в качестве переводчиков своей деятельности на язык прессы в конечном счете вылилась в тяжкий для антропологов труд. Так данное понимание антропологии медиа быстро сошло на нет. Безусловно, антропологи охотно обращаются к средствам аудио- и видеозаписи в своей практике. Некоторые из таких работ стали настоящими шедеврами документального киноискусства, авторам удалось создать особый художественный язык (предельно документальная репрезентация объекта, отсутствие противоречия между выстраиванием кадра и тем, что остается за кадром, визуальная репрезентация как завершение социального дискурса, единство означающего и означаемого, этнографическая интерпретация социального дискурса)[3], — предмет обсужде-

---

[1] *Postill J.* (2008) What is media anthropology? http://johnpostill.com/2008/05/25/what-is-media-anthropology-1/

[2] *Bruns M.* Media Anthropology. A Brief Background http://www.sciencesitescom.com/CASC/medan.html

[3] См., например, MacDougall, D. (2005) The Corporeal Image: Film, Ethnography, and the Senses. Introduction. Meaning and Being. Princeton University Press; Hall S. (2006) The work of representation in: Hall S. (ed) Representation: cultural representations and signifying practices. London: Sage.

ния на конференциях по визуальной антропологии, где теоретические дискуссии, как правило, предваряют демонстрации фильмов.

В настоящее время под «антропологией медиа» — понимают научную дисциплину, ориентированную на антропологическое изучение масс-медиа. Если говорить об антропологии медиа как о научном направлении, рассматривающим медиа с антропологической точки зрения, то здесь важно отметить теоретические разработки, составившие основу формирования этой области знаний. Первая концептуальная научная работа в области антропологии медиа была написана в 1993 году Д. Спитульник и называлась «Антропология и масс-медиа»[4].

Широко известны и другие фундаментальные исследования в этой области: «Медиамиры: антропология на новых территориях» Ф. Д. Гинзбурга, Л. Абу-Лагхода и Б. Ларкина[5]; «Антропология медиа» К. Аскйу и Р. Уилка[6]; «Антропология и массовая коммуникация. Медиа и миф в новом тысячелетии» М. А. Петерсона[7]; «Медиаантропология» Э. В. Ротенбулера и М. Комана[8]; «Антропология новостей и журналистики. Глобальные перспективы» С. Э. Берд[9]. В Интернете представлено сообщество медиаантропологов[10], которое регулярно проводит онлайн-семинары и реже — конференции офлайн.

В России антропология медиа пока не получила широкого распространения. Однако можно назвать ряд работ, в которых авторы так или иначе затрагивают антропологическую пробле-

---

[4] *Spitulnik D.* (1993) Anthropology and Mass Media // Annual Review of Anthropology, 22, 293–315.

[5] Abu-Lughod, L., Larkin, B., Ginsburg, F. D. (2002) (eds.) Media Worlds: Anthropology on New Terrain. Richmond: University of California Press.

[6] Askew, K. & Wilk, R. R. (2002) (eds.) The Anthropology of Media: A Reader. Oxford: Blackwell.

[7] *Peterson M. A.* (2003) Anthropology and Mass Communication. Media and Myth in the New Millenium. NY, Oxford: Berghahn Books.

[8] *Rothenbuhler E. W. & Coman M.* (2005) (eds.) Media Anthropology. London: Sage.

[9] *Bird S. E.* (2009) The Anthropology of News and Journalism. Global Perspectives. Indiana University Press.

[10] Media Anthropology Network http://www.media-anthropology.net/

матику в медиаисследованиях и артикулируют ее в самостоятельной теоретико-понятийной парадигме[11].

Эта тема вызывает интерес в Институте философии РАН[12], на кафедре философской антропологии философского факультета СПбГУ, где создан Центр медиаисследований[13], и на факультете журналистики МГУ имени М. В. Ломоносова, где написано несколько работ по этой теме, в том числе концептуальная «От человека социального — к человеку медийному» профессора Е. Л. Вартановой[14].

В последней автор делает исходное допущение, что в процессе становления личности культурные институты налагают на нее отпечаток, а поскольку каждой культуре соответствует свой набор институтов, то ей соответствует и общий личностный тип. Учитывая важность институтов СМИ в современном обществе и для современного человека, классифицируя их по типам эффектов, которые оказывают СМИ на общество (политические, экономические, социальные, культурные и лично-

---

[11] См., напр.: *Соловьева А. Н.* Антропологическое знание в контексте медиаисследований // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. 2009. № 3; *Марков Б. В.* Культура повседневности. СПб: Питер, 2008; *Марков Б. В.* Проблема человека в эпоху масс-медиа // Перспективы человека в глобализирующемся мире / Под ред. Парцвания В.В. СПб: Санкт-Петербургское философское общество, 2003; *Фортунатов А. Н.* Новая информационная антропология: человек медиальный // Антропологический потенциал современного университетского образования: Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Н. Новгород: ННГУ, 2006; *Дунас Д. В.* К антропологической теории рассмотрения медиакоммуникации // Медиаскоп, 2009. № 4; *Дунас Д. В.* Бинарная оппозиция «душа-тело» и антропологическая дифференциация СМИ // Медиаскоп, 2010. № 4; Дунас Д. В. «Человек медийный» в контексте медиаантропологии // Экономика и менеджмент СМИ. Ежегодник 2010. М.: МедиаМир, 2011 и др.

[12] Например, вопрос № 25 кандидатского минимума по специальности 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры» в Институте Философии РАН — «Антропология медиа» http://iph.ras.ru/page30899248.htm

[13] http://www.anthropology.ru/ru/projects/media/seminars/index.html

[14] *Вартанова Е. Л.* От человека социального — к человеку медийному // Теория СМИ. Актуальные вопросы. М.: Медиамир, 2009.

стные), Е. Л. Вартанова дает оценку современного личностного типа как «медийного».

Таким образом, антропологию медиа можно оценить как молодое (хотя мало представленное), актуальное и перспективное научное направление. Исследователи признают, что «ответить на вопрос, что есть антропология медиа, — невероятно сложно. Мы располагаем лишь предварительными заметками и набросками в этом исследовании. Возможно определить антропологию медиа как исследование СМИ с антропологической точки зрения. Но тогда возникнет ряд других вопросов: мы говорим о медиа *и* антропологии, антропологии медиа или медиа *в* антропологии. Возможностей много»[15]. Этнолог М. Дурингтон констатирует критический настрой вокруг изучения антропологии медиа: «Антропологи до сих пор относятся к процессу изучению масс-медиа как к случайно возникающей необходимости в дискуссиях на куда более существенные темы. Сам фактор антропологического влияния масс-медиа продолжает не учитываться, игнорироваться и не оцениваться как явление»[16].

Определить предмет изучения антропологии медиа непросто. Объектами изучения антропологии медиа могут быть и тексты СМИ, и аудитория СМИ, и сами журналисты. Философским аспектом антропологии медиа является постановка и решение вопросов существования человека в современном мире, изменяемым масс-медиа, и анализ самих масс-медиа — от процессов производства содержания до процесса потребления его аудиторией. У. Шумар замечает, что «пройдя путь от печатного станка до электронных новых медиа, СМИ изменили мышление, самоидентификацию, интеракцию и другие человеческие факторы»[17]. Поэтому в качестве предмета курса антропологии медиа он видит постановку и решение следующих вопросов: «Как СМИ изменили нашу культуру и общество? Какое влияние они оказывают на человеческую личность? Из-

---

[15] What is media anthropology? (2007) www.freeweb.supereva.com.

[16] *Durington M.* Book reviews on-line: The anthropology of media by K. Askew and R.R. Wilk // American Ethnologist. The journal of the American Ethnological society. 2002. February, №1 www.raanet.org/aes/bkreviews.

[17] *Shumar W.* Course description: Media Anthropology http://www.geocities.com/shumarw.

менено ли и каким образом наше сознание? В чем суть глобализационного воздействия системы масс-медиа на человека?»[18].

Отличительными признаками дисциплины «антропология медиа» является обращение одновременно к целому ряду антропологических наук, и к медиаисследованиям[19]. К антропологическим наукам относятся во многом синонимичные «этнография», «социальная / культурная антропология». Понятие «культурная антропология» используется главным образом в США; эта же область в Великобритании обозначается как «социальная антропология»; в Германии и во Франции — «этнология»[20]. Несмотря на семантическую близость этих понятий, культурная антропология все же тяготеет к исследованию особенностей связи человека и культуры, устройству культуры, культурных институтов, обычаев, традиций, быта, языка, особенностей социализации человека в различных культурах и т. д. Тогда как социальная антропология изучает социальные структуры и взаимодействие в них людей[21].

Предметное поле «антропологии медиа» появляется с представлением о движении социальной/культурной антропологии естественным образом в сторону локального интереса к медиа. Например, для современной антропологии характерны следующие тренды в изучении:

• В течение длительного времени изучались бесписьменные общества и традиционные, не существующие ныне цивилизации. Большое внимание уделялось теме первобытного человека. Однако по мере массового исчезновения бесписьменных обществ антропологи стали менять объект исследования. В первой половине XX в. им стали малочисленные народы, диаспоры в мегаполисах, жители гетто, население бедных кварталов. В конце XX — начале XXI вв. акцент смещается. Теперь в центре исследований — новые социальные группы — религиозные секты, социальные движения, сексуальные меньшинства, субкультуры, интернет-сообщества. Появляется

---

[18] Там же.

[19] Anthropology of media / Wikipedia, the free encyclopedia http://en.wikipedia.org/wiki/The_anthropology_of_media.

[20] *Орлова Э. А.* История антропологических учений. М., 2010.

[21] *Добреньков В. И., Кравченко А. И.* Социальная антропология. М., 2005. С. 45.

термин «киберантропология» *(cyberanthropology)*[22], с помощью которого описывается структура, динамика и природа интернет-сообществ. Этот термин произошел от понятия «антропология киборгов» *(cyborg anthropology)*, введенного Д. Харавей в книге «Обезьяна, киборги и женщина»[23];

• С середины XX в. появляются предметные области изучения отношений между личностью и ее культурным окружением. Приобретают значимость ментальные и символические структуры, активизируется интерес к знаковым и символическим аспектам культуры (мифология, религия, искусство, наука, мода, реклама, СМИ), к коммуникативным процессам между людьми;

• Усиление интереса к теме образа жизни людей, развитию индустрии досуга и теме урбанизации в целом выделяют СМИ как объект изучения, который является и индустрией свободного времени, и социальным институтом, обеспечивающим взаимодействие между различными институтами общества и человеком;

• Исследование массовой культуры и унифицированных форм поведения, восприятий, суждений, ценностей сразу выявило роль СМИ в данных формированиях;

• Внимание к технологиям и последствиям использования новых коммуникационных технологий;

• Понимание роли медиа в миметических и перформативных процессах.

Исходя из перечисленных трендов развития теоретической антропологии, интерес антропологии к медиа представляется вполне логичным.

Однако не только антропология проявила интерес к изучению медиа. Медиаисследования также тяготеют к рассмотрению человека, а также вопросов культурологии и социологии. Общим для большинства исследователей СМИ является представление о СМИ как социальном институте, (социальной) системе, как о сфере, сосуществующей с другими сферами общественной жизни: социальной сферой, политикой, экономикой, культурой и сферой частной жизни — собственно человеком. В результа-

---

[22] Там же, с. 82.

[23] *Haraway D. J.* (1990) Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature. London.

те рациональным представляется выделить следующие группы теорий СМИ: социальную, политологическую, экономическую, культурологическую и антропологическую. В виду специфики СМИ как социального института исследования СМИ всегда так или иначе затрагивали тему человека, общества и культуры, как они неизбежно становятся объектами исследования политологов и экономистов.

Антропология медиа неизбежно заимствует достаточно широкий терминологический аппарат из многих гуманитарных дисциплин. Будучи междисциплинарным научным направлением, она создает новаторские концепции и теории. Она заставляет переосмыслять фундаментальные положения гуманитарного знания и конструировать новую систему видения предмета в бесчисленных коннотациях и референциях к традиционным классическим подходам. Антропологию медиа возможно характеризовать как междисциплинарную дисциплину, балансирующую на стыке нескольких наук: этнографии, культурологии, семиотики, исследований СМИ, теории коммуникаций, антропологии, философии, социологии, экономики, глобалистики и других. Хотя все эти науки предлагают внушительный для осмысления теоретический материал, можно выделить два поля знаний, образующих антропологию медиа. Это два объекта изучения — человек и масс-медиа. За первым стоит антропология, за вторым — исследования СМИ.

Однако еще в конце XX в. антропологии медиа как научной дисциплины, по признанию некоторых исследователей[24], не существовало. Имевшиеся попытки сближения антропологии и масс-медиа немногочисленны и мало представлены в научной литературе. Тем не менее, в последние 10-15 лет, пока антропологи актуализировали основные термины и понятия их науки, интерес к исследованиям в области масс-медиа возрастал среди всего поля культурологических наук. Исследователи масс-медиа и сами способствуют ускорению процессов дисциплинарной детерриторизации в области культурологических наук, активно используя культурологические техники[25].

---

[24] *Spitulnik D.* (1993) Anthropology and Mass Media // Annual Review of Anthropology, 22, 293–315.

[25] *Дунас Д. В.* От социально-политических к медиаантропологическим исследованиям СМИ // Меди@льманах, № 6 (35), 2009.

Так, что при исследовании СМИ того или иного региона используется лингвострановедческий подход — изучение системы СМИ региона в контексте культуры — языка, страноведческих дисциплин и проч.

Средства массовой информации, обычно определяемые как электронные: радио, телевидение, кино, звукозапись и Интернет, и печатные: газеты, журналы, популярная литература — вместе с тем являются и артефактами, в которых запечатлены переживания индивидов, их жизненные миры, репрезентации моделей мироздания и ценности существующего миропорядка, социальные, культурные процессы, а также повседневные практики. Артефактами в антропологии обозначаются все неприродные искусственные, созданные людьми операциональные единицы, которые люди используют во взаимодействиях и коммуникациях в рамках различных морфологических областей социокультурного пространства[26]. В таком понимании артефакт представляет собой элементарную единицу изучения культуры в ее объектном понимании.

Масс-медиа экономически и политически детерминированы, напрямую зависят от технологического прогресса и, так же как и большинство сфер человеческой жизни, предполагают тесную взаимосвязь с использованием языка. Учитывая эти различные сферы существования, следует говорить о различных аспектах в исследованиях масс-медиа, которые возможно рассматривать антропологически: на институциональном уровне, производственном, как коммуникативные практики, как культурные продукты, как социальную активность, как эстетические формы и в контексте исторического развития.

Если не обращать внимания на специфические частности антропологического изучения масс-медиа, то контурную проблематику возможно представить как интеграцию исследований СМИ в культурологические исследования в целом. Остается невыясненным, каким образом масс-медиа репрезентируют и формируют культурные ценности внутри конкретной группы или общества; как отличаются ценности одного типа аудитории СМИ от ценностей аудитории другого типа; какое место занимают СМИ в формировании социальных отношений и социальной/личностной идентификации; как мо-

---

[26] *Орлова Э. А.* История антропологических учений. М., 2010. С. 81.

гут масс-медиа конструировать у людей ощущение времени и пространства, отличного от реального — физического; какова роль СМИ в формировании различных сообществ — от субкультур до национальных государств — в глобальных процессах социоэкономической и культурной трансформации.

Поставить подобные вопросы и пытаться на них ответить могут антропологи и самостоятельно, без участия исследователей СМИ, но учитывая то, что именно масс-медиа в той или иной форме оказывают воздействие на все общество в целом, взаимодействуя со всеми без исключения сферами обществами и влияют, хотя и в разной степени, на всех членов современного общества. Пренебрегать знанием самих исследователей СМИ многие антропологи считают некорректным[27].

А вопрос, почему и как социальные антропологи умудрялись так долго пренебрегать центральным положением масс-медиа в функционировании обществ XX века — останется в сфере исторического интереса, указывая на определенные пробелы в современной антропологической теории[28].

Однако отношения между масс-медиа, современным обществом и людьми стали ключевой темой исследований уже на протяжении нескольких десятилетий внутри социологии, теории коммуникаций и исследований СМИ, политологии, культурологии[29].

С одной стороны, это связано с проникновением и воздействием масс-медиа, с другой стороны, с поворотом в сторону антропологии во многих гуманитарных и естественнонаучных дисциплинах[30].

Антропология медиа берет свое начало в антропологии современных обществ, с одной стороны, и культурологическом повороте в исследованиях СМИ, с другой стороны. Она переносит внимание с экзотических вопросов на повседневные, с первобытных (аборигенных) культур на синтетические, сохраняя концептуальное и методологическое наследие более

---

[27] См., например, *Spitulnik D.* (1993) Anthropology and Mass Media // Annual Review of Anthropology, 22.

[28] Там же. P. 294.

[29] Там же.

[30] *Вульф К.* Антропология. История, Культура, Философия. СПб: Изд-во С.-Петербургск. ун-та, 2008.

ранней классической антропологической традиции — понятийный аппарат социальной и культурной антропологии и метод этнографического исследования.

Хотя антропологии медиа и не нужно изобретать новые теории и методы, она, тем не менее, представляет собой не механическое применение антропологических концепций и техник к феноменам медиа. Отличительной чертой антропологии медиа является ее развитие как самостоятельной концептуальной сферы исследований с внутридисциплинарными обсуждениями, идеями, методами, а следовательно, и с использованием специальной терминологии для объяснения объектов исследования. Заимствуя концепции и методы, выработанные в пределах сообществ антропологов (применяемые и приспособленные к определенным областям и к специфическим культурным явлениям, ориентированные на традиционные объекты исследований и традиционные дебаты) и привнося их в исследования СМИ, антропологи сталкиваются с вопросами, общими для всех междисциплинарных областей исследования, связанными с расширением и трансформацией гуманитарного знания в глобализирующемся мире: насколько универсальны или узкоспециализированы эти концепции и методы в зависимости от географического, культурного и исторического контекста; каким образом они должны быть адаптированы к новым объектам и предметам исследования; насколько точно стоит придерживаться устоявшейся научной парадигмы, терминологического аппарату.

Этнография аудитории как метод антропологических исследований СМИ

Этнография, как правило, выполняет функцию эмпирического базиса для таких теоретических «надстроек» как культурная/социальная антропология и этнология[31]. В основе эмпирического исследования для вышеуказанных дисциплин лежат различные методики сбора информации. Одна из самых распространенных — полевое исследование. Полевым исследованием является невключенное наблюдение за изучаемой

[31] *Добреньков В. И., Кравченко А. И.* Социальная антропология. М., 2005. С. 106.

группой, ее культурой и образом жизни, поведенческими ритуалами и социальными практиками, с выездом на место ее обитания. Метод предполагает длительное пребывание и «вживание» исследователя в этническую среду[32]. Дискуссионность вызывает обозначение вида наблюдения как «невключенного». Считается, что включенное наблюдение является достаточно рискованным методом исследования. Исследователь находится в непосредственном контакте с наблюдаемыми и принимает участие в их деятельности. Очевидно, что при таком близком контакте с объектом изучения, исследователь может лишиться объективности восприятия изучаемого предмета и подлинной аналитичности своих выводов. Однако практика изучения современных обществ все в большей степени требуют от исследователя одновременно и включенности, и абстрагированности от изучаемого объекта. Зачастую исследователь является сам либо непосредственным представителем изучаемого сообщества, либо лоялен к его представителям.

Особую значимость приобретает проблема интерпретации наблюдаемого. П. Рикер так описывает различие между процессами говорения объектов исследования и составлением научного текста исследователем: «То, что мы фиксируем при помощи записи — на самом деле не речевой акт, а то, что высказано — при этом под высказанным понимаем волевое выражение (экстериоризацию), которое конститутивно для целей дискурса и благодаря которому говорение становится высказыванием, превращается в изъявленное. Короче говоря, то, что мы записываем, что мы регистрируем — это ноэма говорения. Это содержательное значение речевого события, но не само речевое событие как событие»[33]. Так следует различать намерение автора и смысловое содержание, которое он фиксирует, от диалоговой ситуации. Культуроантропологическая интерпретация — это один из вариантов прочтения социального и культурного действия, ритуалов, институций и проч. На восприятие социальной реальности и конструирование этнографических текстов влияют и личностные фак-

---

[32] Там же, с. 191.

[33] *Ricoeur P.* (1985) Der Text als Modell hermeneutisches Verstehen. In: Die Hermeneutik und die Wissenschaften. Hrsg. v. H.-G. Gadamer u. G. Boehm. Frankfurt/M. S. 83-117. S. 86.

торы исследователя: его предрассудки, психосоциальные конфликты и целеполагания и др.

Один из главных споров о научно-методологическом своеобразии антропологии медиа связан с вопросом о возможности применения классического метода этнографического наблюдения ко всему, что называется антропологическим. Насколько обоснована адаптация этнографии к исследованиям медиа? Применение этнографических методов к современным обществам уже вызывает вопросы в отношении методологической точности, важной для традиционной антропологии. Где проходит разделительная черта между этнографией в классическом смысле этого слова и исследованиями, которые являются этнографическими только в некоторых аспектах?

В связи с этим важно охарактеризовать принципы «классического» этнографического исследования:

- Непосредственное личное наблюдение и получение данных из первых рук. Вторичные источники являются дополняющими, но не основными;
- Согласие объектов исследования на их изучение и установление положительного контакта;
- Подготовка к исследованию (изучение литературы вопроса, оснащенность устройствами видео- и аудиозаписи);
- Применение комплекса исследовательских процедур: глубинное интервью, использование социологических и социографических данных, генеалогии, сбор статистики и изучение вторичных источников);
- Детальная работа с хорошо осведомленными информантами о тех или иных сторонах социальный жизни общины;
- Эмическое — ориентированное на ценности исследуемых людей исследование;
- Этическое — ориентированное на ценности и задачи самого ученого исследование, выполненное в рамках определенной научной традиции и школы;
- Проблемноориентированное исследование;
- Лонгитюдное исследование (продолжительное по времени);
- Компаративность (сравительный анализ с другими культурами), холистичность (охват всех сторон жизни или жизни человека), нравственность (избавление от этноцентризма, желания оценивать другие культуры с позиций норм и ценностей собственной культуры).

Д. Спитульник отмечает, что эмпирическая часть одного из увиденных ею исследований была основана на интервью представителей различных групп аудитории в их домах. Ученые спорили о том, что обозначение «этнография» вводит в заблуждение, так как детальное изучение аудитории, непосредственное погружение в ежедневные практики и повседневность изучаемых людей с помощью интервью не столь существенно[34].

С. Мурес считает, что некоторые социологические исследования, проводимые с помощью опросов, могут быть названы этнографическими. Они действительно не основаны на обширном сборе данных в отдаленных местах, но они все же разделяют основные цели и задачи антропологических исследований. Если способы исследования не всегда идентичны, то цели исследования должны быть таковыми[35].

По мнению А. С. Ла Пастины, этнографические исследования аудитории СМИ должны быть исследованиями, основанными на глубинном изучении индивидов, применении техник длительной сборки информации и анализа. Такая практика позволит исследователям достичь более высокого уровня понимания изучаемого сообщества[36].

М. А. Петерсон утверждает, что этнографическое исследование является двуликим, как Янус: посредством такого исследования стараются понять феномены общества и культуры как дискурс. Таким образом, антропология медиа расширяет этнографию[37]. В исследованиях СМИ этнография фокусирует внимание на культурных различиях, подробном описании, которое должно раскрывать контексты, которые придают действиям сущностное значение для сообщества, позволяет увидеть и более объемные аспекты социальных процессов.

---

[34] *Spitulnik D.* (1993) Anthropology and Mass Media // Annual Review of Anthropology, 22, 298.

[35] *Moores S.* (1993) Interpreting audiences: The ethnography of media consumption. London: Sage. P.4.

[36] *La Pastina A. C.* (2005) Audience ethnographies: A Media Engagement Approach in: Rothenbuhler, E. W. & Coman, M. (eds.) Media Anthropology. London: Sage.

[37] *Peterson M. A.* Performing Media: Toward an ethnography of Intertextuality in: Rothenbuhler, E. W. & Coman, M. (eds.) Media Anthropology. London: Sage.

Антропология медиа пытается выделить смысловые пласты посредством анализа и вовлечения в ежедневные ситуации, в которых происходит потребление СМИ, а также практик, через которые интерпретируются сообщения медиа.

Включенное наблюдение, качественные методы анализа и интервьюирование с помощью открытых вопросов были горячо обсуждаемыми методами в социологической теории еще до того, как понятие «этнография» и «этнографический» стали общепринятыми. Существовала тенденция смешивать их вместе, что размывало ясность антропологического метода. Уже в конце XIX в. отчетливо прослеживается мысль о возможности применения этнографических методов к социологии: «социологи-систематики, отправляясь от наблюдения, погрешают тем, что извращают факты и насильственно располагают их, с целью, во что бы то ни стало, оправдать предвзятое заключение»[38].

Безусловно, исследование практик медиапотребления в современных обществах можно проводить без чрезмерно длительного погружения в среду. Нет, например, необходимости уезжать в другую страну. По стандартам большинства исследователей СМИ этот процесс все-таки можно назвать этнографией. Этнографическое наблюдение может быть осуществлено и виртуально — в Интернете. Там оно будет сфокусировано на символическом мире, существующем в потоке визуальных изображений, текстов и интерактивных технологий. Если работы основываются на качественном анализе глубинных интервью с использованием открытых вопросов, то, вероятно, они могут быть названы этнографическими в своем стремлении понять личный опыт участников.

М. Коман и Э. В. Ротенбухлер подходят к методам исследований СМИ прагматически[39]. Если какой-либо метод дает ответы на интересные вопросы, то он хорош. Этнографический метод стал классическим методом исследования в антропологии, так как он дает ответы на интересные вопросы. Безусловно, следует уважать ценности и традиции классичес-

---

[38] *Летурно Ш.* Социология по данным этнографии. М.: КомКнига, 2007. С. 1.

[39] *Rothenbuhler E. W. & Coman M.* (2005) (eds.) Media Antropology. London: Sage. P. 3.

кого метода в классическом исследовании в антропологии. Но исследователи из других областей также могут научиться многому, используя элементы этнографии в своей деятельности. Традиции имеют свойство меняться, и классические приемы будут неизбежно адаптироваться к новым условиям.

Ключевое отличие классической антропологической этнографии от медиаэтнографии состоит в том, что последняя не обязательно занимается исследованиями вне культуры исследователя. Критический настрой таким образом связан с тезисом о том, что когда исследователи обращают свое внимание на свои собственные культуры, даже если это альтернативные и субкультуры, некоторые «священные» характеристики классического этнографического опыта отсутствуют[40]. Нет необходимости отправляться в дальнее путешествие, не надо изучать новый язык или чуждые культурные обычаи, ценности и способы поведения; исследователь не изолирован от дома и рабочего стола, исследование не обязательно должно быть лонгитюдно. Даже кратковременные полевые исследования, подкрепленные знаниями, которые исследователь приносит с собой, могут дать достаточно ясное представление о разных аспектах жизни той или иной группы. Полезная оценка интерпретатора может основываться на довольно коротких периодах исследования, сфокусированных как на текстах СМИ, так и на индивидах и их деятельности. Если этнографические цели достигнуты, то исследовательскую деятельность можно правомерно назвать этнографической, даже если она не соответствует всем требованиям этнографического опыта в полевых условиях. Наконец, в сугубо прагматическом аспекте проведение медиаэтнографических исследований уже давно оправдало все риски. Эти исследования дали много новой и интересной информации о медиа, изменив угол зрения на классические аксиомы в традиционных исследованиях СМИ.

Актуальные вопросы антропологии медиа

СМИ как объект и предмет изучения — арена, на которой разворачиваются большие страсти и споры. Договориться исследователям из различных школ и традиций об исследова-

[40] Там же.

ниях СМИ единообразным образом не удается. Если здесь и присутствует консенсус, то он скорее в позиции принятия общих подходов к центральной проблеме, чем в теоретическом единстве или методологической системе координат. Представители медиаориентированного подхода исходят из посылки об относительной автономности СМИ в обществе. Основное внимание сфокусировано на СМИ как источнике социальных изменений. Социально ориентированный подход базируется на представлении, согласно которому деятельность СМИ детерминируется процессами более общего порядка — сферами политики и экономики. Также СМИ изучаются в рамках культурологических подходов :как продуцируемые и распространяемые в обществе идеи, представления, ценности; а также в рамках материалистических подходов: как структуры отношений собственности, реализация рыночных отношений и прочее[41].

В некоторых подходах СМИ анализируются как «двигатели», которые снабжают аудиторию представлениями о мире и способами его интерпретаций (в конечном счете эти способы приводят к утверждению особой формы медиареальности — с ее собственной формой существования и партиципацией)[42]. Эта реальность существует вполне автономно от социальной действительности, и более того, может стать источником социальных изменений[43].

Масс-медиа поступательно подчинили своему господству культурные и идеологические сферы: «идеология есть представление, образ воображаемых отношений индивидов к их реальным условиям существования»[44]. Средствами формирования идеологии Л. Алтюссер называет аппараты коммуникации — газеты, радио и телевидение[45]. Так же как социальные

---

[41] *McQuail D.* (2009) McQuail's Mass Communication Theory. London.

[42] *Hall S.* (1977) Culture, the media and the «ideological effect» in: Curran J., Gurevitch, M. & Woollacott, J. (eds.) Mass Communication and Society. London: Edward Arnold. P. 340.

[43] *Назаров М. М.* Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. М.: УРСС, 2003. С. 11.

[44] *Althusser L.* (1971) Lenin and Philosophy and other Essays. New Left Books.

[45] *Althusser L.* (1994) Selected Texts. In: Lagleton, T. (ed) Ideology. London; New York. P. 96.

группы и классы определяют фрагментирование и дифференциацию жизни людей, так и масс-медиа все в большей степени ответственны за обеспечение базиса, на основе которого группы конструируют видение своей жизни, значения, практики и ценностные категории; за обеспечение картин мира, репрезентаций и идей, в этой совокупности образуя реальность на основе разрозненных и фрагментированных элементов, реальность, захваченную целиком и искаженную — симулякративную[46].

Этот привлекательный для антропологов аргумент коррелируется с тезисом Б. Андерсона об обществе как медиатизированном коллективе, члены которого не обязаны знать друг друга, но каждый разделяет взгляды объединяющей всех принадлежности[47]. Он также близок взгляду Н. Лумана на общество, которое состоит не из людей, а из коммуникаций[48]. К несчастью, подобная концептуализация масс-медиа как медиатора культуры, как средства изображения общества на сегодняшний день стала ограниченной из-за нехватки эмпирического материала. Например, достаточно сложно эмпирически доказать, какие события являются репрезентацией реальности, а какие ее искажением.

Большинство исследований идеологических эффектов масс-медиа сфокусированы главным образом на медиатекстах. При этом делается предположение, что медиазначения черпаются из медиасообщений, то есть из контента СМИ. Очевидно, что при верности этого предположения картина не будет полноценна без анализа культуры, общества и медиапроизводства, политической экономии и социологии, а также без эмпирических исследований — этнографических наблюдений за практиками медиапотребления и практиками производства медиатекстов, профессиональными культурами журналистского сообщества[49].

---

[46] *Baudrillard J.* (1995) Simulacra and Simulation. Michigan: University of Michigan Press.

[47] *Anderson B.* (1983) Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. London: Verso.

[48] *Луман Н.* Реальность масс-медиа. М.: Канон+, Реабилитация, 2012.

[49] *Черных А.* Антропология журналистики как профессии, или жизненные миры журналиста // Социология массовых коммуникаций. М.: ГУ ВШЭ, 2008.

Только при таком комплексном анализе возможно будет дать полноценные ответы на вопросы о производстве значений, конструировании идеологии и культуры посредством СМИ, охарактеризовать процессы воздействия массовой коммуникации на общество и конкретных людей, способы интерпретации медиатекстов.

Наиболее распространенной моделью массовых коммуникационных процессов является пятизвенная модель Г. Ласуэлла[50] (кто сообщает — что сообщает — по какому каналу сообщает — кому сообщает — с каким эффектом сообщает), сокращенная до модели дискретной трехступенчатой структуры: «производство сообщения — распространение сообщения — потребление сообщения» в политэкономии[51]. В ней сообщение берется как ключевая единица измерения культурологического значения, а для некоторых теоретиков является отражением или репродукцией доминирующей социальной идеологии.

Например, в марксисткой критической теории вопрос о власти СМИ был сформулирован в гипотезах об обслуживании средствами массовой информации интересов правящего класса, легитимизации ими авторитарности государственных институтов, построения политического и культурного консенсуса, деятельности СМИ как способе формирования сознания рабочего класса[52]. Как подчеркнул Т. Беннетт[53], такие подходы были основаны на ранних теориях «массового общества», согласно которым масс-медиа ответственны за появление «невысокой» массовой культуры, раздробленность общества и разрушение культурных ценностей и эталонов классической эпохи[54].

---

[50] *Lasswell H.* (1948). The structure and function of communication in society. In Bryson, L. (ed.) The Communication of Ideas. New York: Institute for Religious and Social Studies, p. 37-51.

[51] *Mosco V.* (2009) The Political Economy of Communication. London.

[52] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 206-207.

[53] *Bennett T.* (1982) Theories of the media, theories of society in Gurevitch, M., Bennett, T., Curran, J. & Woollacott, J. (eds.) Culture, Society and the Media. London: Methuen, pp. 30-55.

[54] *Хоркхаймер М., Адорно Т.* Диалектика просвещения. Философские фрагменты. М.: Медиум, Ювента, 1997.

В рамках функционалистских подходов, включающих позитивистские и либеральные исследовательские традиции, главным вопросом в изучении влияния масс-медиа стала их роль в формировании и изменении принципов, ценностных категорий и поведенческих мотиваций у аудитории. Наиболее известным в этом подходе является Дж. Гербнер с коллегами из Центра культурных измерений[55], которые пытались измерить воздействие — эффекты — СМИ и смотрели, как масс-медиа воздействуют на восприятие людьми окружающего мира. Воздействие медиа можно смоделировать через количественные показатели — те часы, которые зрители проводят у экранов своих телевизоров, а также через число сцен насилия — после их просмотра зрителям предлагалось оценить свое восприятие в форме ответов на поставленные вопросы. В процессе подсчета авторы использовали различные комплексные характеристики. Например, «индекс насилия» представлял собой количество насильственных проявлений за единицу времени[56].

Обеспокоенность общества силой воздействия масс-медиа на политическую и культурную жизнь и измерение эффектов СМИ привели к акцентированию внимания на собственно сообщениях медиа и кабинетному анализу медиатекстов. Для сторонников позитивистского подхода единицы контента (употребляемость тех или иных слов и выражений, оценочность) служат единственными единицами измерения, представители критической традиции склонны рассматривать масс-медиа как целостную систему, индустрию культуры, задача которой — делать сообщения понятными, легко передаваемыми и усвояемыми. И судить об особенностях всей медиаиндустрии методами одного лишь контент-анализа — неверно.

Подавляющее большинство специалистов в области медиа отвергли эту иерархичную структуру, теорию «волшебной пули»[57] в массовой коммуникации с гипертрофированным зна-

---

[55] *Gerbner G., Gross L.* (1976) Living with television: the violence profile // Journal of Communication, 26:173-99; *Gerbner G., Gross L., Morgan M., Signorielli N.* (1980) The «mainstreaming» of America: violence profile no. 11 // Journal of Communication, 30: 10-29.

[56] *Назаров М. М.* Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. М.: УРСС, 2003. С. 103.

[57] *Lasswell H.* (1927) Propaganda Technique in the World War, New-York.

чением эффектов масс-медиа и обратились к интерпретациям практик, в частности к исследованиям аудитории СМИ, разнообразию ее выбора, поведения и пользовательских привычек, а также к медиатекстам — анализу их полифоничности и абстрактности. Исследования теории практик ведут свое происхождение от теории П. Бурдье, опубликовавшего в 1972 г. «Набросок теории практики», и работы К. Гирца «Интерпретация культур» (1973)[58]. Так, начиная с 1980-х гг. «практика» становится центральной идеей антропологических исследований СМИ. Теория выстраивается на признании приоритета практик человеческого существования в противовес институтам и структурам[59].

Бихевиористская школа исследований СМИ с их бинарной оппозицией «стимул — реакция» представляют масс-медиа не столько как дефиниторов реальности, сколько как активных борцов за репрезентацию последней, где оценочность доминирует, а подлинность — под большим вопросом.

Некоторые исследователи считают, что медиаисследования неотделимы от изучения массовой культуры и общества потребления[60], другие отстаивают тезис, согласно которому эти феномены не могут быть верно истолкованы вне обширного исторического контекста — становления капитализма и массового производства в современном обществе, политэкономического и макроэкономического анализа[61].

Сегодня исследования СМИ крайне широки и разнообразны: одни ученые занимаются изучением места и роли звезд поп-музыки внутри молодежных субкультур, другие исследователи рассматривают, как контакты с масс-медиа способны конституировать определенные интерпретационные моде-

---

[58] *Bourdieu P.* (1977) Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press; Geertz, C. (1973) The Interpretation of Cultures. NY: Basic Books.

[59] *Черных А.* Мир современных медиа. М.: Территория будущего, 2007.

[60] *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. М.: Республика, Культурная революция, 2006.

[61] *Вартанова Е. Л.* Экономические методы исследований СМИ // Пять лекций по журналистике и СМИ. М.: Факультет журналистики МГУ, 2011.

ли, влиять на частные суждения людей и даже сами образы жизней[62].

Другие направления исследований включают критическое рассмотрение масс-медиа в их способности влиять на гендерный баланс и трансформацию таких категорий, как общественное и частное пространства[63]. Смежное направление в исследованиях началось с фиксации интегрированных отношений масс-медиа с повседневностью жизненных циклов. Э. Мицкевич замечает в своем исследовании, что ежедневная активность телеаудитории распределяется между несколькими важными для быта горожанина активностями и часто идет параллельно им[64]. Так Мицкевич затрагивает важную тему медиации концептов времени и пространства и более широко, но менее четко — выведение эмпирических данных о качестве воздействия медиа.

Парадоксально, но все эти совершенно разные интерпретации медиатекстов и их воздействия на аудиторию, несмотря на общую согласованность в рамках изучения коммуникативных процессов, одинаково невнимательны к языковой форме. Тогда как главным инструментом взаимодействия государства с национальной аудиторией, ее организации посредством медиа традиционно выступает официальный государственный язык[65]. Язык масс-медиа, с его разнообразной текстуальной структурой, взаимоотношения вербальных технологий с другими специфическими культурологическими коммуникационными формами, само притязание языка на авторитетную

---

[62] *Zillmann D. & Bryant J.* (2006) Entertainment as media effect; Von Feilitzen, S. Needs as an explanatory factor of television viewing in: McQuail's Reader in Mass Communication Theory. London: Sage; *Hermes, J.* (2005) Media, Meaning and Everyday Life in: *Marris, P. & Thornham, S.* Media Studies. Edinburgh: Edinburgh University Press.

[63] Гендер и СМИ. Ежегодник 2010 / Под ред. Смирновой О. В. М.: Факультет журналистики МГУ, 2011.

[64] *Mickiewicz E.* (2008) Television, Power and the Public in Russia. Cambridge: Cambridge university Press, 2008.

[65] *Вартанова Е. Л.* Цифровое телевидение и трансформация медиасистем. О необходимости междисциплинарных подходов к изучению современного ТВ // Вестн. Моск. Ун-та. Сер.10, Журналистика, 2011. № 4.

репрезентацию социальной действительности — все это обширные аспекты изучения, которые в первую очередь предполагают практику дискурсивного подхода[66]. Большинство медиаисследователей все еще должны осваивать последние разработки в рамках лингвистической антропологии и этнографии коммуникаций. Особенно важно изучение практик интерпретаций аудиторией медиатекстов, учитывая миметическую теорию, теорию и практику перформативов[67].

В значительной степени поступательное разрушение однолинейной модели коммуникации началось с попытки соединить лингвистические и семиотические подходы в оценке места сообщения в цепочке коммуникативного процесса. В ранней модели С. Холла[68] «кодировщик — декодировщик» аудитория представлена как активный декодировщик (вместо пассивных реципиентов) сообщений медиа, которая вправе принимать, отклонять или сопротивляться транслируемому посылу, ориентируясь на ценности, господствующие в той или иной социальной парадигме. Позже в эту модель были внесены коррективы, которые допускали более значительное соучастие аудитории в процессах интерпретации, ее формирование и обозначение как «активной», которая способна обсуждать, модифицировать и по-своему интерпретировать сообщения медиа[69].

Модель «кодировщик — декодировщик» утрачивает главную проницательность лингвистики и семиотики, согласно котороой лингвистические формы заранее предполагают и создают контекст для интерпретаций, так же как и отношения участников коммуникационного акта. Применяя этот функциональный лингвистический подход к массовой коммуникации,

---

[66] *Анненкова И. В.* Медиадискурс XXI. Лингвофилософский аспект языка СМИ. М.: Изд-во Моск. ун-та, Факультет журналистики МГУ, 2011.

[67] *Дунас Д. В.* «Человек медийный» в контексте медиаантропологии // Экономика и менеджмент СМИ. Ежегодник 2010. М.: Медиа-Мир, 2011.

[68] *Hall S.* (1973) Encodingand decodingin the television discourse. University of Birmingham, Center for Contemporary Culture Studies. Stenciled Occ. Pap., No. 7. MediaSer.

[69] *Morley D.* (1992) Television audiences and cultural studies. London: Routledge.

возможно разъяснить не только пропозициональный уровень идеологически заложенных сообщений в схему «кодировщик — декодировщик», но и семиотическую конструкцию «отправитель — получатель» с оценочными основаниями для восприятия. Этот подход также способен открыть возможности для анализа коммуникативного процесса не только на индивидуальном и линейном уровнях пары «отправитель — получатель», но и учитывать место медиа в структуре более широких социальных процессов и отношениях с тем специфическим пониманием типов коммуникации, которые они реализуют.

Заключение

Подводя итоги, отметим: антропология медиа (или «медиаантропология») как научное направление представляет собой междисциплинарную область знаний, находящуюся на стыке антропологических наук и исследований СМИ. Будучи инициированной в качестве дисциплины как антропологами, так и исследователями СМИ, антропология медиа анализирует влияние масс-медиа на современного человека, общество и культуру. В своих исследованиях медиаантропологи используют различные методы анализа, важнейшим из которых является этнографическое исследование. Теоретический аппарат антропологии медиа сформирован из терминов сразу двух дисциплинарных областей — медиаисследований и антропологии, однако это не мешает исследователям уважать традиции друг друга и находить общие точки пересечения, что позволят открывать дорогу новым гипотезам, концепциям и теориям о масс-медиа и человеке.

Природа, культура, цивилизация

И.К. ЛИСЕЕВ,
доктор философских наук

НА ПУТИ К ОСОЗНАНИЮ ЭКОЛОГИЧЕСКИХ ИМПЕРАТИВОВ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В наши дни человек занял принципиально новое место в системе взаимоотношений общества и природы. Понимание этого нового места еще должно получить свою последовательную и комплексную разработку. При этом необходимо определить возможности и границы возможностей человеческой преобразующей деятельности, как в природе, так и в обществе. Ибо, в конечном счете, человек может оптимально и продуктивно сделать лишь то, что ему позволяет природа. Поэтому соотнесение инновационной человеческой деятельности с реально существующими объективными природными законами и закономерностями становится настоятельным требованием времени. В системе культуры возникает понимание и нарастает необходимость ориентироваться на новые цивилизационные запреты и ограничения, которые можно назвать «экологическими императивами современной цивилизации».

В научной литературе ныне обсуждается, как минимум, пять различных, а зачастую и альтернативных друг другу сценариев экологического будущего человечества. Реализация каждого из них требует и своего«экологического мышления» и своей «экологической морали». Кроме того, задача формирования современного экологического мировоззрения отнюдь не определятся ориентацией только на научные знания. В его становлении огромную роль играет традиция как способ бытия человека в мире. Даваемое ею предпонимание составляет горизонт человеческого бытия, в котором живет и мыслит человек и которое определяет характер осмысления им действительности.

Одним из наиболее давних подобных подходов, прошедшим фактически через всю историю философской мысли и сохраняющим свою значимость и поныне является антропоцентрический подход.

Его сторонники, рассматривая человека как вершину, венец прогрессивного развития живого, сходили из, якобы весьма гуманистической установки: все во имя человека, все для блага человека. Эта установка основывалась на знаменитом выражении Протагора: человек есть мера всех вещей. В явном или неявном виде в его утверждении в XIX и XX веках присутствовала и заявленная в свое время Марксом, но так и не реализованная ни им, ни всем марксизмом формула: свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех.

По сути же дела, ориентация на выделенное, изолированное развитие человека, без учета его сложнейших взаимосвязей и взаимозависимостей с обществом и природой вела к ложным и фактически невыполнимым целям и задачам.

Близким к антропоцентризму и столь же односторонним оказался социоцентрический подход. Теоретиков этого подхода интересовало общество как целое и взаимосвязи его различных элементов. Это безусловно важное и продуктивное направление исследований, если оно не замыкается само на себя, а учитывает все взаимосвязи системы «человек-общество-природа». К сожалению, на практике социологизм, абсолютизируя социальные аспекты, часто упускал из вида все иные.

Фактически же цивилизация индустриального общества пошла по пути экспансии техноцентристских установок как ведущих ориентиров становления и развития техногенной цивилизации.

Новые высокие технологии, возникшие в XX веке и прежде всего ядерные, компьютерные, информационные, биоинженерные оказались тесно связанными не только с техническими задачами, но и с множеством цивилизационных инноваций[1].

Они привели к новым формам организации человеческой деятельности и производства, к новому отношению к природным ресурсам, и т.д. Это с одной стороны способствовало небывалому взлету научно-технического прогресса, а с другой —

---

[1] См.: «Высокие технологии и современная цивилизация» (Отв. ред. В. С. Степин и И. К. Лисеев), М., 1999.

поставило человечество на край бездны, вызвав экологический, сырьевой, демографический и в целом антропологический кризис.

Логичным продолжением этой техноцентристской экспансии стали идеи космоцентризма. В их основе лежит знаменитое изречение К.Э. Циолковского: «Земля — колыбель человечества, но нельзя вечно жить в колыбели». Этот путь виделся и как результат новых технических возможностей, и как ответ на тревожные вызовы современных глобальных проблем. Но по сути своей, концептуально он мало отличался от идеологии техноцентризма со всеми ее достоинствами и недостатками.

Как своеобразная реакция не все беды неконтролируемого техногенного развития общества в середине XX века стала нарастать идеология биоцентризма. В ее основе — призыв возврата к доминированию ценностей жизни в противовес ценностям техники, политики, экономики.

Идеи благоговения перед жизнью, в свое время заявленные А. Швейцером, получили свое развитие в многочисленных направлениях глубинной экологии, биоэтики, биополитики и т.д.

Всячески приветствуя и поддерживая эту тенденцию увеличения биологической грамотности населения, смены акцентов на ценности жизни и мира живого, в то же время нельзя не видеть ограниченности и этого подхода, взятого изолированно от всех других.

И только, пройдя через увлечение и определенное разочарование всеми названными подходами, совокупная общественная мысль ныне все более склоняется к осознанию того, что доминанты, определявшие развитие техногенной цивилизации должны быть заменены доминантами цивилизации экогенной.

Задача создания экологической этики на современном этапе в ответ на насущную потребность общества в ее существовании в условиях системного экологического кризиса оказывается весьма сложной во всех ее составляющих. Она сложна и в плане формулировки основополагающих принципов, и в плане усвоения, присвоения их человеческим сообществом. Здесь возникает некий герменевтический круг: чтобы понять, надо объяснить; чтобы объяснить, необходимо понимание. Герменевтическое же понимающее отношение к природе, ка-

залось бы, так востребованное нашим временем существенно отличается от традиции, восходящей к формированию действующего ныне мировоззрения.

Наконец, нельзя не отметить тот факт, что откат экологической проблематики в России с вершины рейтинга наиболее значимых для россиян проблем обусловлен современной социально-экономической ситуацией в нашей стране. Безработица, инфляция, дороговизна, снижение среднего уровня жизни, социальная незащищенность, борьба за собственное выживание любыми способами стали противоречить экологической безопасности и бережному отношению к природе.

Социальная атмосфера последних лет провоцирует расширение браконьерства, стимулирует возврат к грубо потребительскому отношению к природе. При этом надо учитывать, что зачастую (особенно в российской глубинке) природа становится единственным источником существования для живущих там людей.

Осознавая все эти сложные и противоречивые тенденции в становлении экологической морали в наши дни, представляется весьма важным рассматривать все морально-нравственные ценностные установки не сами по себе, не изолированно, а в их соотнесении, сопряжении, координации с другими регулятивными установками современной культуры: онтологическими, познавательными, деятельностными. Ибо аксиологические ориентации, во многом влияя на названные выше регулятивы, в то же время и значительно зависят от них в рамках единой целостной системы современной культуры. Афоризм Барри Коммонера «Все связано со всем» стал ныне фактически общепризнанным законом экологии, предлагающим общее онтологическое видение мира. Идеи междисциплинарности, комплексности послужили основой нового познавательного подхода. Наконец, в деятельностном аспекте ориентации на конкурабельность и сотрудничество, взаимопомощь стали рассматриваться в наши дни как две ведущие реальные силы эволюции, проявляющие себя в непрерывно идущем процессе развития.

Очевидна связь всех названных ориентации с трансформацией отношений человека к природе, к другому человеку, к самому себе. Новая формирующаяся установка — это установка единства человека и природы. Ее особенности — признание не только целостности природных экосистем, но и их само-

ценности, призыв к осмотрительности вторжения человека в природу, поиск динамического равновесия между деятельностью человека и возможностями природных экосистем.

Еще в 70-е годы XX века Н.Ф. Реймерс мудро подметил, что в области природопользования существуют глубокие и очень стойкие заблуждения, основанные на асистемном подходе и слабости экологического мышления, включающего в себя основные элементы философской методологии. Причем, первое среди них — убеждение, что основным объектом управления и преобразования в процессе природопользования должна быть природа

Все эти новые складывающиеся ныне нормы, идеалы и регулятивы деятельности нуждаются в своем нравственно-этическом и нормативно-правовом закреплении. Сейчас требуется создание взаимосогласованных этических, правовых и экономических регламентаций, отражающих закономерности коэволюционного развития системы «человек-общество-природа». Необходима подготовка и издание различных человекоохранных, природоохранных, природоэксплуатационных и пр. сводов правил, кодексов, кадастров, регламентаций, создаваемых с учетом тех экологических императивов культуры, о которых говорилось выше. Именно такой широкий этико-экономико-правовой подход, как представляется, даст возможность превратить экологические императивы из неких важнейших интенций и тенденций в зримые реалии нашего времени, поддержанные новым непрерывным экологическим образованием.

И.А. ГОБОЗОВ,
доктор философских наук

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И КУЛЬТУРА: ОБЩЕЕ И РАЗЛИЧИЕ

Цивилизация и культура — очень близкие по содержанию понятия, и не случайно нередко их рассматривают как синонимы. Но на самом деле, хотя эти понятия близки, тем не менее полного совпадения их содержания нет. Чтобы в этом убедиться, рассмотрим их вначале отдельно друг от друга.

Цивилизация

Прежде всего отметим, что термин «цивилизация» (от латинского слова civilis — гражданский, государственный, общественный) впервые появился во французской литературе в XVIII веке. Многие исследователи считают, что его ввел в научный оборот Мирабо в 1756 году. Другие оспаривают авторство Мирабо, но в данном случае это не имеет никакого значения[1]. Несомненно одно: термин «цивилизация» был введен в научный оборот в XVIII веке — веке Просвещения и возвеличения Разума. Под этим термином французские просветители подразумевали общество, основанное на началах разума и справедливости. С тех пор цивилизация стала объектом анализа многих общественных наук. Так, история, этнография (этнология), лингвистика, археология и другие дисциплины исследуют ее под своим углом зрения, рассматривают те или иные

---

[1] Очень интересный анализ эволюции термина «цивилизация» дается в статье французского историка Л. Февра «Цивилизация: эволюция слова и группы идей», которая опубликована в книге: *Февр Л.* Бои за историю. М., 1991. Он пишет: «Воссоздать историю французского слова «цивилизация» на деле означает реконструировать этапы глубочайшей революции, которую совершила и через которую прошла французская мысль от второй половины XVIII века и по наше время» (с. 239).

аспекты, выясняют ее наличие в различных странах и регионах земного шара. Но частные науки не ставят перед собой задач искать такие сущностные черты, которые лежат в основе всех цивилизаций. Это задача социальной философии.

В литературе можно встретить различные концепции генезиса цивилизации. Некоторые исследователи возникновение цивилизации относят к доисторической эпохе, что не выдерживает никакой научной критики. На самом деле генезис цивилизации по времени совпадает с формированием классового общества и государства, с переходом от собирательского хозяйства к производящему. Цивилизация не могла родиться на базе родового строя, когда человек полностью был связан с родом или племенем и не выделял себя из него, когда родоплеменные отношения были для него священны и неприкосновенны и когда он не мог (и не представлял, как это сделать) выйти за их пределы. Люди первобытного общества занимались в основном собирательским хозяйством, и их отношения основывались на кровнородственных связях, собственно социальные связи же носили очень ограниченный характер.

Переход к классовому обществу означал не только рост производительных сил, но и разрыв кровнородственных связей и начало действительных социальных связей. Они начинают доминировать над природными связями и общество начинает развиваться и функционировать на своей собственной основе.

Возникновение цивилизации — качественно новый этап в истории человечества. Отсюда начинается его подлинная история. Фундамент цивилизации — общественное богатство в единстве материальных и духовных ценностей. Оно появляется вместе с прибавочным продуктом, дающим возможность определенной части общества заниматься интеллектуальным трудом, создавать духовные ценности, что предполагает наличие письменности. Нет цивилизации без письменности и оседлого образа жизни, нет цивилизации без городов. Поэтому неправомерно говорить о кочевых цивилизациях. Кроме того, в процессе материального производства индивиды сами изменяются, совершенствуются, так сказать, цивилизуются.

Существует много дефиниций цивилизаций. Я приведу некоторые из них. **А. Ничифоро**: «Цивилизация — это совокупность способов бытия и способов деятельности группы людей, выражающихся в: 1) материальной жизни, 2) интеллектуаль-

ной жизни, 3) моральной жизни, 4) политической и социальной организации рассматриваемой группы»[2]. **М. Крузе**: «Каждая цивилизация определяется совокупностью идей и политических институтов, условиями материальной и культурной жизни, производительными силами и общественными отношениями, всеми проявлениями религиозной, интеллектуальной и художественной деятельности»[3]. **У. Адамс**: «Цивилизация создает уровень развития общества, для которого характерны наличие развитой технологии, хозяйственной специализации, производство предметов роскоши, торговля на дальние расстояния, централизованное управление экономикой, социальная стратификация, города или крупные административные центры, развитые правовые институты, постоянные армии, военные ведомства, специализация вооружений, государственная форма правления, религия олимпийского или монотеистического типа, кодифицированная история, монументальная архитектура и искусство»[4].

А. Швейцер: «В качестве наиболее общего определения мы можем сказать, что цивилизация означает материальный и духовный прогресс в жизни как индивидов, так и массы людей»[5].

Все приведенные дефиниции не противоречат друг другу. В них схвачены сущностные черты цивилизации. На мой взгляд, **цивилизация — это совокупность материальных и духовных достижений общества на данном этапе его развития, это рационализация всей общественной жизни и доминирование социальных связей над естественными.**

Критерий цивилизации — человек. Первобытный человек — нецивилизованный человек. Он не рефлектировал ни над собственным бытием, ни над бытием окружающей дей-

---

[2] Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель доктор философских наук, профессор Б.С. Ерасов, М., 1998. С. 13.

[3] Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель доктор философских наук, профессор Б.С. Ерасов, М., 1998. С. 13

[4] Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель доктор философских наук, профессор Б.С. Ерасов, М., 1998. С. 13.

[5] А. Швейцер «Об этических основаниях цивилизации» //. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель доктор философских наук, профессор Б.С. Ерасов, М., 1998. С. 84–85.

ствительности. Человек же эпохи рабства — цивилизованный человек. Он задумывается прежде всего над собственным бытием (вспомним изречения античных философов Сократа: «Познай самого себя» и Протагора: «Человек — мера всех вещей») и над бытием окружающего социального и природного мира.

Можно выделить некоторые общие черты всех цивилизаций: 1) генезис; 2) общественное богатство; 3) переход от собирательного хозяйства к производящему, т. е. к классовому обществу; 4) появление городов; 5) наличие письменности; критерий; 6) преемственность.

Однако без сомнения, главный критерий цивилизации — человек.

Общие черты цивилизации проявляются в специфических условиях. Возьмем критерий цивилизации. Он един как для Запада, так и для Востока. Но отношение к человеку и человека к обществу тем не менее проявляется по-разному. На Западе больше внимания обращают на индивидуальную свободу человека. Не случайно именно там возникла теория естественного права, согласно которой все люди равны от природы и, следовательно, должны иметь одинаковые возможности для достижения одних и тех же целей. Отсюда постоянные ссылки на права человека. На Востоке же очень почитают традиции и обычаи, которые предписывают уважение к старшим, родителям, государю, вообще власть имущим. Поэтому там права человека приобретают несколько другой характер, чем на Западе. Вот почему нельзя с одинаковыми мерками подходить к разным цивилизациям, их ценностям, нормам поведения людей.

Движение к цивилизации нужно рассматривать как процесс становления и наращивания социальных связей, социальной основы, социального потенциала развития общества. Но это возможно лишь при условии преемственной связи различных генераций. Иначе говоря, одним из существенных признаков цивилизации является преемственность. Без преемственности, без передачи от поколения к поколению материальных и духовных ценностей нет стабильности в обществе, а без стабильности нет развития, но без развития нет цивилизации. Одна из причин гибели многих цивилизаций как раз состоит в отсутствии преемственности, в отсутствии переда-

чи ценностей данной цивилизации следующей генерации или же в неспособности этой генерации сохранить прежние ценности и создать на их базе новые.

Но цивилизаций было много. Они очень разнообразны и сложны как по социальной структуре, экономике, традициям и обычаям, так и по формам правления, стилю жизни и т. д., т. е. по всем параметрам. Важную роль, например, играет религия, которая накладывает огромный отпечаток на всю цивилизацию. Так, мировые религии во многих случаях сыграли доминирующую роль (но не детерминирующую) в возникновении тех или иных цивилизаций. Невозможно, например, представить арабскую цивилизацию без ислама.

Цивилизационный и формационный подходы вопреки утверждениям некоторых исследователей не противоречат друг другу. Понятие формации охватывает все общество, все социальные явления и процессы. Оно показывает, что развитие общества идет по восходящей линии. Причем особое внимание уделяется способу производства материальной жизни, как детерминирующему фактору всех социальных, политических и духовных процессов. Понятие же цивилизации показывает общество в статике. В цивилизации главное внимание обращается не на способ производства как детерминирующий фактор общественной жизни, а на совокупность всех факторов: экономических, культурных, религиозных, социальных и др. факторов.

Следует отметить и тот факт, что иной раз понятие цивилизации шире понятия формации, а иной раз, наоборот, понятие формации шире понятия цивилизации. Так, одна и та же цивилизация может охватывать разные общественно-экономические формации. Скажем, западная цивилизация включает в себя несколько формаций. Но одна и та же формация тоже может охватывать несколько цивилизаций.

Например, буржуазная общественно-экономическая формация охватывает множество цивилизаций: французскую, американскую, японскую и т. д.

Данилевский Н.Я., А.Тойнби и др. категорию цивилизации использовали для периодизации исторического процесса.

Данилевский Н.Я. свои мысли изложил в работе «Россия и Европа». Вначале Н.Я. Данилевский критикует европоцентристские воззрения, согласно которым Запад (Европа) олицет-

воряет прогресс, а Восток — застой. Он справедливо считает, что восточные страны внесли колоссальный вклад в мировую цивилизацию. Книгопечатание, порох, компас были изобретены в Китае и оттуда были занесены в Европу. Восток нисколько не уступает Западу в создании культурных ценностей.

Выражая свое несогласие с делением мировой истории на древнюю, среднюю и новую, Н.Я. Данилевский выдвинул свою концепцию периодизации истории, в основу которой он кладет степень развития цивилизации. «...Естественная система истории, — пишет русский мыслитель, — должна заключаться в различении культурно-исторических типов развития как главного основания ее делений от степеней развития, по которым только эти типы (а не совокупность исторических явлений) могут подразделяться»[6]. Автор перечисляет следующие культурно-исторические типы, или самобытные цивилизации: «1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) ново-семитический, или аравийский, и 10) германо-романский, или европейский»[7].

Концепция Н.Я. Данилевского оригинальна, но, к сожалению, она незаслуженно была забыта.

Многие идеи русского мыслителя были воспроизведены А.Тойнби, который об этом, может быть, и не подозревал, если, конечно, не читал книгу своего предшественника. Выделив в качестве основного критерия религию, он насчитал пять крупных живых цивилизаций и две реликтовые. Живые: «1) православно-христианское, или византийское, общество, расположенное в Юго-Восточной Европе и России; 2) исламское общество, сосредоточенное в аридной зоне, проходящей по диагонали через Северную Африку и Средний Восток от Атлантического океана до Великой Китайской стены; 3) индуистское общество в тропической субконтинентальной Индии к юго-востоку от аридной зоны»[8]; 4) дальневосточное общество в субтропическом и умеренном районах между аридной зоной и Тихим океаном; 5) западное христианское общество (страны

---

[6] *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М., 1991. С. 87.

[7] Там же. С. 88.

[8] *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991. С. 33.

Западной Европы, Америки, Австралии, где распространены католицизм и протестантизм. Менее крупных цивилизаций Тойнби насчитал двадцать одну. К реликтовым цивилизациям английский исследователь относит, во-первых, группу стран, включающую моно-физитских христиан Армении, Месопотамии, Абиссинии и Египта; во-вторых, группу ламаистских буддистов махаямы в Тибете и Монголии, буддистов хинаяны на Цейлоне, в Бирме и Таиланде.

По утверждению Тойнби, каждая цивилизация в своем развитии проходит четыре стадии: 1) генезис; 2) рост; 3) надлом; 4) распад.

Вслед за Данилевским Тойнби считает, что цивилизации существовали замкнуто, изолированно, локально, хотя не исключает их сходства. Концепцию единства цивилизации он объявляет ложной, причины появления которой видит в том, что западная цивилизация распространила свою экономическую и политическую систему на весь мир, из чего многие сделали вывод об унификации исторического развития. С этим выводом английский историк категорически не согласен. «Тезис об унификации мира на базе западной экономической системы как закономерном итоге единого и непрерывного процесса развития человеческой истории приводит к грубейшим искажениям фактов и к поразительному сужению исторического кругозора»[9]. Тойнби пишет, что мир многообразен и нельзя его унифицировать. С этим, последним, доводом крупного мыслителя нельзя не согласиться. Действительно, мир очень многообразен, и было бы абсурдно рисовать его одной краской. Но из многообразия не следует изолированность и локальность цивилизаций и обществ. Иными словами, мир и многообразен, и един. Тойнби собрал огромный исторический материал, посвященный вопросам цивилизации. Это, конечно, следует оценить положительно. Есть определенные позитивные моменты и в предложенной Тойнби концепции. Но в целом она страдает схематизмом и поэтому неадекватно отражает исторические реалии. И не случайно эту концепцию многие специалисты подвергали критике (П. Сорокин, Р. Арон, А. Мару и др.).

Тойнби очень интересуется будущим цивилизаций. По его мнению, историки 2047 года будут писать о том колоссальном

---

[9] *Тойнби А.* Постижение истории. М., 1991. С. 81.

влиянии, которое оказала западная цивилизация на все остальные. Но «к 3047 году наша западная цивилизация — как мы знаем из истории последних двенадцати-тринадцати веков, со времен средневековья — может измениться до неузнаваемости за счет контррадиации влияний со стороны тех самых миров, которые мы в наше время пытаемся поглотить, — православного христианства, ислама, индуизма и Дальнего Востока»[10]. К 4047 году, по твердому убеждению английского историка XX века, различия между западной цивилизацией и всеми остальными будут совершенно незначительными. «К тому времени единство человечества, вероятно, будет восприниматься как одно из фундаментальных условий человеческой жизни — как бы часть природного миропорядка, и историкам той эпохи, возможно, будет трудно представить со своей стороны локальное местническое мировоззрение пионеров цивилизации в первые шесть, или около того, тысячелетий своего существования»[11].

Много внимания проблемам цивилизации уделял С. Хантингтон. Цивилизацию он определяет так: «Цивилизация, — пишет он, — есть культурная реальность, имеющая свои индивидуальные черты. Деревни, регионы, этнические группы, народности, религиозные группы — все они имеют разные культуры на разных уровнях культурной гетерогенности. Культура деревни Южной Италии отличается от культуры деревни Северной Италии, но обе деревни относятся к общей итальянской культуре, которая их отличает от немецких деревень... Следовательно, цивилизация является высшей формой объединения, созданного культурой и фактором широкой культурной идентичности, которая характеризует человеческий род независимо от того, что его отличает от других биологических видов»[12]. Она имеет некоторые общие объективные признаки: язык, историю, религию, обычаи и т. д.

Цивилизация может включать в себя, продолжает Хантингтон, несколько национальных государств (западная цивилизация, латиноамериканская цивилизация, арабская и т. д.) или

---

[10] Там же. С. 130.

[11] Там же. С. 130.

[12] *Huntington Samuel P.* Le choc des civilisations ? // Commentaire. 1994. № 66. P. 239.

только одно государство (Япония). Цивилизации интегрируются, более сильные поглощают более слабые.

По утверждению американского ученого, цивилизации «конфликтуют» между собой, во-первых, потому, что чувство принадлежности к определенной цивилизации в будущем приобретет все большее и большее значение. Цивилизационные различия не только реальны, но и фундаментальны. Цивилизации отличаются друг от друга по языку, культуре, традициям и религии, и люди, принадлежащие к разным цивилизациям, имеют разные воззрения на взаимоотношения Бога и человека, индивида и группы, гражданина и государства, родителей и детей, а также на относительную важность прав и ответственности, свободы и власти, равенства и иерархии. Эти различия, считает Хантингтон, более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Во-вторых, продолжает Хантингтон, в современном мире происходят сложные процессы взаимодействия народов различных цивилизаций. Они, осознавая свою принадлежность к той или иной цивилизации, испытывают определенную неприязнь друг к другу. В-третьих, процессы экономической модернизации и социального развития отстраняют людей от прежних местных идентичностей, т. е. от местных традиций. Они также ослабляют национальные государства как источники идентичности. В большой части мира религия заполняет этот интервал. В исламском регионе возникает движение фундаменталистов, аналогичные движения существуют и в других мировых религиях. Таким образом, наблюдается усиление религий во всем мире. В-четвертых, это осознание принадлежности к той или иной цивилизации подкрепляется той двойственной ролью, которую играет Запад. С одной стороны, он находится на вершине своего могущества, но с другой — наблюдается явление возврата к прежним истокам в незападных цивилизациях. Все больше, отмечает американский ученый, говорят об «азиатской» Японии, о реисламизации Ближнего Востока и т. д. Восток стремится к тому, чтобы развиваться не на базе западных ценностей, а на базе собственных. В-пятых, характерные черты и культурные различия изменяются гораздо медленнее, чем различия, связанные с политикой и экономикой. Наконец, в-шестых, экономика все больше и больше регионализируется. Растет роль экономических регионов, ко-

торые могут добиться успеха только при условии их укоренения в общей цивилизации. Так, общей базой Европейского Союза являются единая европейская культура и христианство. Исламская религия и культура объединяют неарабские исламские государства. «В той мере, в какой люди определяют свою идентичность в этническом и религиозном терминах, они стремятся видеть отношение враждебного типа «мы» против «них»[13].

Хантингтон ошибается. Цивилизации не конфликтуют, история человечества свидетельствует о том, что цивилизации могут мирно сосуществовать. Конфликтуют не цивилизации, а государства, преследующие свои геополитические интересы.

Культура

Понятие «культура» (от латинского слова cultura — возделывание, обрабатывание) употребляется в самых различных смыслах. Скажем, в обыденной речи выражение «культурный человек» может обозначать и «образованный человек», и «воспитанный человек». Когда мы говорим о культуре труда, то подразумеваем организованный, деловой и целенаправленный характер труда.

Различные интерпретации культуры связаны не только с тем, что термин «культура» прочно вошел, так сказать, в будничную жизнь людей, но и с тем, что культура является объектом многих наук: истории, этнографии, социальной психологии, археологии, филологии, культурологии и др. Совершенно ясно, что каждая наука вкладывает в понятие культуры свой собственный смысл. Социальная философия, например, в силу специфики своего предмета ищет некие общие черты, присущие всем культурам независимо от их пространственного и временного расположения.

Из этимологии понятия культуры вытекает, что оно применимо лишь к результатам человеческой деятельности. Все, что создано человеческим трудом, выступает как элемент культуры. «Продукт природы — то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое чело-

---

[13] *Huntington Samuel P.* Le choc des civilisation? // Commentaire. 1994. № 66. P. 241.

век вспахал и засеял»[14]. Дикая природа не является объектом культуры, но природа, преобразованная человеком, является таким объектом. Далее, культура проявляется в самых разнообразных формах как в сфере материального, так и в сфере духовного производства. Иными словами, имеется два вида культуры — материальная и духовная. Они тесно связаны между собой, взаимовлияют друг на друга, но примат принадлежит материальной культуре.

Существуют многочисленные дефиниции культуры. На мой взгляд, культура — **это способ проявления сущностных сил человека, его физических и духовных потенций**. Культура, по словам Маркса, «есть культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека с возможно более богатыми свойствами и связями, а потому и потребностями — производство человека как возможно более целостного и универсального продукта общества»[15]. Именно в культуре проявляется человек как общественное существо. В процессе создания культурных ценностей человек сам обогащается достижениями культуры. Человек и потребитель, и творец предметов культуры. Через культуру проявляется связь разных поколений. Благодаря культуре люди идентифицируют себя с тем или иным этносом. Культурная идентичность нередко проявляется как этническая идентичность.

Э. Кассирер в свое время утверждал, что «культуру нельзя ни объяснить, ни определить в терминах необходимости, ее следует определить в терминах свободы — свободы, понимаемой не в метафизическом, а в этическом смысле»[16]. На самом деле культуру можно и нужно объяснить как в терминах необходимости, так и в терминах свободы. В терминах необходимости она объясняется и определяется потому, что нет культуры без общества, а общество необходимым образом возникло на определенном этапе эволюции природы. Раз сложились такие условия, то оно не могло не возникнуть. Но процесс социогенеза и процесс антропогенеза есть единый процесс. Процесс жизне-

---

[14] *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 69.

[15] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 46, ч. 1. С. 386.

[16] *Кассирер Э.* Критический идеализм как философия культуры // Культурология. XX век. Антология. М., 1995. С. 149.

деятельности сформировавшегося человека (около 40 000 лет) с самого начала носит культурный характер, потому что человек — единственное производящее существо (homo faber), творящее по законам красоты. Излишне говорить о том, что труд его необходим для поддержания и воспроизводства своих физических и духовных сил.

В терминах свободы культура объясняется потому, что для производства культурных ценностей человек нуждается в свободе. Проще говоря, без свободы нет культуры. Но и без культуры нет свободы. Настоящей свободой обладает лишь культурный человек, осознающий свою ответственность перед обществом, коллективом или семьей. Не случайно многие исследователи угрозу культуре связывали с угрозой потери свободы. Так, А. Швейцер прямо заявляет: «В наиболее общем виде угроза культуре, таящаяся в материальных достижениях, состоит в том, что массы людей в результате коренного преобразования условий их жизни из свободных превращаются в несвободных. Те, кто обрабатывал свою землю, становятся рабочими, обслуживающими машины на крупных предприятиях; ремесленники и люди делового мира превращаются в служащих. Все они утрачивают элементарную свободу человека, живущего в собственном доме и непосредственно связанного с кормилицей-землей»[17]. То, о чем пишет А. Швейцер, проявляется особенно рельефно в современном постиндустриальном обществе. Но такова объективная диалектика культуры и свободы.

Культурологический подход к истории использовал немецкий философ О. Шпенглер, взгляды которого были распространены на Западе в первой половине XX века. Каждая культура, по его мнению, существует изолированно и замкнуто. Она появляется на определенном этапе исторического процесса, а затем погибает. Таких культур Шпенглер насчитал восемь: индийская, китайская, вавилонская, египетская, античная, арабская, русская и западноевропейская. Любая культура переживает возрасты отдельного человека: детство, юность, возмужалость и старость.

Каждая культура, считает немецкий философ, имеет собственную цивилизацию. Цивилизации — это те самые край-

---

[17] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973. С. 99.

ние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевным детством, являемым нам дорикой и готикой. Смерть культуры, по Шпенглеру, начинается с возникновения цивилизации, когда вся культура сосредоточивается в крупных городах, а вся остальная часть государства превращается в провинцию. Городской житель, считает Шпенглер, лишен традиций и растворяется в бесформенной массе. Большие города цивилизованны, но не имеют культуры.

В современную эпоху глобализационные процессы привели к резкому росту иммиграции, что в свою очередь сделало актуальной проблему сосуществования культур. Сотни тысяч людей переселяются в другие страны. Они там обустраиваются и начинают, если можно так выразиться, сосуществовать с коренным народом. Это сосуществование в целом носит мирный и доброжелательный характер. Но тем не менее нередко происходят этнические столкновения. Коренные народы выражают свое недовольство прежде всего в духовной сфере. Они считают, что иммигранты должны уважать традиции, культуру коренных народов, интегрироваться, т.е. ассимилироваться с ними. Но иммигранты, особенно когда их сотни тысяч, к тому же компактно проживают в том или ином городе или вообще регионе, не собираются интегрироваться. Они общаются между собой на родном языке, соблюдают свои традиции, развивают свою культуру, придерживаются своих религиозных воззрений и идентифицируют себя со своими этносами.

В обществознании иммиграционные проблемы широко обсуждаются. Появились новые термины «идентичность», «этническая идентичность» «национальная идентичность» «толерантность», «мультикультурализм» и др.

С. Хантингтон пишет, что идентичность переживает глобальный кризис. «Повсюду люди задаются вопросом, что у них общего с согражданами и чем они отличаются от прочих, пересматривают свои позиции, меняют точки зрения. Кто мы такие? Чему мы принадлежим? Японцы никак не могут решить, относятся ли они к Азии (вследствие географического положения островов, истории и культуры) или к западной ци-

вилизации, с которой их связывают экономическое процветание, демократия и современный технический уровень»[18].

Много внимания американский ученый уделяет определению понятия идентичности. «Идентичность, — пишет он, — самосознание индивида или группы. Она представляет собой продукт самоидентификации, понимание того, что вы или я обладаем особыми качествами, отличающими меня от вас и нас от них»[19]. Хантингтон расширительно интерпретирует данное понятие, применяя его не только к этносам или нациям, но и к профессиям. По его мнению, идентичность важна потому, что определяет поведение человека. «Если я считаю себя ученым, я буду вести себя соответственно этому представлению»[20].

Хантингтон выделяет несколько, как он выражается, ключевых моментов идентичности. **Во-первых**, идентичностью могут обладать не только индивиды, но и группы. Причем индивид может менять свою идентичность в зависимости от сложившихся условий. В этом смысле индивидуальная идентичность более гибкая, чем групповая. **Во-вторых**, «идентичности в общем и целом представляют собой конструкты. Люди конструируют собственные идентичности, занимаясь этим кто по желанию, кто по необходимости или по принуждению»[21]. Люди, продолжает Хантингтон, свободны в выборе своей идентичности.

Хантингтон придерживается конструктивистской концепции, которая на Западе, особенно в США, довольно широко распространена. Но на самом деле люди вовсе не свободны в определении своей идентичности. **В-третьих**, «индивиды, как и группы (хоть и в меньшей степени) обладают множественными идентичностями. Последние могут быть «кровными», территориальными, экономическими, культурными, политическими, социальными и национальными. Значимость перечисленных идентичностей для индивида или группы меняется

---

[18] *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 35–36.

[19] *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 50.

[20] Там же, С. 50.

[21] *Хантингтон С.* Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М., 2004. С. 51.

с ходом времени, от ситуации к ситуации, при том, что эти идентичности дополняют друг друга — или конфликтуют одна с другой»[22]. Все перечисленные идентичности, по существу, можно свести к двум-трем идентичностям. Так, нет этнической (по терминологии Хантингтона — «кровной») идентичности без культурной и экономической идентичности. Вообще без языковой идентичности не приходится говорить о других формах идентичности. **В-четвертых**, «восприятие другими оказывает существенное влияние на самоидентификацию человека или группы»[23]. Если, допустим, человек оказался в другой социальной среде и если эта среда его считает чужаком, то и он себя будет считать чужаком.

Термин «идентичность» буквально означает тождественность. Под этим термином подразумевается отождествление индивидом себя с тем или иным этносом или нацией. Нации могут быть моноэтническими и полиэтническими. В первом случае этническая идентичность совпадает с национальной идентичностью, а во втором случае несколько этносов составляют одну нацию и поэтому понятия этнической идентичности и национальной идентичности не совпадают. Все американцы, например, относятся к одной национальной идентичности, хотя они представляют разные этнические идентичности.

Тысячи иммигрантов стремятся к тому, чтобы сохранить свой язык, духовную культуру и т.д. Коренной народ, естественно, тоже хочет сохранить свою культуру, свой менталитет, свой язык, иначе просто-напросто исчезнет. Но должны каким-то образом сосуществовать культура коренного народа и культура иммигрантов. Феномен сосуществования обозначили термином «толерантность», т.е. «терпение», «терпимость». Нужно терпеть чужую культуру, если даже нет желания ее воспринимать. Многие полагают, что формируется новая культура, которую они обозначили термином «мультикультура», т.е. разнообразие культур.

Однако реалии современной жизни показывают, что в странах с иммигрантским населением нет ни **интеграции**, т.е. ассимиляции, ни **мультикультурализма**. Главный отличительный признак этносов — это культура. Разумеется, культура

---

[22] Там же. С. 52.

[23] Там же. С. 52.

включает в себя и язык. Без языка нет духовной культуры, следовательно, нет и этноса. Поэтому компактно проживающие иммигранты будут стремиться к сохранению своего языка и соответственно своей культуры, иначе говоря, своей этнической идентичности.

В нашу эпоху культура, впрочем, как и другие сферы общественной жизни, переживает системный кризис. В одной статье нельзя дать исчерпывающий анализ этого кризиса. Поэтому я остановлюсь только на одном аспекте. Речь идет о **деинтеллектуализации** общества. Никогда человечество не имело таких возможностей для обогащения духовного мира человека. Но никогда общий интеллектуальный уровень людей не падал так низко, как в настоящее время. Люди, особенно, молодежь не желают заниматься интенсивной умственной деятельностью. Многие школьники не знают таблицу умножения, и ничего плохого не видят в этом. Крайне редко стали обращаться к классикам мировой литературы. Прежние духовные ценности либо уничтожаются, либо игнорируются. Добродетельный человек, которым гордились и которого ценили высоко, считается неудачником. Теперь главное не моральные принципы и нормы, а полезность. Человек человеку нужен постольку, поскольку он полезен в данных конкретных обстоятельствах. В школах главное внимание обращается не на духовное обогащение, а на полезность. Полезны, например, знания в области секса, поэтому вводится курс сексологии. Взаимоотношения разных полов сводятся только к чисто сексуальным отношениям. Любовь как возвышенное чувство уступает место удовлетворению животных инстинктов. Насильственно стираются различия между мужчиной и женщиной. Обоим полам навязываются одинаковые правила поведения: агрессивность, отказ от чувства стыда как комплекса «неполноценности», утверждается биологическое равенство, хотя известно, что такое равенство немыслимо. Под видом соблюдения прав человека проповедуется гомосексуализм, противоречащий законам природы. Рушатся семейные нормы и принципы.

Средства массовой информации (СМИ) главную свою задачу видят не в формировании духовно богатых и высоконравственных людей, а в том, чтобы развлекать их, особенно молодежь, прививать им псевдоценности. Главное для СМИ — полезность, доходность, стремление к обогащению. СМИ по-

родили такую страшную болезнь, как *социальный идиотизм*. Обычно под идиотизмом подразумевают врожденное слабоумие. Его изучением занимается психология. Но под социальным идиотизмом следует подразумевать общество, когда оно не может адекватно отражать окружающую социальную действительность.

СМИ и, прежде всего, телевидение, способствует падению интеллектуального уровня общества, распространению аморальных явлений и фактов (нередко на телеэкране «главными героями» выступают насильники, наркоманы, вообще преступники). Вместо подлинной реальности, наполненной живыми людьми со своими проблемами и чувствами, появилась виртуальная реальность.

В результате деинтеллектуализации происходит деантропологизация человека. Формирование человека разумного происходило миллионы лет, и благодаря труду переходное существо превратилось в homo sapiens, создающий огромные материальные и духовные богатства. Человек становится настоящим человеком лишь тогда, когда он обогащает свой субъективный мир духовными ценностями.

Но сегодня труд не в почете. Собственно говоря, он презирается. Сегодня в почете потребление. Производящее общество было заменено потребительским обществом или обществом потребления. Всех ориентируют на потребление. Слово «потребление» приобрело универсальный смысл: потребление материальных благ, потребление духовных ценностей, потребление образования и т.д..

Факты истории свидетельствуют о том, что великие достижения науки и культуры связаны с именами великих **интеллектуалов**, оставивших после себя огромное духовное наследие, которое было изучено и освоено последующими поколениями. Возьмем, например, философию. Платон, Аристотель, Декарт, Локк, Кант, Гегель, Маркс — интеллектуалы планетарного масштаба, их духовное наследие служило и служит до сих пор для многих поколений своего рода парадигмой для дальнейших философских исследований. Сегодня нет ни одного философа, чьим учением могли бы вдохновляться молодые исследователи. Поэтому сегодня философия по своему уровню стоит гораздо ниже, чем это было в эпоху классической философии. Кстати, в классической философии легко можно

определить вклад того или иного философа в мировую философию. И можно наблюдать приращение философских знаний, в целом философский прогресс, чего нельзя сказать о современной философии. Постмодернизм, например, есть шаг назад, а не вперед. Его негативное отношение к классической философии, к классическим философским категориям, к Разуму, его бессмысленные дискурсы никакого приращения знаний не дают. То, что он предлагает, можно воспроизводить сколько угодно раз, и нет движения вперед. Ни Делёз, ни Лиотар, ни Бодрийар, ни другие постмодернисты никакого вклада не внесли в философию. Их учение не может быть парадигмой для последующих философских изысканий.

Но приходится с сожалением констатировать, что пока большинство философов увлечены не классической философией, а постмодернизмом. Они имплицитно или эксплицитно считают, что классическая философия якобы устарела, что ее категории больше не могут служить инструментом познания, что философия не должна заниматься поиском истины, что все в мире релятивно и т.д. и т.п. А постмодернизм — это якобы новое слово, что для изучения современного мира требуются новые категории (дискурс, хаос, нелинейность, случайность, цикличность и др.). На самом деле это либо незнание истории науки и общества, либо нежелание серьезно заниматься философскими исследованиями. Во-первых, напомню, что прошлое, настоящее и будущее **неразрывно** связаны. Нет настоящего без прошлого и прошлого без настоящего и настоящего без будущего. Следовательно, настоящее может быть познано и исследовано только в том случае, если прошлое не игнорируется. Во-вторых, категории классической философии нисколько не устарели и их эвристические функции сохраняются полностью. В-третьих, философия, как и любая наука, носит творческий характер, и поэтому она развивается вместе с развитием объективного мира. Но развитие носит диалектический, а не метафизический характер.

Не лучше обстоят дела и в других гуманитарных дисциплинах. Например, в исторической науке нет ни одного историка калибра Геродота, Фукидида, Ксенофонта, Тацита, Гизо, Ключевского, Февра, Броделя, написавших фундаментальные труды по истории. Возьмем художественную литературу. Имена Гомера. Шекспира, Гете, Пушкина и многих других — яр-

чайшие звезды на небосклоне литературы. Один Пушкин — целая эпоха в истории русской литературы. Он — основоположник современного русского литературного языка. В своем застольном слове А. Островский сказал, что «Пушкин оставил школу и последователей...Он завещал им искренность, самобытность, он завещал каждому быть самим собой, он дал всякой оригинальности смелость, дал смелость русскому писателю быть русским»[24].

Сегодняшняя литература представляет жалкое зрелище. Исчезло подлинное социальное содержание, исчезли характерные персонажи, но зато секс, насилие и нецензурные слова в изобилии. Если взять киноискусство, то в современных условиях оно перестало быть искусством в высоком смысле этого слова. Бесконечные убийства, непрерывные любовные сцены, пустые диалоги, артисты, лишенные таланта и подчиняющиеся во всем режиссеру, отсутствие глубоких и содержательных диалогов, — вот далеко неполный перечень «достижений» современного кино.

В интеллектуальном плане, как это ни звучит парадоксально, не далеко ушли естественные науки, нет научных революций, как это было в прошлом. Самая высшая награда для ученого — это Нобелевская премия. Большинство из современных ученых эту премию получает не за нынешние заслуги, а за прошлые, когда еще интеллектуалы были востребованы. Мне могут возразить, что наука превратилась в непосредственную производительную силу, что благодаря компьютерной технике человек имеет возможность создать комфортные условия для жизни. Все это верно, но, во-первых, наука превратилась в производительную силу до интеллектуального кризиса, во-вторых, компьютерные разработки тоже появились до интеллектуального кризиса, достаточно вспомнить кибернетику.

Современный кризис культуры может оказать доминирующее влияние на перспективы развития человечества. Как известно, основную причину гибели Римской империи многие видят в кризисе римской культуры. И действительно, римская культура переживала тяжелейший кризис. М. Вебер пишет, что «уже в начале III века умолкла римская литература. Юриспру-

---

[24] *Островский А.* Застольное слово о Пушкине //Солнце России. Русские писатели о Пушкине. М., 1999. С. 355.

денция и юридические школы пришли в упадок. Греческая и латинская поэзия спали мертвым сном. Истории почти не существовало, и даже надписи начинали безмолвствовать. Латинский язык был близок к полному вырождению»[25].

Общее и различие

Общее. В содержательном плане цивилизация и культура имеют много общего. Скажу больше: между этими двумя социальными феноменами общего больше, чем различий. Так, материальные и культурные достижения человечества можно рассматривать как в аспекте цивилизации, так и в аспекте культуры. Скажем, Античная цивилизация немыслима без античной культуры, и наоборот, античная культура немыслима без античной цивилизации. Творения Платона, Аристотеля и других античных философов свидетельствуют о высоком уровне античной цивилизации, но одновременно они показывают высокий уровень античной культуры.

Э. Калло основой цивилизации справедливо считает культурное наследие, включающее в себя не только письменные тексты, но и традиции, обычаи и т.д. «Цивилизация покоится на традициях, образующих устойчивый базис тех свершений, на которые люди опираются как на незапамятное и надежное достояние, чтобы ориентироваться в жизни и совладать с повседневными заботами и новыми задачами. Живая вера в устоявшиеся ценности, постоянно признаваемые как подлинные, постоянно поддерживаемые и утверждаемые, — таков глубинный механизм цивилизации, проходящий через все ее изменения»[26]. Традиции — это образ жизни людей, кодекс их повседневного поведения и вместе с тем связующее звено между прошлым, настоящим и будущим человечества. Утрата традиций есть одновременно утрата культуры и цивилизации.

Различие. Прежде всего подчеркнем, что культура возникает раньше цивилизации. Как уже отмечалось, генезис цивилизации связан с появлением государства, городов, письменности,

---

[25] *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 447.

[26] *Кало Э.* Культурное наследие как основа цивилизации //Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия Составитель доктор философских наук, профессор Б.С. Ерасов, С. 83.

с наличием определенного общественного богатства, с разделением общественного труда на физический и духовный. Первобытные общества были культурными обществами, хотя у них не было никакой цивилизации.

В отличие от цивилизации культура указывает на присутствие субъективного фактора в историческом процессе, на то, что общественное богатство создается людьми, а сама история есть результат их деятельности.

Цивилизации находятся на разных уровнях исторического развития, и в этом смысле можно говорить о низших и высших цивилизациях. Что касается культур, то к ним такой подход исключается, поскольку каждая культура неповторима и уникальна. Духовная культура каждого народа, например, имеет свои неповторимые черты и особенности, которые складываются веками и передаются из поколения в поколение. Поэтому нет ни высших, ни низших культур. Есть культура больших народов и культура малых народов. Каждый народ в меру своих возможностей умножает и обогащает мировую культуру.

Цивилизация указывает на растущую роль Разума, рациональной формы познания объективного мира. Платон считал, что философия начинается с изумления. А философом он называл каждого человека, стремящегося узнать что-то новое. Подлинными же философами, по убеждению Платона, являются те, кто любит искать истину. Философ познает не какие-либо мнения, а бытие и истину.

Изумление свидетельствует о том, что общество достигло такого уровня в своем развитии, когда стало абсолютно необходимым выработка общих понятий (категорий), с помощью которых можно было бы вести рассуждения о собственном бытии человека и о бытии окружающего объективного мира.

Что касается культуры, то в ней больше присутствуют иррациональные элементы. Возьмем те же традиции. Традициям люди следуют независимо от уровня образования и интеллекта. Человек может быть одновременно цивилизованным и культурным. Если цивилизованный человек оказался в чужой культурной среде и если он уважает традиции и обычаи носителей этой культурной среды, то он и цивилизован и культурен. Но если он игнорирует чужие культурные традиции, то он цивилизован, но лишен культуры. Культурный человек

может быть нецивилизованным в силу разных причин. В отличие цивилизованного человека в нецивилизованном человеке преобладают эмоции, чувства.

Следует подчеркнуть, что абсолютизация рационализма как проявления цивилизованности индивида очень вредна для общества как исторически сложившейся формы совместной деятельности людей, потому что абсолютный рационалист пренебрегает традициями, общими моральными нормами и принципами. Он становится эгоистом, не признающим никаких правил общежития. Но вредна также и абсолютизация иррационализма, потому что абсолютный иррационалист скован в своих действиях, страдает комплексом неполноценности. Поэтому надо исходить из диалектики рационального и иррационального.

В современном техногенном обществе люди цивилизованы, они в своих действиях в основном руководствуются принципами разума и игнорируют эмоции, чувства, переживания и т.д. Поэтому культура начинает уступать цивилизации, что в конечном итоге может привести к непредсказуемым для человечества последствиям.

Человек: жизнь, время, миф

В.П. КАЗАРЯН,
доктор философских наук

ТРАКТОВКА НАСТОЯЩЕГО – КЛЮЧ К ИСТОЛКОВАНИЮ ВРЕМЕНИ

Истолкование времени покоится на наших основополагающих ценностях. Это особенно ярко выражено в проблеме начала и конца времени, вечности и ее значения для человека. Поэтому мы не можем и мечтать о появлении концепции, являющейся единственным подлинным знанием о времени (Если, конечно, мы однажды все не превратимся в одномерного человека общества потребления). Всегда будет расхождение в трактовке каких-то аспектов, особенно тех, которые в явной форме связаны с мировоззренческими максимами. Вместе с тем диалог плодотворен, поскольку освещает слабые места в нашем дискурсе. В этом смысле полилог представляется естественным и полезным.

Разнообразие позиций усиливается в связи с тем, что не только интенсивно развиваются различные области культуры (включая науку и технологии), но и изменяется их значение в жизни людей. Например, компьютерная виртуальная реальность, космология с ее моделями эволюции космоса тоже включают в себя временной аспект.

Нельзя не заметить, что в течение последнего столетия развитие представлений о времени идет в направлении от абстрактного к конкретному. Как бы движение вспять на новом, конечно, уровне. Известен тот факт, что с развитием точных наук и упрочением авторитета естествознания в культуре формируется диктат абстрактного научного понятия времени. Конечно, взоры долгое время были обращены преимущественно к физике. Конструкции времени в физике, позволяющие решать физические проблемы, далекие от жизненных проблем

человеческой практики, заслонили собой иные истолкования времени. Конструкции эти величественны. Они явились своеобразным гимном человеческому разуму.

Но появляются новые важные проблемы. Новые проблемы порождают, по крайней мере, расстановку новых акцентов. Яркий пример представляет принятие решений, превратившееся из обыденного явления в предмет специальных научных исследований. Эта тема обращает наше внимание на *настоящее* время как характеристику времени, ибо именно оно определяет ситуацию постановки проблемы и ее решения. Более того, здесь непосредственно и явно соприкасаются время математической теории и время человека. Эта область науки опирается на допущение, согласно которому принять решение — значит, сделать сознательный выбор. Природа не выбирает и не принимает решений. Природа следует причинам. А человек выбирает, решает, действует. Современного человека без настоящего времени нельзя и помыслить.

Еще более обострится вопрос о важности настоящего в целостности прошлое-настоящее-будущее, если обратить взор к реалиям становящегося информационного общества. Конечно, прежде всего, бросается в глаза то, что Кастельс назвал понятием вневременного времени. Основу его М. Кастельс видит в глобальной экономике, которая способна «работать как единая система в режиме реального времени в масштабе всей планеты»[1]. Введение понятия вневременного времени покоится на аргументах о сжатии времени в современном мире. Предполагается, что временные ограничения будут все больше и больше сжиматься. Наблюдается продвижение к вневременной культуре. Оно осуществляется посредством информации и коммуникации. Мгновенные войны еще более укрепляют культ вневременного времени[2]. Делается упор на мгновенную коммуникацию. Теперь, сейчас, все одновременно и мгновенно. И как бы нет длительности, длениия.

Конечно, это, как кажется, отчужденное время. Ему подчинен человек. Но в информационном обществе временем можно управлять, подчинять его своим интересам. Это уже не та отчужденная структура, которая поглощала человека во

---

[1] *Кастельс М.* Информационная эпоха. М. 2000. С. 105.

[2] *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М. 2004. С. 145.

времена индустриального общества. С одной стороны, это наследование вычисляемого времени индустриальной эпохи. С другой стороны — это ресурс, которым располагает человек. Он может, управляя им, достигать свои цели. Но в отличие от таких ресурсов, как нефть, газ, леса, океаны или воздух, время — ресурс (пока) возобновляемый и с неясной природой.

Информационно-электронная культура побуждает человека к действию: информационные технологии являются не просто инструментом для применения, но также процессами для развития, они реализуются *только* в диалоге с человеком. Этот факт принципиально важен для понимания информационной культуры. В информационной культуре человек всегда является актором[3], выбирающим вариант, принимающим решение и действующим. Это проявляется даже на уровне обычного пользователя Интернетом, когда пользователь вступает в общение с другими пользователями или с поисковой системой. Актор является обитателем не прошлого и не будущего, а настоящего.

Важно обратить внимание на конкретный характер настоящего: это не абстрактная река времени, а всегда конкретная ситуация действия. Характеристика времени «быть настоящим» выходит из многовековой тени забвения и начинает играть первые роли и в мировоззрении в целом, и в философии времени. Вместе с тем мы знаем, что настоящее не имело значения при решении проблем теоретической физики. Для нее настоящего как бы нет, так же как и будущего и прошлого. Оно и не измеряется, да и закон строится как универсальный, для всех моментов времени и прошедших и будущих и настоящих, и тем самым теория игнорирует течение времени.

Расстановка новых акцентов в формировании образа времени при решении конкретных проблем влечет за собой понижение уровня абстрактности в конструировании времени. Этот процесс происходит вместе с решением проблем человеческой жизни. Идея о том, что динамическое время[4] является

---

[3] Актор — деятель; действующее лицо; лицо, принимающее решение; человек, совершающий действие.

[4] Динамическое время — время, интерпретируемое как целостность прошлое-настящее-будущее.

Статическое время — время, интерпретируемое как упорядоченность до-одновременно-после.

конкретным временем, высказывалась многими философами. Конкретность истолковывалась по–разному. Но, как правило, она связана была с человеком.

Концепция динамического времени породила проблему объективности становления как основы не пространственно подобных свойств времени. Проблема становления имеет долгую историю. Она неоднократно обсуждалась в литературе. Наиболее яркое решение ее — это признание субъективности становления. Ключевая фигура здесь Бертран Рассел. Затем довольно подробно писал об этом А. Грюнбаум. Конечно, основная аргументация идет от МакТаггеровского выделения двух временных языков. Статический временной язык, напомню, это «до» — «после» — «одновременно» (или раньше, чем — позже, чем — одновременно с), т.е. язык временного порядка. Динамический язык — это «прошлое-настоящее-будущее», т.е. течение времени, или становление. Встает первый вопрос, чем различаются статический и динамический языки, что один дает нового по сравнению с другим. Другой вопрос — это вопрос об их онтологическом статусе и влияние его решения на ответ по первому вопросу.

Аналитические философы и логики детально исследовали возможности этих языков. Их интересовал вопрос: сводимы ли динамический и статический язык друг к другу; если сводимы, то какой из них в этом случае является фундаментальным; если несводимы, то они взаимно независимы — и что это означает для философии времени. При этом одно из центральных мест в дискуссии занимала проблема соотношения утверждений о прошлом и будущем. При этом в одних случаях прошлое и будущее принимались эквивалентными раньше и позже. В других же учитывался их различный онтологический статус как уже не существующего и еще не существующего. Но при анализе динамического языка, как правило, речь шла о прошедшем и будущем, настоящее же выпадало из обсуждения. И не случайно. Так, например, Дж. Уитроу приходит к выводу: «становится очевидным, что из традиционных подразделений времени настоящее является наиболее сложным»[5].

В наше время нет ясности, определенности или консенсуса в ответе на вопрос об онтологическом статусе становле-

---

[5] *Уитроу Дж.* Естественная философия времени. М. 1964. С. 399.

ния. Не является ли становление иллюзией человеческого ума? До сих пор идея таинственности времени смущает исследователей. Почему-то никогда не вставал вопрос о том, существует или не существует временной порядок. Таинственным видится только процесс становления в форме: существует ли течение времени или другими словами — объективно ли становление. Почему не происходит все сразу? Что это такое «вчера-сегодня-завтра, ...нас проникающее», как вопрошал В.И. Вернадский. То ли здесь все тривиально, то ли очень сложно. Признать тривиальность не позволяет гордость. Великие умы озадачили человечество, сформулировав тезис о таинственности времени. Это и Аристотель, и Августин. Им верили, у них учились. Остается признать сложность проблемы, и, может быть, ее неразрешимость.

Эта сложность связана, по крайней мере, с двумя обстоятельствами. Во-первых, с тем, что интерпретация времени тесно связана с исходными принципами истолкования мира. А также через ценности — с математикой и измерением. Груз ценностей, который влачит на себе интерпретация времени, всегда тянул исследователей «на дно» и был гирей на мыслительном процессе исследователя. Потому-то не слишком велико интеллектуальное продвижение в философии времени. Сколько мировоззрений — столько и концепций времени, и каждая концепция служит своему мировоззрению, а не проникновению в суть времени самого по себе. Его суть, сущность уже заданы мировоззрением. Такое положение дел в теоретическом знании естественно: смысл каждого понятия задается концептуальным каркасом теории. Будь это философия, теология, физика, химия, и т.д. Можно ли сделать время предметом исследования самого по себе, а не так как это всегда было и в физике, и в философии, — это вопрос вопросов. Во-вторых, сложность связана с тем, что смысл временных понятий содержит сильную неопределенность, и без постепенного снятия хотя бы частично неопределенности прогресс невозможен. Если статический язык оказался подходящим для применения математики в силу генетической связи его со счетом и измерением, то динамический язык формировался для других целей, мировоззренческих, в силу чего глубоко вошел в естественные языки и пронизывает все мышление человека. Это, вообще говоря, затрудняет разговор о времени, ибо сам язык содержит уже его в себе.

Попробуем подойти к проблеме времени, начав с истолкования настоящего.

Глупо требовать, чтобы теория строилась не на абстракциях, а повторяла бы саму реальность. Еще Гете писал: теория, мой друг суха, а древо жизни вечно зеленеет. Но можно, вообще говоря, было бы ожидать, что принципы и абстракции теории дают указание на то, что некоторый момент или некоторое явление является настоящим. Этого нет. Язык математизированного естествознания может выразить время на языке порядка и в силу этого без ущерба для себя элиминировать динамическое время.

Конечно, теория эволюции или теории истории природы или общества говорят: сейчас, современная эпоха, наше время... Выделяют описание этого сейчас и апеллируют к живущим вместе с нами. Важно с точки зрения философии времени обратить внимание на то, что в строгой науке используются слова обыденного языка, не уточненные по значению и смыслу — слова «сейчас», «теперь», «в настоящее время». Их использование является одной из неопределяемых предпосылок научного исследования. Это некоторая очевидность на сегодняшний день. Здесь, конечно, уместно вспомнить историю познания: понятие одновременности было очевидным, пока А.Эйнштейн не решил его уточнить — измерить, в результате чего смысл понятия одновременности изменился, ибо одновременность потеряла свой прежде абсолютный характер.

В теоретическом естествознании нет настоящего, «настоящее» не имеет значения, не имеет ценности и смысла. Есть такие интригующие факты в науке как точки бифуркации, траектория после которых непредсказуема. Но эта точка все-таки не является настоящим. Процесс не выбирает и не решает, как ему идти дальше — продолжается его траектория, вызванная новыми обстоятельствами. Нет внутреннего для теории критерия, позволяющего выделить точку как настоящее, а относительно нее прошлое и будущее. Потому что все моменты сосуществуют в ней с точки зрения теории. Хорошо понимали это известные исследователи времени Г. Рейхенбах и Р. Карнап. Они оставили не разработанным понятие настоящего, указав на то, что настоящее требует выхода за пределы теории к самой природе. Только тогда мы можем вести речь о настоящем. Настоящее — «это когда индетерминированное стано-

вится детерминированным»[6]. Точные науки используют количественными понятия и математические концепции, и потому они используют статическое время. Они не говорят о настоящем. В теориях его нет и не должно быть. Ведь теория включает универсальные суждения. Закон должен быть справедлив для любого момента времени, независимо от статуса его существования. Отсутствие выделенного момента времени, эта аксиома однородности времени является условием научного познания.

Отсутствие в теоретическом естествознании динамического времени является одной из причин того факта, что до сих присутствует в культуре в явной или в неявной форме противостояние физической теоретической трактовки времени и иных трактовок (философской, художественной, исторической...). Физика ведь измеряет его, а это и есть время! Кроме того, она описывает время существования мироздания! Все остальное в мире производно от этого. И человек, и история общества, и душа с ее переживаниями, ...и слезы и смех. Раскол до сих пор явен. До сих пор четкость, ясность, строгость связывают с физикой и математикой, т.е. со статическим временем порядка. А прошлое-настоящее-будущее воспринимается как нечто эфемерное, ничтожное, не фундаментальное, как уровень мнения. Конечно, здесь в игру (оценку значимости статического и динамического времени) вступают основные ценности культуры.

Выход на первый план проблем человеческого существования и его перспектив обнажил человеческое содержание именно динамического языка. Он явился предметом внимания антропологически ориентированных концепций времени. Исследования М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра свидетельствуют об их признании динамического времени, а вместе с ним и настоящего. М. Мерло-Понти писал: «Для меня есть время, ибо я обладаю настоящим»[7]. Важность понятия настоящего в динамическом времени подчеркивал Э. Левинас, обращая внимание на необходимость различать абстрактное время и конкретное время: «различение необходимо не потому, что одно — пространственно и гомогенно, а другое — длительность, неотделимая от своего гетерогенного содержания, всегда возоб-

---

[6] *Рейхенбах Г.* Направление времени. М. 1962. С. 357.

[7] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб. 1999. С. 536.

новляемая и непредсказуемая, а потому, что в абстрактном времени есть порядок мгновений, но нет центрального мгновения, того мгновения по преимуществу, каким является настоящее»[8].

Во многом причина ситуации противостояния заключается в том, что мы забываем, что научное знание не есть некий самостоятельный мир, а является моментом человеческой деятельности. Научная деятельность — это действие человека, это факты его реальной жизни, личной и социальной. Ученый действует и живет во временном человеческом мире, где все бренно, а не только упорядочено. В деятельности ученого-теоретика, например, А. Эйнштейна, мы обнаруживаем следование философской идее, согласно которой будущее не может воздействовать на прошлое, ибо причинно-следственное взаимодействие асимметрично, и как следствие этого — отбрасывание некоторых физических решений как не имеющих смысла. Эти идеи выступают как эвристические принципы. Когда же ученый занимается эмпирической деятельностью, эмпирическими исследованиями, практическими действиями с материальными предметами, он использует помимо идеи временного порядка и идею времени как текущего, т.е. как обладающего характеристиками быть прошлым, быть настоящим, быть будущим. Если мы проанализируем экспериментальную деятельность ученого, где он оперирует не только теоретическими знаками, но и материальными предметами, будучи и телесным, а не только как думающим, человеком, то поймем, что для конструирования научного времени он использует конкретное динамическое время, время человека и социума[9].

Теперь обратимся к анализу различных аспектов истолкования настоящего, встречающихся в философии времени. Для темы статьи представляют интерес проблема измерения продолжительности настоящего, взаимоотношение понятий настоящее и существование, настоящее и одновременность, настоящее и «теперь».

1. Прежде всего, рассмотрим вопрос: можно ли измерить длительность настоящего и можно ли говорить о его мимолетности.

---

[8] *Левинас Э.* Избранное: тотальность и бесконечное. М. 2000. С. 47.

[9] *Казарян В.П.* Понятие времени в структуре науки. М. 1980.

Как известно, время Бергсона не может быть временем ученого. Это подчеркивал еще А. Пуанкаре: ученый его опространствует: «...я имею в виду не время, как его понимают ученики Бергсона, не ту длительность, которая не является чистым количеством, лишенным всякого качества, но которая является, так сказать, самим качеством, длительность, различные части которой, взаимно проникая друг друга, качественно друг от друга отличаются. Эта длительность не могла бы быть инструментом ученого; она могла бы стать им, лишь подвергнувшись коренному преобразованию, лишь «опространствившись», как говорит Бергсон. Действительно, необходимо, чтобы она стала измеримой; то, что недоступно измерению, не может быть и объектом науки»[10].

Гете в свое время писал, что математика прекрасна, когда ее применяют на своем месте. Но не все в мире может быть вычислено: «...никому не придет в голову низко оценивать заслугу математиков, которую они приобретают перед миром: все, что в высшем смысле подвластно числу и мере, они умеют упорядочить, определить, вычислить. Каждый мыслящий человек, взглянув на свой календарь, посмотрев на свои часы, вспомнит тех, кому он обязан этими благодеяниями. Но если почтительно предоставить им (математикам) господствовать во времени и пространстве, то математики должны признать, что мы замечаем нечто далеко их превышающее, принадлежащее всем людям, нечто, без чего сами они не могли бы ступить и шагу: идею и любовь»[11]. К ним будет справедливо добавить «настоящее». Очевидно, что его нельзя измерить. Ведь если мы хотим измерить время, мы должны освободиться от его течения, от динамического языка; должны перейти на статический язык. Если же мы перешли на статический язык, то это означает, что мы тем самым не можем говорить о настоящем, ибо такого термина в этом языке нет. Слово же мимолетность есть ни что иное, как образное выражение кратковременности настоящего, т.е. его количественной оценки. Следовательно, выражение «мимолетность настоящего» не имеет смысла. Если это учесть, то приходится отказываться от идеи «таинственности времени». Статус настоящего имеет какую-то другую природу, не количественную.

---

[10] *Пуанкаре А.* О науке. М. 1983. С. 423.

[11] *Гете И.* Избранные философские произведения. М. 1964. С. 292.

Полезно обратить внимание на тот факт, что в философии времени никогда не говорили о таинственности временного порядка, статического времени. И лишь динамическое время сопровождалось таинственностью. При этом загадка (или недоразумение) дополняется тезисом: настоящее характеризуется свойством мимолетности. Но при этом очевидно, что это не так: мы всегда живем в настоящем, и оно никуда от нас не исчезает. Эта очевидность имеет характер фактической очевидности, с которой мы не можем не считаться.

Известной особенностью образа (истолкования) времени является наличие часов. Время всегда измерялось с большей или меньшей точностью. При этом условием измерения являлось признание наличия временной реки, ленты, универсальных часов. Лента равномерно движущихся непрерывных моментов времени — условие любого измерения. Все опытные науки содержат эмпирический компонент, в который входит эта лента. Ее роль является существенной. Она является условием получения эмпирических фактов любого качества — политических, физических, биологических, исторических... При всей проблематичности разделения знания на эмпирический и теоретический уровни, не будет ошибкой сказать, что получение эмпирических фактов требует введения представления о движущейся ленте времени. Осмысленность этой максимы можно проиллюстрировать и на примере науки истории. Когда историк составляет летопись исторических событий, он нанизывает их на ленту времени. Он никогда не выбрасывает, не вырезает, тот кусок времени, для которого у него нет событий. Он считает, что есть неполнота летописи, но не излишек ленты времени. Пусть лучше будет разрыв в истории, чем разрыв во времени. Аналогично: хронология событий в эволюционном процессе (биологической эволюции, социальной истории, эволюции космоса...), т.е. эмпирическое знание, эмпирические факты получены на основе предпосылки — идеи равномерного движения непрерывной ленты как образа времени.

Вспомним, что для трактовки времени и Аристотель, и Августин неявно использовали элементы будущей теории измерения. В частности для них бегущая река времени представлялась непрерывной, ибо иных представлений, т.е. дискретной математики, тогда не было в Европе. Известно, что идеи Демокрита о дискретной математике не нашли поддержки и за-

глохли. Континуальное мышление надолго вошло в плоть и кровь европейского мышления. В силу континуальности математического по своему стилю мышления появился, в частности, и упомянутый ранее парадокс таинственности времени: будущего еще нет, прошлого уже нет, настоящее стягивается в точку, т.е. его тоже нет. Как может существовать, то, что состоит из не существующих частей! Этот парадокс был сформулирован на динамическом временном языке. Но такое представление времени, претендующее на количественную оценку-измерение настоящего времени, корректно можно делать только на статическом временном языке, но никак не на динамическом. В XX веке стало очевидным, что для измерения времени можно использовать только статический язык, и мы измерять можем только интервалы между моментами, находящимися в отношении порядка раньше или позже. Речи о настоящем при этом не может идти. Другими словами, в разговоре о времени были не дифференцированы, спутаны, два разных временных языка: вопрос сформулирован на динамическом языке, а ответ — на статическом.

2. Рассмотрим взаимоотношение понятий «настоящее» и «существование».

Динамическое время — это целостность, включающая в себя и прошлое, и настоящее, и будущее. Поэтому, сказать настоящее — еще не значит сказать о времени. Чтобы говорить о настоящем как о времени нужно указать его связь с прошлым и будущим.

Если время целостность, то, в каком смысле? Взаимное проникновение прошлого, настоящего, будущего? Но настоящее не содержится ни в прошлом, ни в будущем. А они не содержатся в нем. Что же делает их целостностью? То, что они определяются друг относительно друга — а на каком основании?

Может быть, время — это настоящее, это время жизни вселенной или чего-то другого. Только настоящее? Оно всегда есть, а не мимолетно. Что дает такое утверждение, какие старые проблемы решает, и какие новые ставит? Плодотворна ли эта идея? Только ли проблема онтологического существования оказывается важной для истолкования времени. Может быть, оно есть *средство* для чего-то? «Настоящее есть» — очевидность (скорее ассерторическая очевидность, чем аподиктическая). Она тождественна утверждению «Я есть», «Мир есть». «Люди есть».

Понятия «существовать сейчас» и «быть настоящим» сопряжены между собой. Быть настоящим — значит длиться, существовать. Но сказать, что А является настоящим, означает ли, что мы ввели представление о времени? Видимо, еще нет. Ведь время подразумевает еще и прошлое и будущее. Прошлое и будущее в отличие от настоящего не существуют сами по себе. Прошлое — это следы, оставшиеся в А — настоящем. Будущее — это мысль о грядущем. Прошлое и будущее существуют как логические (или психологические) сущности, а не как реально существующие.

Чтобы сказать, что А является настоящим, нужно, например, ввести историю. Именно историю, а не хронологию. Возможно, что историю человеческую. В интересах человека дифференцировать настоящее и будущее — то, что является предметом его намерения или мечты, дифференцировать настоящее и прошлое — то, что уже преодолено. Прошлое и будущее — это не только то, что не существует, но это и *иное*, чем настоящее. Если прошлое, будущее, настоящее — это одинаковое, то достаточно говорить о временном порядке, о принципе актуализма, но не о динамическом времени и не о принципе историзма. Другими словами, определить настоящее только как то, что существует, недостаточно.

Вспомним о том, что Э. Левинас обратил внимание на необходимость проводить различие между тем, что существует, и самим существованием-событием или актом существования. Это особенно важно для истолкования настоящего. Ведь время — это не вещь, которая или существует или не существует. В том случае, когда мы говорим: настоящее — это то, что существует, — мы еще не указываем при этом на акт существования. Время же, как текущее, как динамическое время, понимается как становление, переход от небытия к бытию, как свершение, т.е. как акт, как событие, как действие. Если мы говорим, что время существует, то это означает, что нечто случается, происходит. Об этом мы говорим, когда употребляем слова: изменение во времени (а не изменение в пространстве). Если свершается некоторое действие, происходит событие, то это означает осуществление настоящего. Существование, наличие, настоящего представляет собой факт свершения, факт действия, факт акта.

Современная социология положила в основу понимания и истолкования человеческой жизни человека, совершающе-

го социальное действие. Трактовка человека как действующего, совершающего или простое или сложное действие, как актора, — позволяет осознать, что время человеческой жизни есть непременно время динамическое. Только оно позволяет понять человека как актора. Его действие творит настоящее и является настоящим. Это настоящее есть всегда, по крайней мере, пока есть человеческая жизнь. И это настоящее не является субъективистским по характеру, не является произволом. Оно интерсубъективно, объективно, или другими словами, проявляется в действии, в свершении. Этот подход позволяет утверждать, что в человеческой жизни содержится настоящее, причем как одно из фундаментальных ее проявлений. Это отличает ее от мира теоретической физики, от знания вообще. Третий мир не нуждается в текущем времени. Принцип науки заключается в том, чтобы оперировать абстракциями и находить универсальные по времени законы, т.е. ее не может интересовать настоящее как некоторое выделенное особенное время. В теории его нет и быть не может. Другое дело, если мы обратимся к науке как человеческой деятельности. Так, ученый-экспериментатор совершает последовательность действий, понимая, что время течет. Например, он может понимать, что не успевает провести некоторое действие во́время. А это будет означать провал эксперимента. Итак, если рассматривать науку не как знание, а как деятельность человека по производству научного знания, тогда вместе с действиями ученого в науку входит настоящее, а вместе с ним и динамическое время. В этом случае мы не находим никакого противоречия между наукой и человеческой жизнью с точки зрения проявления в них динамического и статического времени.

Мы выделили настоящее как центральное в истолковании динамического времени. Но если, как только что выше было указано, мы сказали «настоящее», то оно еще не стало временем, ибо его нужно связать с прошлым и будущим. Только тогда можно говорить о времени. Настоящее есть всегда, а прошлого и будущего никогда нет в существовании. Это общепринято. Настоящее их соединяет и разъединяет. В структуре действия с будущим настоящее связано, по крайней мере, через цель действия. И в этом смысле можно употребить метафору: настоящее открыто к будущему. Социология показала, действие человека-актора всегда есть социальное действие.

В структуре действия есть будущее — намерение, цель действия; настоящее — волеизъявление, т.е. свершение действия. Действие, активность человека, происходящая в настоящем, подразумевает будущее. Это означает, что настоящее и будущее связаны в единство в действии человека. Мы можем утверждать, что настоящее и будущее неизбежно являются компонентами человеческого действия. Настоящее через намерение слито с будущим. А где же аккумулировано прошлое в действии? Видимо, в средствах и методах действия.

В результате можно принять вывод: человеческое действие обеспечивает нам реальность динамической временной структуры, динамического времени. С той поправкой, что настоящее не является мимолетным, а напротив, оно постоянно и никуда не исчезает.

В чем же заключается причина того, что исчезает из поля зрения *акт* существования, событие свершения — настоящее, а видится только абстрактный, т.е. безразличный к человеку, порядок минут? Видимо это является результатом привычки человека индустриального технического общества, жизнь которого регулируется публичным временем и процессами отчуждения.

3. Понятия «настоящее» и «одновременность»

Разведем по смыслу понятия настоящее и одновременность. Это есть еще одна иллюстрация трудности в определении настоящего. Известно, что в философии времени был развит знако-рефлексивный анализ, в частности Б. Расселом. Он представляет собой попытку определить настоящее: настоящее — это то, что одновременно со знаком, то есть ни до, ни после. В этой процедуре есть свои сложности и непроясненности.

Первое затруднение заключается в том, что настоящее нельзя измерить, поскольку при измерении приходится переходить на статический язык до и после. При этом «настоящее» исчезает. Не случайно, видимо, сторонники знако-рефлексивного анализа считали более уместным говорить более о «теперь», чем о «настоящем».

Второе затруднение касается трактовки понятия знака в этой ситуации. «Настоящее» требует обращения к говорению, свершению какого-либо знака, т.е. к человеческому действию. Этот факт наводил на мысль о субъективном характере настоящего. Из этого следовал субъективный характер и прошлого,

и будущего, субъективный характер становления. Вспомним образ мира, в котором становление является субъективным, нарисованный Б. Расселом. Есть порядок моментов 1, 2, 3 ... Это статическое время, которое объективно существует в мире. Моменты соответствуют номерам домов, расположенных по улице один рядом с другим №1, №2, №3,... Вот человек. Человек с фонариком идет ночью вдоль улицы и высвечивает номера домов. В круге света появляются и исчезают номера домов — это и есть становление, течение времени. Это, говорит Б. Рассел, и есть субъективность становления: один дом уже прошлый относительно света фонарика, другой настоящий и впереди — будущий.

Вместе с тем в социологии показано, что действие человека всегда есть действие для другого и является социальным действием. В таком случае действие человека (будь то произнесение звука, написание буквы, поднятие руки и тому подобное) является интерсубъективным. Оно не может быть расценено как имеющее субъективистский характер. В таком случае и настоящее, определенное относительно действия человека, имеет не субъективистский характер, а объективистский характер, и не может идти речи о какой-либо иллюзорности настоящего, прошлого, будущего. Другое дело, что речь идет о сфере человеческой жизни, а не о мире, где нет человека. Вопрос об отношении динамического времени к миру природы — это отдельная проблема, которая выходит за рамки статьи.

Действие человека, манипулирующего фонариком, есть предметное действие, и оно не является субъективистским или же психологическим. Для всех людей выделяется в практическом действии настоящее. Для любого человека как представителя человечества настоящее является объективистским, существующим и интерсубъективным. Человек действует — это означает, что есть настоящее. Он действует всегда в настоящем, но не в прошлом и не в будущем. Другими словами «настоящее» имеет статус объективно, т.е. интерсубъективно, существующего. Для человечества, пока оно существует, есть настоящее, а вместе с ним и прошлое и будущее. В мире без человечества, возможно, нет настоящего, прошедшего, будущего, но есть временной порядок р-п.

Динамическое время часто связывается с активностью. У одних авторов — с активностью человека, у других — с акту-

ализацией состояний в природе. Вторые настаивали на объективном характере прошлого-настоящего-будущего как характеристики любого, всякого, процесса. И, прежде всего, во внимание принимались природные процессы. Позиция, которую пытается аргументировать эта статья, заключается в том, что относительность настоящего к человеческому действию является выражением интерсубъективного характера настоящего, т.е. объективного относительно жизни человечества. «Настоящее» выделяется посредством практического действия, т.е. не ментального, а материального: говорение, движение руки или тела. Короче говоря, давний вопрос о существовании или не существовании временного становления, или другими словами «настоящего», т.е. течения времени, временного потока, справедливо решить положительно для жизни человечества. Человеческое действие производит настоящее.

Казалось бы, тривиальный факт, и незачем копья ломать. Но следует отметить, что, во-первых, этот факт не распространяется на весь универсум (ибо это требовало бы другой аргументации). Во-вторых, позволяет принять без драматизма факт опространствования времени в физических теориях, ибо физическая теория является результатом человеческой исследовательской деятельности, а она в свою очередь проявляет этот временной срез в материальной предметной экспериментальной деятельности и «настоящее» не чуждо физике. Если науку физику рассматривать как вид человеческой деятельности, как элемент культуры, то время остается динамическим, а статическое время физической теории имеет отношение в природе, для которой достаточен временной порядок. В результате теоретическая физика не вываливается из культуры, не противостоит ей, не разрывает ее. В-третьих, мы успокоимся насчет объективного существования прошлого-настоящего-будущего в жизни человека — что само по себе, конечно, приятно — ибо тревожит: как это так может быть, что научная теория столь сильно противоречит жизненному опыту! Это беспокоит сильнее, чем противоречие между опытом восхода-захода Солнца и теоретическим знанием о том, что опыт обманывает, ибо Земля движется вокруг Солнца.

Итак, знакорефлексивный анализ настоящего позволяет подойти к идее, что знак — всегда является результатом человеческого действия, будь это событие произнесения звука, на-

писания буквы, бросания взгляда, жест и т.п. Как показано в современной социологии, человеческое действие является социальным действием, оно направлено на другого, совершено для другого и в условиях существования другого. Действие имеет не только и не столько индивидуальную психологическую природу, сколько социальную. Основой социальной реальности являются человеческие действия. Социальный характер действия обуславливает социальную природу знако-рефлексивного определения настоящего. Это в свою очередь означает, что человеческая социальная жизнь порождает интерсубъективное настоящее. Оно объективно для каждого человека, и для каждого из людей время течет, являясь неотъемлемым компонентом его жизни — действия.

Можно с достаточной долей обоснованности утверждать, что становление зависит не от сознания, в отличие от позиции, например, А. Грюнбаума. Психологическая трактовка настоящего едва ли выведет нас на рациональный путь. Мы будем исходить из того, что наличие становления необходимо для понимания человеческой деятельности и является ее предпосылкой. Становление интерсубъективно и более того объективно для человеческого общества. Не случайно о понятии настоящего заговорили тогда, когда в центре внимания всей культуры оказалось реально действующий агент — человек, актор.

Человек действует. Факт свершения действия есть настоящее.

4. Теперь необходимо разобраться с взаимоотношением слов «настоящее», «теперь».

Прежде чем обсуждать соотношение понятий настоящее и теперь, напомним, что слово «одновременно» принадлежит статическому языку временного порядка и не имеет отношения к динамическому языку.

Аристотель почти не употребляет слово настоящее, в отличие от слов прошлое и будущее как означающих до и после чего-либо. Но человек, а скорее, вселенная, мир, у него действующие, целеустремленные. Т.е. будущее признается как нечто, еще не осуществленное. Это означает динамическое время. Динамическое время присутствует, но с редким выделением настоящего как такового. Известно его описание времени как числа движения до и после: «Время есть не что иное,

как число движения по отношению к предыдущему и последующему»[12].

Слово «теперь», как и слово «здесь», является знаково-рефлексивным понятием. Оно относительно к ситуации, в которой актор свершает свое действие (или же относительно к самому действующему актору-человеку).

Какой смысл вкладывается обычно в слово теперь? Это слово употребляется в ситуации, когда речь идет о человеке и его поведении и действии. Прежде всего, нужно признать факт различения ситуаций (или контекстов), в которых присутствует время, и в которых используются слова настоящее и теперь. Одна ситуация, когда явно или неявно речь идет о действии, активности, свершаемой человеком. Другая ситуация — когда предметом исследования выступает мир, вселенная, космос — т.е. когда время входит в модель мировоззренческого плана. Третья ситуация — когда требуется соотнести время действия с часами, когда нужна хронология.

В последней третьей ситуации конкретное теперь перемещается по шкале абстрактного времени и создает впечатление мимолетности теперь. Человек должен свершить действие в положенное время, именно теперь, не раньше и не позже — действие должно быть уместным, чтобы не потерять свой смысл. Действие человека передвигается по шкале абстрактного времени (теперь — теперь или никогда...), но всегда свершается в настоящем. В этом заключается причина различения двух слов, относящихся к ориентации во времени, теперь и настоящее.

Становится очевидным, что настоящее и теперь являются не тождественными по смыслу словами. В чем проявляется эта нетождественность?

1. Когда говорят о теперь, всегда имеют в виду, что оно мимолетно, и время представляется как череда сменяющихся теперь: теперь-теперь-теперь-теперь...

2. При этом длительность мимолетности никогда не указывается.

3. Представляется очевидным, что это так. Самоочевидность характеризует предпосылку нашего понимания мира.

4. Такая трактовка теперь хорошо укладывается в знако-рефлексивный анализ, это знако-рефлексивное слово: здесь,

---

[12] *Аристотель.* Физика. Гл. XI, 219b.

теперь. Но при этом надо вспомнить, в знако-рефлексивном анализе считается уже известным значение слова одновременно, т.е. статическое время. «Теперь» покоится на статической концепции времени и является ее продолжением.

5. «Теперь» не концептуализировано, хотя это слово употребляет еще Аристотель. Интересно заметить, что даже у Гуссерля с его структурой времени ретенция-теперь-потенция, теперь не выполняет функции настоящего.

6. В определенных контекстах «теперь» заменено на «настоящее». Когда говорят «настоящее», имеют в виду динамическое время. Если важно подчеркнуть течение времени, то уместно понятие настоящего. Если интересует только пробежка по порядку моментов и их чередование, т.е. хронология на базе публичного времени, то достаточно указать «теперь».

Итог: «теперь» и «настоящее» не совпадают по смыслу. «Настоящее» является неколичественной характеристикой факта свершения события (нечто свершилось, случилось — случение, неблагозвучное слово, отглагольное существительное, выражающее факт акта). «Теперь» служит для хронологической (количественной) оценки свершения действия. Настоящее постоянно, теперь мимолетно. Слово настоящее оказывается неподходящим словом в контексте количественно сформулированной ситуации. И это понятно, ибо чтобы измерить время, надо его превратить в пространство, надо лишить течения, т.е. настоящего и представить как порядок, в котором нет настоящего. Теперь (сейчас) можно измерить. Такую двойственность в ситуации, видимо, чувствовали мыслители и избегали употребления слова настоящее, когда речь шла о вычислении времени. В языке же сформировались неколичественные средства, позволяющие осмысленно говорить о течении времени (Например, глаголы имеют временные формы).

Анализ указанных выше четырех аспектов в истолкования настоящего позволяет, с одной стороны окончательно вывести понятие настоящего из предмета количественных оценок, а с другой стороны, трактовать настоящее как факт социального действия субъекта-актора. Есть основания для того, чтобы тот особый локус для времени помимо бытия и мысли, который интересует Г. Гюнтера, представить как свершение действия.

В условиях современной жизни с ее катастрофами, природными и социальными, особенно значимыми и важными выступают те аспекты времени, которые выражают конкретное время в отличие от абстрактного времени. Конкретное время — время жизни человека, сообщества людей, страны, нашей вселенной. Эта сторона проблемы времени изучалась, прежде всего, в неклассических иррациональных философиях, развившихся во второй половине XIX века. Время человеческое, историческое — время общественной жизни и время человеческой жизни выдвинуты были наряду с изучением времени в аналитической традиции — времени научного знания, прежде всего. Известно определенное противостояние в контексте ценностей при истолковании времени: сциентистской и антисциентистской (антропологической) ориентаций в осмыслении времени. Они развивались фактически независимо друг от друга — без взаимной конструктивной критики. Различие в подходах лежит слишком глубоко, чтобы о них спорить. Достаточно вспомнить Взгляд Р. Карнапа на учение Хайдеггера в его известной статье «Преодоление метафизики логически анализом языка». В основе лежат разные культурные ценности, и синтез учений невозможен.

Эти две тенденции в истолковании времени имели хорошие результаты, каждая из них явилась плодотворной. С дальнейшим развитием философии науки, методологии точного и социально-гуманитарного, исторического, прежде всего, с появлением тенденции к взаимопониманию между учеными естественных и гуманитарных наук и художественной интеллигенции, эволюцией культурных ценностей к ценностям человеческой стороны реальности привели к сглаживанию конфронтации, к стремлению понять друг друга. Осмыслить достигнутое с позиции, стоящей вне двух противостоящих друг другу двух подходов, и соотнести жизненное, человеческое и научное в союзе, в единении, в едином целом. Отчуждение науки и жизни преодолеть, пересмотреть.

Сама современная жизнь устроена не просто: есть внешние отчужденные структуры и есть отдельный человек с его личной жизнью, тревогами, радостями, заботами, правами, бесправием и т.д. С ними соотносятся абстрактное и конкретное время. Это, как мы знаем, основа драм, разворачивающихся в современном технически развитом мире. Можно сказать:

больше конфликтов лично-человеческого и социально-человеческого, чем конфликтов с наукой. Все, что есть в мире, выросло не без помощи науки в руках людей-общества. Наука сама по себе не существует, современный человек без науки не может существовать. Только вместе, в диалоге.

А как же соотнести абстрактное и конкретное время? Они не совместимы, или хороши сами по себе на своем месте, или же существуют как-то иначе, или же существует что-то единое? Варианты были: есть вечность — абстрактное и есть время конкретное — временящееся и по смыслу вторичное (как показано у П.П. Гайденко). Захотели выйти из-под власти вечности: стало время изначально конкретным (Хайдеггер, феноменология) Имеем разведение абстрактного (или вечное, или же публичное астрономическое время часов) и конкретного, а также низведение абстрактного-вечного до вторичного или, по крайне мере, независимого от него конкретного. Место вечности заняло бесконечное, безграничное научное и соответствующее ему измеряемое публичное время. В XX веке подлинное бытие всегда временно, конкретное время входит в суть бытия.

Конкретное, динамическое, время через настоящее время дает о себе знать в практике оперирования, в практике действий с материальными предметами реального телесного человека (а не гносеологического субъекта), живущего и действующего в культуре. Без настоящего мы не мыслим течение времени, его прошлое и будущее. И, как обычно говорят, настоящее без них тоже не совсем время.

В. М. БЫЧЕНКОВ
доктор философских наук

ИМЕТЬ И ЖЕЛАТЬ. ВРЕМЯ В ЯЗЫКЕ И ЯЗЫК ВО ВРЕМЕНИ

СТАТЬЯ ЧЕТВЕРТАЯ[1]

1.24. «Эл, он же Крон...»

«Приняв отцовскую власть, Уран вступает в брак с своею сестрой Геей и родит от нее четырех детей: Эла, он же Крон, Бетиля, Дагона, т. е. Ситона, и Атланта», — это не версия греческой теогонии, как можно было бы подумать, это рассказывает Санхуниатон Беритянин, «человек великой учености и тщательности», как рекомендует его Филон Библский, воспроизводящий его труд в своем сочинении, «человек, живший в очень древнее время, как говорят, раньше Троянской войны», — добавляет к этому Евсевий Кесарийский, в свою очередь излагающий сочинение Филона[2].

В истории человеческой мысли нередко можно встретить то или иное суждение, которое, как выясняется с течением времени, заключает в себе гораздо больше того, что пожелал вложить в него сам его автор. Пересказывая мифологические изыскания легендарного беритского жреца библский ритор Филон, живший тысячелетие с лишним после него, во второй половине I века — первой половине II века, несомненно, со-

---

[1] Продолжение. Статьи первую—третью 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; Вып. 6. — М.: Полиграф-Информ, 2009. — С. 323—376.

[2] Цит. по: *Тураев Б. А.* Финикийская мифология: Отрывки финикийской космологии и мифологии Филона Библского // Финикийская мифология / Сост. Н. К. Герасимова; Под общ. ред. Ю. С. Довженко. СПб.: Летний сад: Журнал «Нева», 1999. С. 239. С. 75, 69, 41.

единил финикийскую мифологию с элементами греческой, что видно даже из того небольшого фрагмента, который приведен выше. О том, чем руководствовался Филон, эллинизируя финикийскую традицию, в частности отождествляя Эла и Крона, можно строить различные допущения: сочинение Филона «Финикийская история» (*Φοινικικὴ ἱστορία*) до наших дней не дошло, за исключением фрагментов, воспроизведенных Евсевием в его «Приготовлении к Евангелию» (*Προπαρασκευὴ Εὐαγγελική*). Сам Филон объяснял это тем, что «греки, превосходящие всех своими природными дарованиями, усвоили сперва большую часть этих преданий, а затем богатою художественною речью рассказали их»[3]. Но слияние Эла и Крона в одну божественную фигуру вне зависимости от того, что хотел сказать этим сам Филон, открывает возможности для самых разных интерпретаций.

Греческая народная этимология сблизила и связала имя Крона (Кроноса), сына Урана и Геи, принадлежащего к поколению титанов, с олицетворением времени — Хроносом. Римляне усвоили эту связь: отождествленный ими с Кроном Сатурн, древний бог — покровитель семян и посева, стал олицетворением непрерывного бега времени.

В теогонии Санхунйатона — Филона Эл-Крон не соотносится прямо со временем, но некоторые черты в его облике косвенно могут указывать на такую связь. «Он [Санхунйатон] придумал также для Крона черты, показывавшие его царскую власть: четыре глаза спереди и сзади, причем двое из глаз были спокойно закрыты... Этим символически указывалось на то, что Крон и во время сна видит, и во время бодрствования спит»[4].

В мифологиях разных народов немало двуликих божеств. Своеобразная двуликость Эла-Крона, — вероятно, отражение одновременно и ближневосточной, и греко-римской традиций. Схожие черты можно обнаружить у царя богов Мардука, как тот представлен в эпосе «Энума элиш»:

В сердце Апсу был сотворен Мардук. <...>
Великаном возвышался он над богами,
превосходя их во всем

[3] Цит. по тому же ист. — С. 78.

[4] *Тураев Б. А.* Финикийская мифология. — С. 77–78.

Недосягаемое совершенство было в его членах.
Непревзойденный разум, труднопостижимый.
Четыре было у него глаза, четыре уха;
Когда он шевелил губами, вылетало пламя.
Огромны были его уши,
И глаза, такие же числом, проницали все вещи.

Двуликим был, как известно, и римский бог Янус. Эту его особенность объясняют как тем, что дверь (*ianua*), ворота, богом которых он являлся, ведут и внутрь, и вовне дома, так и тем, что, будучи богом всякого начала, он обращает свой взор и в прошлое, и в будущее. Возможно, что и Крон, подобно Мардуку, проницая все веши, мог, подобно Янусу, зрить прошедшее и провидеть грядущее.

У греков Крон известен и как пожиратель собственных детей. По предсказанию Геи Крона должен был лишить власти его собственный сын, и, стремясь предотвратить исполнение пророчества, Крон проглатывал всех своих детей, как только их производила на свет его супруга Рея. Это обстоятельство также роднит его с Хроносом: время безжалостно, без каких-либо исключений «пожирает» все то, что оно же и порождает.

Фигура Крона предстает, таким образом, как метафора времени. Но что представляет собой Эл? Предваряя ответ на этот вопрос, выскажем несколько методологических замечаний, которые помогут определить ход дальнейших рассуждений.

1.25. Бромодинамический семантический комплекс

Время принадлежит к числу тех явлений, которые даны нам в повседневной жизни как ее неотъемлемая и непреодолимая составляющая, а значит, обыденны, привычны, рутинны, но от этого не становятся более понятными. И потому в обозначении временных отношений, мы, сами того не замечая, пользуемся метафорами, причем нередко теми же самыми, что и наши далекие предки.

Метафорическое познание явлений окружающего мира имеет два измерения, проявляющиеся соответственно в языке и культуре, — измерения, обособленные друг от друга на-

столько, насколько язык и культура выступают по отношению друг к другу как самостоятельные явления, и связанные настолько, насколько язык и культура взаимопроникают друг в друга. С одной стороны, это метафорические, описательные, перифрастические конструкции в языке, с другой — миф и ритуал, которые также можно рассматривать как метафоры и перифразы реальных явлений и процессов.

В предыдущих статьях из данного цикла уже отмечалось, что в поисках обозначений, наименований для тех явлений и отношений, которые, как человек понимал, несомненно существуют, но недоступны его глазу или его руке, он нашел опору в том, что было дано ему в физически осязаемом мире, и в частности в своих жестах, движениях своего тела, сформировав тем самым систему языковых кодов, которые, как программа, во многом предопределили все последующее развитие языка и сохраняют свою силу и поныне. Это в полной мере относится и к феномену времени, само членение которого на прошлое/прошедшее, настоящее и будущее/грядущее связано с движением, перемещением в пространстве (*идти, грясти;* слово *будущее* не исключение: оно восходит к и.-е. корню **bhu-* 'расти', то есть будущее — это то, что растет, вырастает, возникает) или, напротив, с относительной неподвижностью (*стоять*). Ретроспективный анализ восстанавливает у глаголов обладания, воления и делания, которые в самых разных языках используются в составе аналитических конструкций, выражающих те или иные временные отношения, более ранние значения завладения, схватывания (значения «брать», «хватать», «получать»). Эти значения выражают действие, предполагающее наличие объекта, на которое оно направляется, переносится, и, развиваясь впоследствии в значения «держать», «иметь», «хотеть», передают глаголу в его новом качестве свойство транзитивности. Немаловажно и то, что́ именно является первостепенным по значимости предметом завладения. Таковым для живого существа служит *пища*.

Силовое действие субъекта, направленное на объект, который может быть использован в качестве пищи, способной возобновлять, восстанавливать силу субъекта, а тем самым поддерживать его жизнь, его существование, становится, таким образом, одной из основ (наряду со следующим за ним актом поедания) пищевого детерминизма и пищевого кода в

языке. Термины «пища» и «сила» связаны между собой ассоциативно, семантически, а во многих случаях и этимологически, образуя своего рода *бромодинамический* (греч. *βρῶμα* 'пища', *δύναμις* 'сила') языковой, лексико-семантический комплекс, а вслед за тем формируя и комплекс мифопоэтический.

Пищевой детерминизм становится основой и небезынтересного лингвокультурного явления, которое я обозначаю термином *бромоморфизм* (греч. *βρῶμα* 'пища', *μορφή* 'форма'). Это широко распространенная в языке и культуре пищевая метафора, выражающаяся в уподоблении тех или иных вещей, явлений, процессов пище и действиям с ней. Часто это просто литературная шутка, замечательный пример которой можно найти, скажем, у Оливера Голдсмита в его стихотворении «Retaliation» (в русском переводе — «Каждому по заслугам»), посвященном предстоящей дружеской пирушке: *Let each quest bring himself, and he brings the best dish,* пусть каждый гость принесет себя, и он принесет наилучшее блюдо, восклицает Голдсмит, предвкушая встречу с друзьями. Томас Барнард, декан собора в Дерри, предстает в качестве свежего куска оленины, политик и публицист Эдмунд Бёрк — в качестве языка, знаменитый актер Дэвид Гаррик — в качестве салата[5]. Однако роль этой метафоры не ограничивается лишь сферой поэтического остроумия, ее значение, как мы увидим далее, обладает поистине метафизической глубиной и колоссальным культурообразующим потенциалом.

Другой областью, где находят свое приложение метафора, перифраза, становятся миф и ритуал. Мифологический образ возникает там, где человеческое мышление неспособно еще сформировать абстрактное понятие и артикулировать его в соответствующем термине. В пределах ранней древности метафорическое познание и было единственно возможным, понимать непознанное можно было только описательно — или по сходству, или по смежности, или по созвучию — метонимически и метафорически, замечает И. М. Дьяконов, и боже-

[5] См.: *Goldsmith O.* Retaliation: A Poem. — Westport, CT: Richard W. Ellis; The Georgian Press, 1929. — P. 5–6. Подробнее см.: *Быченков В. М.* «Давайте себя принесем на съеденье»: бромоморфизм — в шутку и всерьез // Философия и социальная теория. — Вып. 2. — М., 2004.

ство было метафорой либо физического явления, либо социально-психологического побуждения[6].

Безусловно, известную роль в становлении мифологической образности играет и пищевая метафора. ***Еда, центральный акт в жизни общества, отмечает О. М. Фрейденберг, осмысляется космогонически, в акте еды космос (тотем, общество) исчезает и появляется. «С помощью пищевого кода, — пишет В. Н. Топоров, — в мифах передаются основные смыслы, актуальные для человеческих коллективов архаичного типа, элементы этого кода входят в состав всех основных семантических противопоставлений — в элементной (стихии), растительной, животной, минеральной, пространственной, временной и т. п. сферах»***[7].

Но была ли пищевая метафора лишь вспомогательным, отодвинутым куда-то на периферию языка и культуры, средством в работе мышления, творящего сначала мифологические, а затем и собственно религиозные образы и сюжеты, или все же есть основания придавать ей одну из ведущих ролей в этом процессе?

1.26. Теоономатология

На глиняных табличках, дошедших до нас из глубин шумеро-аккадской древности нередко можно встретить клинописный знак DINGIR, Этим знаком, который есть не что иное, как знак AN, отображается либо имя верховного бога Ана, либо понятие неба, олицетворением которого выступает Ан[8]. Передаваемое им понятие *dingir* принадлежит к числу основополагающих в шумерской теологии и означает, как принято считать, «бог», выражает сущность, природу всех божеств. На письме знак DINGIR предшествует в качестве детерминатива имени любого из шумерских божеств, за редкими исключени-

---

[6] См.: *Дьяконов И. М.* Предисловие // *Якобсен Т.* Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Пер. с англ. С. Л. Сухарева; Отв. ред. И. М. Дьяконов. — М.: Изд. фирма. «Вост. лит.» РАН, 1995. — С. 6.

[7] *Топоров В. Н.* Еда // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. — Т. 1. — М.: Сов. энциклопедия, 1989. — С. 127.

[8] См.: *Глясснер Ж. Ж.* Месопотамия / Пер. с фр. Л. С. Самуйлова. — М.: Вече, 2012. — С. 251.

ями. Следует, однако, подчеркнуть, что DINGIR не титул, а всего лишь так называемый графический детерминатив, означающий, что следующее за ним имя принадлежит лицу, которое относится к разряду богов, обитателей неба. Сопровождал свои имена знаком DINGIR и ряд царей, прежде всего те, что принадлежали к третьей династии Ура (2113—2006 до н. э.), хотя это обстоятельство, впрочем, не дает оснований говорить о божественности царя, а означает лишь то, что царь избран богами и может представлять бога в ритуале Священного брака[9]. Наконец, используется этот детерминатив и для обозначения вещей, имеющих то или иное отношение к божеству (трон, стела, музыкальный инструмент и т. д.). Но тем не менее его значение остается до конца не проясненным. «Возможно, этот знак призван показывать связь богов с небом, на котором они проживают, или с персоной Ана, являющегося верховным божеством? — пишет Жан Жак Глясснер. — К сожалению, ничего конкретного по этому поводу мы сказать не можем»[10].

Шумерское слово *dingir* имеет аккадский эквивалент *ilum*, которое также переводится как «бог». Лежащий в основе этого слова корень **'l-* (**'ll-*,**'lj-*) порождает в ближневосточном языковом ареале не только общесемитское наименование божества, но и имена многих конкретных богов.

Одним из древнейших имен божества, возникновение которых относится к периоду семитской общности до ее распада на южную (арабскую), северную (арамейскую) и центральную (еврейскую) ветви, задолго до того, как Авраам стал поклоняться Иегове, в Вавилоне стали обращаться к Илу, а в Финикии — к Ваалу, является имя *Эл*, которое Макс Мюллер интерпретирует как «Сильный». Понятие силы изначально имеет здесь выраженный физический оттенок: слово *Эл* возводят к корню *al* (с созвучиями *vav*, *aval*) 'широкий', 'плотный', 'телесный', 'сильный' (в дальнейшем этот оттенок все более стирается, поскольку слово «сильный» ставится в один ряд с другими именами Бога, означающими более отвлеченные качества, — «могущественный», «уважаемый», «возвышенный»,

---

[9] См.: *Саггс Г. У. Ф.* Величие Вавилона: История древней цивилизации Междуречья / Пер. с англ. Л. А. Игоревского. — М.: Центрполиграф, 2012. — С. 321.

[10] *Глясснер Ж. Ж.* Месопотамия. — С. 251.

«царь», «господин»). В вавилонских надписях оно встречается в форме *Илу* и означает «Бог» (ср. *Баб-ил* 'ворота или храм *Ила*'); в еврейском языке используется и в общем значении «сильный», «герой» (ср. *Бет-эл* 'дом Бога'), и как имя Бога, причем в сочетании с артиклем, например *ha-El* 'Сильный', 'Бог', в Ветхом Завете это слово всегда означает Иегову, истинного Бога, в нарицательном же значении в отдельных частях Ветхого Завета употребляется и в отношении языческих богов[11]. У арабов же имя *Эл* оказалось забытым уже в древние времена, когда оно уступило свое место имени *Илах*, без артикля означающему бога вообще, а с артиклем — *Ал-Илах*, *Аллах* 'известный бог', 'этот бог', 'бог по преимуществу', — ставшему позднее именем Бога Мухаммеда в мусульманской религии. Арабской форме *Илах* соответствует ветхозаветная форма *Элоах*, которая в единственном числе является синонимом *Эл*, а во множественном числе, *Элохим*, может означать богов вообще или даже ложных богов, но в Ветхом Завете становится именем истинного Бога — множественного по формам выражения, но единственного по смыслу — и соотносится почти всегда с прилагательными и глаголами в единственном числе[12].

Кажется совершенно естественным соотнести имя *Элохим* с именем *Эл*, как это и делает Филон Александрийский, но такая этимология, при всей ее привлекательности, вызвала в свое время возражения, что и побуждает Мюллера принять другую версию происхождения слов *Элоах/Элохим*, выдвинутую Флейшером: имя *Элоах* или *Илах* происходит от корня *алах* 'быть в волнении, в смущении, сбитым с толку' и представляет собой абстрактное существительное, означающее «страх»[13]. В современной литературе, однако, имя *Элоах* (иврит. *'älōăh'*), *Элохим* (евр. *'ĕlōhîm*, иврит. *'älōhim*) возводится к корню *'ēl*

---

[11] См.: *Мюллер М.* Введение в науку о религии // Классики мирового религиоведения: Антология. — Т. 1 / Пер. с нем., англ., фр.; Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. — М.: Канон+, 1996. — С. 116–117.

[12] См. там же. — С. 117—118; *Лундин А. Г.*Аллах // Мифы народов мира. — Т. 1 — С. 61.

[13] См.: *Мюллер М.* Введение в науку о религии. — С, 118; *Мейлах М. Б.* Элохим // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. — Т. 2 — М.: Сов. энциклопедия, 1989. — С. 660.

'сильный', 'могучий', затем 'бог', представляющему собой общесемитское наименование божества, и встраивается в один ряд с такими именами, как *Илу* (угарит. *'il*, финик. *'l*), *Эл* (финик. *'l*), *Илум*, *Илим*, *Элим* (угарит. *'ilm*, финик. *'lm*), а также *Аллах* (*allah*)[14]. Д. В. Щедровицкий отмечает, что слово אלהים (*Элоѓим*) 'Бог' происходит от אל (*эль*) 'сила'. Соответствующее слово на одном из древнейших семитских языков — аккадском, или ассиро-вавилонском, — произносится как *илу* и тоже означает божество, высшую разумную сущность. Форма אלהים представляет собой множественное число от אלה (*Элоаѓ*) 'божество'. «Множественное число указывает на совокупность всех действующих в мире сил и энергий, имеющих единый источник — Бога»[15]. Смысл имени אלהים — Сила сил, Суть сущностей, Высший Разум[16].

Теоретически можно допустить и контаминацию в одном слове значений «сила» и «страх» — хотя бы потому, что Великая Сила вызывает у людей великое волнение и великий трепет. «Слово *илу* (бог) в аккадском языке легко ассоциируется с понятием парализующего страха», — отмечает Торкальд Якобсен[17], приводя в пример слова, с которыми Гильгамеш в «Эпосе о Гильгамеше», пробудившись, обращается к своему другу Энкиду:

Друг мой, ты не звал меня — почему же я пробудился?
Ко мне не притронулся ты — почему же я вздрогнул?
Но прошел мимо бог — что же скован я оцепененьем?
(IV, iv, 10—12)

Такое соединение в одном слове двух значений вполне отвечает содержанию понятия нуминозного, посредством которого, по определению Рудольфа Отто, переживается *mysterium tremendum et fascinosum*, тайна грозная и завораживающая, нечто такое, что поражает своим величием и устрашает своей

---

[14] См.: *Лундин А. Г.* Илу // Мифы народов мира. — Т. 1 — С. 506—507.

[15] *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево: В 8 т. — Т. 1: Книга Бытия. — 6-е изд.; Т. 2: Книга Исход. — 5-е изд.; Т. 3. Книги Левит, Чисел и Второзакония. — 5-е изд. — М.: Оклик, 2010. — С. 32.

[16] См. там же. — С. 33.

[17] *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. — С. 32.

силой, в то же время неодолимо притягивая к себе, пробуждая в душе человека благоговейный восторг и священный трепет.

В связи с той этимологией, которую мы проследили, заслуживает внимания имя одного из верховных богов шумерского пантеона, Энлиля, с которым связан и шумерский термин «энлильство» — «господство» (так, «энлильство над богами» передается в последующей традиции Мардуку и Ашшуру).

Имя *Энлиль*, составленное из двух частей — *эн* 'господин', 'повелитель' и *лиль* 'воздух', 'ветер', 'дух', — переводят близкими по смыслу, но не совсем тождественными словосочетаниями — «Господин Воздух», «Повелитель ветра». Есть версия, что это шумерское божество на самом деле имеет семитское происхождение: племена семитов называли его *Иллилу*, — и тогда возможно, что усвоившие его культ шумеры, трансформировали это имя в соответствии с семантикой и фонетикой своего языка. «Таким образом, — пишет Глясснер, — мы имеем дело с божеством смешанного типа: одни его считают "Богом" (имя Иллилу, как представляется, есть редупликация семитического корня *ил* — "бог"), другие — "повелителем ветра"»[18]. У греческого писателя VI века н. э. Дамаския имя *Энлиль* встречается в написании *Иллинос*. Однако в действительности, как мы увидим, между именами *Энлиль* и *Иллилу* нет различия по существу, каковое можно было бы усмотреть на первый взгляд.

Если принять вполне обоснованную гипотезу о семитском происхождении имени *Энлиль*, то, прочитав его не как *Эн-лиль*, а как *Энл-иль*, можно понять его как искаженную редупликацию семитского корня *ил* — *ил-ил*, то есть 'сила-сила'. В этом случае компоненты слова *Иллилу* были ассимилированы по подобию созвучных шумерских слов *эн* 'владыка' и *лиль* 'ветер', 'воздух'. Если же предположить контаминацию шумерского и семитского корней в одном слове, то есть семитское происхождение лишь второй части слова — *лиль* < *ил* либо *л-иль* < *ил-ил*, — то имя бога расшифровывается как 'владыка-сила'. Шумерский эпитет EN — *Эн* 'владыка' оказывается в соответствии с семитским *b'l* — *Балу* 'владыка'.

Сочетание слов «владыка» и «сила» в одном имени характерно не только для шумеров. В Угарите был распространен культ бога-громовержца, бога бури (отметим связь с ветром)

---

[18] *Глясснер Ж. Ж.* Месопотамия. — С. 268.

и дождя Балу, чье имя сопровождалось эпитетом *Алиййан* 'силач', производным от все того же корня **'l-* — *Алиййану-Балу* 'Силач-Владыка'.

Допуская фонетическую трансформацию семит. *Иллилу* в шумер. *Энлиль*, следует подчеркнуть, что она отнюдь не случайна и обусловлена не только тем, что язык подобрал фонетически наиболее близкий эквивалент, основываясь на простом созвучии и не заботясь о смысловом соответствии ассимилированной лексемы оригиналу. Между значениями корней *лиль* 'воздух', 'ветер' и *ил* 'сила' есть глубокая, сущностная связь. При ближайшем рассмотрении оказывается, что имена *Иллилу* и *Энлиль* имеют в принципе один смысл: в различных мифологиях стихия воздуха представляет собой космическую манифестацию божественной силы, силы оживотворяющей, дарующей жизнь.

Имя *Энлиль* встречается уже в одном из самых ранних дошедших до нас письменных свидетельств, которые могут быть интерпретированы как собственно шумерские. Это свидетельство относится к периоду Джемдет-Наср (3000–2800 до н. э.) и представляет собой несколько раз повторяющуюся группу из трех символов, которые рассматриваются уже как определенно шумерские. Два первых из них идентичны формам, относящимся к более позднему периоду, и означают EN.LIL — бог Энлиль, 'Господин Воздух', а в третьем символе легко угадывается изображение стрелы. В шумерском языке корень TI (изображение которого на письме произошло от пиктограммы в виде стрелы) имеет два значения — «стрела» и «жизнь» или «жить». Второе из них придает сочетанию знаков EN.LIL.TI осмысленный вид: «Энлиль, дай жизнь». Это весьма распространенное в Шумере и Вавилоне собственное имя[19]. Строго говоря, эта фраза читается как «Господин. Воздух. Жизнь», что открывает определенное пространство для интерпретаций, поскольку понятия жизни и силы во многих отношениях синонимичны и сливаются в единое понятие жизненной силы.

Если шумерский язык стоит особняком как по отношению к языкам региона, так и по отношению к другим языкам

---

[19] См.: *Саггс Г. У. Ф.* Величие Вавилона: История древней цивилизации Междуречья / Пер. с англ. Л. А. Игоревского. — М.: Центрполиграф, 2012. — С. 44.

мира, что затрудняет исследование этимологических процессов в нем, то аккадский язык, принадлежащий к афразийской (семитохамитской) семье языков, хорошо изучен, его генетические связи известны и этимологию аккадских слов можно проследить сравнительно легко, уходя достаточно далеко в глубь веков.

Выражаемое словом *ilum* значение «бог» восходит к значению «сила», а то в свою очередь — к значению «пища».

Происходящий от ностратического корня **?al'a-* 'пища' (вероятнее всего, 'мясная пища', 'мясо, съеденное сырым') семитский корень **'l-* (**'ll-*,**'lj-*) 'жир', 'жирная пища' дает в свою очередь др.-еврейск. **'ēl* 'сила', аккад. *alīla* 'сильный'. От этого же ностратического корня образован и дравидийский корень *a(ạ)al* 'жир', 'сила', трансформировавшийся в тамил. *ạal*, *avịal* 'сила', 'мощь'; телугу *avụl* 'сила', 'величина', 'толщина', 'большой', 'здоровый'; парджи *lāv* 'сила'; гонди *lāv* 'сильный', 'здоровый'.

Несколько иная картина в индоевропейских языках, где корень **hel-* приобрел значение 'кормить', 'выращивать': лат. *alo* 'кормлю'; ирл. *alim* 'кормлю', *ail* (< **ali-*) 'еда'; др.-англ. *alan* 'кормить'. Примечательным, однако, является тохар. *ālym* 'жизнь', 'дух', вызывающее ассоциацию с некоей силой. Как предполагают, семантический перенос был вызван переходом в ряде регионов на зерновое питание, что повлекло за собой дальнейшее семантическое развитие в двух направлениях: «откармливать» → «расти» в индоевропейских языках и «откормленный, жирный» → «сильный' — в семитохамитских и дравидийских[20]. При этом выявляется и связь значений «хлебная культура» и «магическая сила»: рус. *ячмень* и лит. *jega* '(сверхъестественная) сила' < и.-е. **iag* 'делать', 'совершать'. Интересно, что имя бога Дагона (*dgn*, *dāgān*), который в финикийской теогонии Санхунйатона — Филона рассматривается как брат бога Эла (Илу), означает «колос». Образами богов-братьев символизируется тем самым сочетание мясной и зерновой пищи — источника физической, а затем и сверхфизической, нуминозной силы.

---

[20] См.: *Иллич-Свитыч В. М.* Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь (*b—Ḳ*). — 2-е изд. — М.: УРСС, 2003. — С. 242, 260.

Пищевое отношение существа к окружающему миру воплощает в себе его *имманентность* этому миру, которая, как отмечает Жорж Батай, есть данность в ситуации, когда одно животное поедает другое; в имманентности же, по словам Освальда Шпенглера, проявляется существование (*Dasein*) как первично определенный уровень бытия. Представление о Боге, напротив, связано с *трансцендентностью*, в которой проявляется наивысший уровень бытия. Лексический переход от значения «пища' посредством значения «сила» к значению «бог» выражает, таким образом, возвышение человеческой сущности от имманентного начала к трансцендентному[21].

В ряде языков и культур значение «сила», а через него и наименования божеств и других сверхъестественных существ восходят к значению «дыхание», «дух», «воздух». Это и понятно: дыхание необходимо живым организмам в еще большей степени, чем пища, оно мыслится как источник жизни, жизненной силы. Наименование одного из классов сверхъестественных существ в индийской мифологии — *асуры* — происходит от корня **as*- 'дышать', 'быть': *асу* — сверхъестественная сила, которой наделены асуры. Вероятно, с корнем **as*- связано и наименование богов в скандинавской мифологии — *асы*. С древним финно-угорским корнем **lima* 'небо', 'воздух' и его вариантом **jima* соотносят имя гипотетического верховного прафинноугорского божества, чей образ получил развитие в различных национальных традициях: фин. и карел. *Ильмаринен*, саам. *Ильмарис*, удмурт. *Инмар*, коми *Ен*, с одной стороны, и коми *Йомаль*, фин. *Юмала*, эст. *Юммал*, мари *Юмо* (*Кугу-юмо*) — с другой.

В этом контексте элемент *лиль* 'воздух', 'ветер' в имени *Энлиль* 'Господин Воздух' может рассматриваться как эквивалент или синоним слова со значением «сила», что тем самым позволяет рассматривать Энлиля как воплощение божественной силы.

Анализируя метафоры месопотамской культуры третьего тысячелетия до н. э., Якобсен ставит знак равенства между именем бога и его функцией — «Энлиль = сила», так же как

---

[21] См.: *Быченков В. М.* Дилемма существования и бодрствования: пир, игра, сон // Философия и социально-гуманитарное познание. — М.: Полиграф-Информ, 2003.

«Ан = власть», «Энки = хитроумие», — хотя и ограничивает значение этой силы, видя в ней лишь нуминозную силу «благоприятной погоды»: «Второе место в иерархии богов после Анна занимает Энлиль, или Нунамнир: он, в отличие от Ана, олицетворяет энергию и силу, а не безмятежное величие, присущее Ану. Имя "Энлиль" означает "Владыка Ветер": титул "en", выражающий понятие "господин", в смысле "распорядитель плодородия", показывает, что первоначально здесь подразумевалась нуминозная сила влажных весенних ветров — условия погоды, наиболее благоприятствующей росту растений. Другие черты Энлиля характеризуют его как нуминозную силу, имеющую особую важность для земледельца, поскольку он является создателем самого универсального сельскохозяйственного орудия — мотыги...»[22]. При всей ограничительности той трактовки, которую дает силе Энлиля Якобсен, симптоматично соотнесение этой нуминозной силы с плодами земли, то есть с пищей.

Таким образом, понятие божественной силы восходит через понятие физической крепости к понятию пищи, дающей физическую силу, а через понятие духа как невещественного начала — к понятиям дыхания, воздуха как физической субстанции, сообщающей жизнь всем существам. Соответственно мы имеем дело с бромодинамическим и пневмодинамическим семантическими комплексами. В индийском умозрении именно пища (*анна*), а вслед за ней жизненное дыхание (*прана*) мыслятся как первоосновы всего сущего, первопричины всех вещей и явлений. «"Кто же эти два бога?" — "Поистине пища и дыхание"»? — говорится в Брихадараньяке-упанишаде (III, 9, 8). А в Тайттирия-упанишаде (II) звучит настоящий гимн пище, из соков которой состоит атман, выступающей в роли божественной силы.

«Поистине творения рождаются из пищи, —
Те, что опираются на землю.
Лишь благодаря пище живут они,
В конце же они вновь входят в нее.
Ибо пища — первейшее для существ,
Поэтому ее называют всеисцеляющей травой.
Поистине любую пищу приобретают те,

[22] *Якобсен Т.* Сокровища тьмы. — С. 115.

Кто почитает пищу как Брахмана.
Поистине пища — первейшее для существ.
Поэтому называют ее всеисцеляющей травой.
Из пищи рождаются существа.
Рождаясь, они растут благодаря пище.
Ее съедают и сама она съедает существа,
Поэтому она и называется пищей»[23].

От этого состоящего из соков пищи атмана надлежит отличать внутренний атман, состоящий из дыхания:

«Сообразно с дыханием дышат боги,
А также люди и животные.
Ибо дыхание — это жизнь существ.
Поэтому оно называется жизнью всего.
Глубокой старости достигают те,
Кто почитает дыхание как Брахмана
Ибо дыхание — это жизнь существ,
Поэтому его называют жизнью всего»[24].

Категории *(воз)дух — сила — жизнь* образуют единый ассоциативно-семантический ряд, причем слова со значениями «дух» и «сила» могут быть связаны между собой и этимологически: так, рус. *сила* состоит в родстве с лит. *síela* 'душа', прус. *nosēlis* 'дух' и т. д.

Понятие «энлильство», таким образом, выражает идею не просто господства, но владычества, сопряженного с особым могуществом.

Несмотря на призыв Генри Саггса не усматривать в термине «триада», прилагаемом к трем верховным богам Шумера — Ану, Энлилю, Энки — нечто более специфичное в теологическом отношении, чем просто обозначение трех богов примерно одинакового ранга, вместе взятых[25], рискну все же предположить, что Ан, Энлиль, Энки образуют *теологодинамическую*

---

[23] Древнеиндийская философия: Начальный период. — 2-е изд. — М.: Мысль, 1973. — 213. В другом переводе сказано иначе «...Ибо пища — старейшее из существ» [Антология мировой философии: В 4 т. (5 кн.). — Т. 1. — Ч. 1. — М.: Мысль, 1969. — С. 80].

[24] Древнеиндийская философия. — С. 213.

[25] См.: *Саггс Г. У. Ф.* Величие Вавилона: — С. 294.

триаду, в которой сущность (*οὐσία*) главного бога, его сила (*δύναμις*) и его слово (предписываемый им закон миропорядка, *λόγος*) оказываются «распределенными» между относительно самостоятельными божественными персонажами.

Подобная триада усматривается, например, в гелиопольском космогоническом мифе, в котором сила главного божества, Атума, переносится на другую, персонифицирующую ее относительно самостоятельную фигуру, каковой выступает сын Атума бог воздуха Шу. В заклинании 80 из «Текстов Саркофагов» и в ряде других заклинаний говорится о стихии воздуха как *ба* бога Шу, а «согласно теологической концепции, подробное изложение которой дошло до нас от более позднего времени, *ба* бога — это характерная для него, воспринимаемая человеческими органами чувств космическая манифестация»[26]. «"Жизнь" — его имя», — так называет своего сына Шу Атум. «Твой сын Шу поднимет тебя», — обращается к уставшему плавать в первобытных водах Атуму океан Нун, и это заставляет нас видеть в Шу-«Жизни» скорее жизнь как жизненную силу, даже с некоторым оттенком физической силы, а затем, более широко, силу бога и силу вообще — творения и поддержания, сохранения мира. Сам Атум говорит о Шу как о своей собственной силе, исходящей от него («мой сын "Жизнь"») и возвращающейся к нему же, обращающейся на него («оживит мой дух», «сделает послушными... мои члены»)[27]. Шу есть и воплощение творческой энергии божества: из его союза с сестрой-близнецом Тефнут рождается новая пара богов — бог земли Геб и богиня неба Нут. Поскольку же Тефнут в гелиопольской космогонии отождествляется с Маат, богиней правды, олицетворением порядка в мироздании («*Маат* — ее имя», — говорит о своей дочери Атум[28]), Атум, Шу-«Жизнь» и Тефнут-*Маат* образуют теологодинамическую триаду . Ян Ассман усматривает в «Текстах Саркофагов» становление новой теологии, которая, разрушая старую теологию, выдвигает позитивную идею Бога как развертывающегося в троицу сущно-

---

[26] См.: *Ассман Ян.* Египет: Теология и благочестие ранней цивилизации / Пер. с нем., предисл. Т. Баскаковой. — М.: Присцельс, 1999. — С. 266.

[27] Цит. по тому же ист. — С. 269.

[28] Цит. по тому же ист.

стного единства, включающего в себя самого Атума, его сына Шу и дочь Тефнут, вследствие чего Бог переходит от до-бытийного состояния к бытию, одновременно пробуждая к бытию мир, запуская механизм творения. Такая теология уже не может довольствоваться мифологическими именами лиц этой троицы и дополняет их принципами — Всё, Жизнь и Правда[29]. Теологодинамическая триада выступает своего рода репрезентацией единого божественного начала в трех частных началах. «...Кроме нескольких сил, представленных в их мифологии, большинство из которых в настоящее время может быть сведено к единому источнику, — пишет Мюллер, — египтяне с самого начала говорили о Единой Силе, которая управляет всеми физическими и моральными процессами во Вселенной, от которой зависит каждый человек и перед которой он несет ответственность»[30].

Если в образе Ана воплощено скорее представление об абстрактной божественной *сущности*, свидетельством чего является использование знака-детерминатива AN для передачи понятия *dingir*, выражающего природу и сущность божества, а в образе Энлиля — представление о божественной *силе*, то идея божественной демиургической мудрости олицетворяется в значительной степени третьим персонажем верховной шумерской триады — богом Энки. Именно Энки, бог-демиург, устроитель миропорядка, хозяин Абзу, океана подземных пресных вод, образующего вместе с Тиамат, океаном соленых вод, изначальные, первозданные, космические воды, является владыкой хранящихся в Абзу «божественных сутей» — *ме*. Это слово происходит от шумерского глагола существования *ме* 'быть'; собственно, это и есть субстантивированный глагол как таковой, что позволяет исследователям интерпретировать *ме* как «божественные сути». Представление о *ме* у шумеров, насколько его удается реконструировать, было весьма сложным и не-

---

[29] См. там же. — С. 270, 271. Такое тождество лица и принципа — признак синкретичности мифологического, предфилософского мышления, характерный не только для египетского умозрения. «В Упанишадах всякая реальность — это одновременно и божественная личность, и безличный принцип» (*Чанышев А. Н.* Курс лекций по древней философии. — М.: Высш. шк., 1981 — С. 65).

[30] *Мюллер М.* Введение в науку о религии. — С. 109.

однозначным. С одной стороны, есть основания говорить о *ме* как о могущественной таинственной силе, управляющей миром богов и людей, и в этом отношении *ме* рассматриваются как близкие меланезийской *мане*, североамериканской *оренде* или китайскому *дэ*. Подобно *мане*, *ме* могут переходить от одного обладателя к другому, сохраняя свои магические свойства, ими можно управлять, их можно «распылять». Любопытно, что и термин *мана* также может употребляться не только в качестве существительного, но и в качестве глагола. С другой стороны, *ме* — это принцип миропорядка, парадигмы бытия, прообразы, архетипы вещей, явлений. В мифе об Инанне, одной из наиболее почитаемых богинь Шумера, перечисляются сто десять *ме*, из которых удалось расшифровать шестьдесят восемь. *Ме* предопределяют самые разные природные, социальные, культурные феномены — власть богов и царей, должности, ремесла, искусства, эмоциональные состояния, отношения людей, музыкальные инструменты и т. д.

Ме, таким образом, в некотором роде логодинамический феномен, сочетающий в себе черты универсального закона и универсальной силы. Под влиянием представления о *ме*, как полагают, сформировалось аккадское представление о таблицах судеб, в котором номический аспект, возможно, приобретает даже более выраженный по отношению к динамической составляющей характер. Как прообразы вещей, явлений и состояний *ме* в чем-то предвосхищают платоновские *идеи*, а как принцип миропорядка в известном смысле сближаются с ведийским вселенским законом *ритой*.

У Энки можно усмотреть черты некоторого типологического сходства с ведийским Варуной, охранителем *риты*. Варуна — господин космических вод, пребывающий в нижнем, подземном мире — западном океане, где также находится и *рита*. Подобно тому как *рита* и Варуна, по мнению Рамачандры Н. Дандекара, объединяются по сути дела в один мифологический комплекс *рита*-Варуна, так с некоторой долей условности можно говорить и о мифологическом комплексе *ме*-Энки.

Типологическое сходство можно проследить и между Энлилем и Индрой. Если имя *Энлиль*, как мы видели, может рассматриваться как перифраза силы, то в основе имени *Индра* лежит корень, обозначавший, в частности, силу, и это значе-

ние сохраняется в слав. *jedrъ* 'ядреный', 'обладающий силой особого свойства'[31]. В ранней версии «Энума элиш» именно Энлилю, а не Мардуку, как в более поздних версиях, предстояло сразиться с Тиамат и ее воинством и, расчленив ее тело, утвердить дуальный космос, противопоставление неба и земли, верха и низа. Так, и Индра, победив демона Вритру и его мать Дану, разделяет небо и землю. Создается мир широких пространств (*urú loká*), в котором вступает в действие вселенский закон *рита*, а Варуна приобретает статус его охранителя.

В конечном счете мы и приходим к представлению о выражающей единство божественной сущности, божественного слова и божественной силы теологдинамической триаде Шумера, которая представлена в образах Ана, *ме*-Энки и Энлиля и может быть соотнесена с египетской (Атум — Тефнут-*Маат* — Шу) и ведийской (Дьяус — *рита*-Варуна — Индра) теологодинамическими триадами[32].

Следует отметить, что понятие силы главного божества пантеона может переноситься и на его женскую параллель. С именем *Аллах* соотносится имя женского божества *Аллат* (*Алилат*, *ал-Лат*, *Лат*, *Иллат* — *allat*, *lt'lt*), происходящее от того же корня: нарицательное *илахат* 'богиня' в сочетании с определенным артиклем получает значение «известная богиня», «эта богиня», «богиня по преимуществу». Богиня неба и дож-

---

[31] См.: *Топоров В. Н.* Индра // Мифы народов мира. — Т. 1. — С. 535.

[32] Подробнее см.: *Быченков В. М.* Λόγος и Δύναμις, или Слово и Сила. Статья первая. Принцип логодинамического дуализма в миро- и правопорядке // Философские опыты. — Вып. 2: Человек. Общество. История: Сб. науч. тр. — М.: Полиграф-Информ, 2009. — С. 318—387; Статья вторая. К вопросу о египетской традиции логодинамического дуализма в сопоставлении с индоиранской // Философские опыты. — Вып. 3: Социум: методология познания и социальные практики: Сб. науч. тр. — М.: Полиграф-Информ, 2010. — С. 320–379; Статья третья. «И сказал Бог...» Часть первая. Динамология Духа // Философские опыты. — Вып. 4: Глобализация. Коммуникация. Идентификация: Сб. науч. тр. — М.: Полиграф-Информ, 2011. — С. 328—383; Часть вторая. Динамология Духа: шумеро-аккадская и хананейско-аморейская традиции // Философские опыты. — Вып. 5: Пространство культуры: наука, политика, искусство: Сб. науч. тр. — М.: Полиграф-Информ, 2012.

дя, Аллат выступала у арабов Сирийской пустыни как женская параллель Аллаха (в домусульманском значении), его супруга и мать богов, в Центральной Аравии — как дочь Аллаха, а в Пальмире, очевидно, считалась супругой Эла[33]. Аналогично рядом с Ваалом мы находим женское божество Ваалт, Балту — у ассирийцев, Ваалтис — у финикийцев, Однако статус этих фигур как супруги или дочери бога — результат их мифологизации, который отмечается на довольно поздней стадии развития данных образов. «Возможно, первоначально появление женских божеств было различным у семитских и арийских народов, — пишет Мюллер, — и женские формы Аллаха и Ваала в первое время выражали только энергию и активность, или совокупность сил божества, а не его отдельное существование и менее всего — жену»[34]. Надо заметить, однако, что и у арийских народов наблюдается сходная картина: женские образы изначально выражают творческую силу, созидательную энергию божества в рамках монистического принципа и лишь потом приобретают самостоятельное существование в качестве богинь. Образ индийской богини Шакти развивается из древнейшего представления о божественной энергии *шакти* (др.-инд. 'сила'), позволяющей извлечь из Абсолюта чувственный мир. Энергия *шакти*, как и *майя*, олицетворяется чаще всего богиней Дургой («Недоступной»), хотя может персонифицироваться и другими женскими божествами — супругами верховных богов индуистского пантеона. Подтверждение мнению о том, что женские образы выражали своего рода динамистскую ипостась бога-творца в различных мифорелигиозных системах на относительно ранних стадиях их развития, Мюллер находит в карфагенских надписях, где богиня Танит называется ликом Ваала, в надписи Эшмуназара, в которой сидонская Астарта зовется *именем Ваала*. «С течением времени, однако, это абстрактное понятие было вытеснено понятием женского могущества и даже жены, и мы находим уже в таком виде Баалтис, которой поклонялись финикийцы, вавилоняне и ассирийцы»[35].

---

[33] См.: *Лундин А. Г., Пиотровский М. Б., Шифман И. Ш.* Аллат // Мифы народов мира. — Т. 1 — С. 60.

[34] *Мюллер М.* Введение в науку о религии. — С. 120.

[35] Там же. — С. 120—121.

Понятие Силы может присутствовать в имени Бога и имплицитно. Как указывал Кюэнен, в VIII веке до н. э. имя Яхве (евр. YHWH — так называемый Тетраграмматон, «имя, состоящее из четырех знаков, четырех согласных»), которым Моисей впервые назвал Бога вместо старого имени Эль-Шаддай (евр. *ʾēl šaddāy* 'Бог всемогущий'), рассматривалось как производное от глагола *hyh, hwh* 'быть' и объяснялось как «Он есть»: в нем видели выражение неизменности и истинности Бога. Кюэнен, однако, вместо истолкования имени Яхве как «Тот, Кто есть», «Тот, Кто есть единственный, так как других богов не существует», предпочитает трактовать корень этого слова в каузальном смысле и рассматривает имя Яхве как означающее «Тот, Кто дает жизнь», «Тот, Кто есть причина всего существующего, Творец»[36]. Современные исследования допускают одновременно различные интерпретации имени Яхве. Традиционное истолкование и принятое в Новое время (подтверждаемое древними внебиблейскими — греческими, ассиро-вавилонскими и другими источниками) чтение тетраграммы как Яхве, отмечает М. Б. Мейлах, исходит в первую очередь из ее пояснения в словах Самого Бога «Я есмь Сущий», связывающих ее с глаголом *hyh, hwh* 'быть', 'жить'. Буквальное значение имени может быть понято, в зависимости от значения грамматического, либо как «Он есть» (в смысле действенного присутствия» или «Он есть (Бог) живой», либо как «Он дает жизнь», Возможны и соответствующие номинальные истолкования — как «Бытие», «Присутствие» и как «Создатель», «Творец»[37]. Символический смысл Тетраграмматона поистине неисчерпаем, констатирует Д. В. Щедровицкий, одно из его основных значений — «Вечно пребывающий», «Вечносущий», «Непреходящий»; второе — «Тот, Кто одаряет существованием», «Источник бытия»; третье — «Становящийся». Слово, которым передается это имя, по грамматической форме единственное в своем роде, не имеющее аналогов; в нем соединены три времени древнееврейского глагола הָיָה (*г˜айа*) 'быть', 'становиться', 'пребывать', а в другой грамматической форме, каузальной, — также и 'давать жизнь': «Тот, Кто был; Тот, Кто есть; Тот, Кто будет»; «Тот, Кто давал жизнь, приводил к бытию;

---

[36] См. там же. — С. 127.

[37] *Мейлах М. Б.* Яхве // Мифы народов мира. — Т. 2 — С. 688.

Тот, Кто дает жизнь, поддерживая бытие на всех уровнях и во всех сущностях; Тот, Кто вечно будет наделять бытием»[38].

Понятое в каузальном смысле, имя Яхве выражает один из важнейших аспектов Существа Божия — а именно тот, в котором Бог выступает как «сообщающий бытие», «причиняющий существование», причем не только вводящий нечто в бытие в качестве Творца (ибо творение — это разовый акт), но постоянно полагающий существование своего творения в качестве Вседержителя. Это, собственно говоря, *динамический* аспект, ибо Сила Божия и есть то, что сообщает вещам, всему существование, жизнь, бытие. «И вообще нет ничего из сущего, лишенного вседержительской заботы и окружения божественной Силой, — говорит Дионисий Ареопагит. — Ибо не имеющее вообще никакой силы и не существует, и ничего не представляет собой, и вообще никак не имеет места»[39]. И как добавляет Максим Исповедник, «...непричастное силе не существует в творении»[40].

Каузальное истолкование имени Яхве делает того похожим на древневедического Асуру, дающего жизнь, комментирует Мюллер позицию Кюэнена, указывая, что имя *Асура* происходит от корня *ас-* 'дышать', 'быть', *асу* значит «дыхание», *асура*, следовательно, — живой и оживляющий бог[41]. Сходство усиливается еще одной из предложенных интерпретаций имени Яхве как дуновения, дыхания, опять-таки творящего[42]. В этой связи отметим, что Дандекар видит в *асу*, как этот феномен представлен в Ведах, всепроникающую космическую силу наподобие *маны* или *оренды*; от этого корня с помощью суффикса обладания *-ра*, как уже говорилось, образуется слово *асура* 'обладающий силой'. Благодаря именно силе *асу* Варуна поддерживает вселенский закон — *риту*[43]. В. Н. Топоров так-

---

[38] См.: *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. — С. 54—55.

[39] *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений: С толкованиями преп. Максима Исповедника / Пер. с греч. и вступ. ст. Г. М. Прохорова. — 3-е изд., испр. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010. — С. 263—264.

[40] *Максим Исповедник.* Толкования // Там же. — С. 264.

[41] См.: *Мюллер М.* Введение в науку о религии. — С. 127.

[42] См.: *Мейлах М. Б.* Яхве. — С. 688.

[43] См.: *Дандекар Р. Н.* От вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 114.

же «расшифровывает» слово *асура* как «обладающий жизненной силой»[44]. Тем самым мы находим еще одно подтверждение тому, что дыхание в мифорелигиозном смысле этого слова является эквивалентом Силы, а следовательно, и Жизни), и получаем еще одну возможность убедиться в том, что развитие различных религиозно-мифологических систем, вырастающих из противоречивого изначального единства пандинамизма и полидинамизма, идет в значительной степени в одном направлении, обеспечивая их типологическое сходство. «*Ахура* Авесты еще раз показывает, — пишет Мюллер, — как те же самые представления и те же самые имена могут возникать на арийской и семитской почве без необходимости дальнейшего признания реальных контактов в доисторический период жизни арийцев и семитов в Иране»[45].

Еще одним аналогом каузально истолкованного имени Яхве может служить эпитет «дающий вечную жизнь», который египтяне относили к «великому богу» — Ра, Амону, — а также включали в титулатуру «благого бога» — фараона. Поскольку же по существу жизнь тождественна дыханию и это единство, как мы видели, представлено фигурой бога Шу, то выражению «дающий вечную жизнь» практически синонимично другое выражение — «дающий всем дыхание». В стихотворении, которое казначей Кагабу сочинил по случаю коронации фараона Сети II, о новом царе говорится так:

О Ра, богатейший из существ, избранник Ра,
Ты — царь красоты, дающий всем дыхание[46].

Эпитетом «дающий всем дыхание» царь уподобляется верховному богу Ра, и, следовательно, аналогии с древнееврейскими и древнеиндийскими представлениями здесь несомненны.

Понятие Великой Силы в применении к Богу было усвоено и религиозными течениями поздней античности, которые объединяют под общим наименованием «гностицизм». Зарож-

---

[44] *Топоров В. Н.* Асуры // Мифы народов мира. — Т. 1 — С. 118.

[45] *Мюллер М.* Введение в науку о религии. — С. 127.

[46] См.: *Эрман Адольф.* Государство, армия и общество Древнего Египта / Пер. с англ. И. А. Петровской. — М.: Центрополиграф, 2008. — С. 106.

дение гностицизма традиционно, начиная с Иринея Лионского, относят ко временам апостольским и связывают с именем самарянина Симона Волхва, о котором упоминается в Деяниях Апостолов:

Находился же в городе некоторый муж, именем Симон, который перед тем волхвовал и изумлял народ Самарийский, выдавая себя за кого-то великого. Ему внимали все, от малого до большого, говоря: сей есть великая сила Божия. А внимали ему потому, что он немалое время изумлял их волхвованиями. (Деян. 8: 9—11.)

Οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλομένη Μεγάλη — дословно «он есть сила Божия, называемая великой». Симон происходил из Самарии, а между тем упомянутое выражение, употребляемое в отношении Бога, особенно характерно именно для самаритянской литературной традиции, которая чаще, чем какая-либо другая, прибегала к терминам הילה 'Сила' и הילה רבה 'Великая Сила', передавая (в Самаритянском Таргуме) словом הילה или היולה слово אל 'Бог' в выражении אל עלון 'Бог Всевышний' (Быт. 14: 18)[47]. В раввинистической литературе слово גבורה 'сила' является заменой имени Бога, однако такого рода примеры встречаются и в других религиях, как это отражено в надписи из Лидии: *εἷς θεὸς ἐν οὐρανῷ μέγας Μὴν οὐράνιος δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ* 'Один бог в небе, Мен Небесный, великая сила бессмертного бога'[48].

Эквивалентом понятия Великая Сила является по существу мандейское понятие «Великая Жизнь», *hiia rurbia qadmaiia* 'жизнь великая первая'[49]. Так обозначается высшее начало, абсолютно лишенное каких-либо определений. Само слово

---

[47] См.: Евангелие истины: Двенадцать переводов христианских гностических писаний / Предисл., пер. и коммент. Дм. Алексеева; Под ред. А. С. Четверухина. — Ростов-н/Д: Феникс, 2008. — С. 419.

[48] См.: *Левинская И. А.* Деяния апостолов: Историко-философский комментарий. Главы I—VIII. — М.: Библ.-богосл. ин-т св. апостола Андрея, 1999. — С. 259—260.

[49] См.: *Мацух Р.* Истоки мандеев: История мандеев вплоть до времен установления ислама // Мандеи: История, литература, религия / Сост. Н. К. Герасимова. — СПб.: Летний сад: Журнал «Нева», 2002. — С. 66.

«Хийа» 'Жизнь' — это местоимение «Они», абстрактное множественное[50].

Использование местоимения третьего лица либо подобных ему неопределенно-личных местоимений для наименования высшей силы или высшего божества не является специфической чертой мандеизма. В. И. Иохельсон пишет, что «юкагиры верховного бога называют Пон, что означает "нечто"», тогда как зафиксированное источниками XVIII века имя Хойл, которое с ним соотносят, на самом деле принадлежит шаману-первопредку[51]. Форма *пон* или, точнее, *пэн* представляет собой «пустое подлежащее» или особое местоимение четвертого лица в предложениях, в которых говорится о природных явлениях[52] (некоторыми аналогами могут служить англ. *it* или *they* в выражениях типа *it is raining* 'идет дождь', *they say that* 'говорят что'; выступающие в роли подлежащего в неопределенно-личных и обобщенно-личных предложениях фр. *on* и нем. *man*: *on dit* 'говорят', *man sagt* 'говорят').

Грамматическая триада лиц «я» — «ты» — «он» и ее проекция во множественном числе «мы» — «вы» — «они» — не просто отображение в языке соотношения субъектов социальной реальности, но универсальная конструкция мышления, система координат в трех измерениях, через призму которой осуществляются восприятие, моделирование и конструирование действительности. Развивая в своих работах концепцию трех уровней социальной реальности (индивид — коллектив — институт), я уже отмечал, что языковым выражением феномена безличной субъектности становятся местоимения третьего лица множественного и единственного числа — «они» и «оно» и соответствующая им категория «чужой», противостоящая категориям «свой» и «другой», подобно тому как третье лицо противостоит первому и второму[53]. О «чуждости», которая выражена в понятии третьего лица, свидетельствует и тот факт, что такие местоимения являются по своему происхождению

---

[50] См.: *Дровер Е. С.* Сокрытый Адам: Назарейский гносис // Там же. — С. 254.

[51] *Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. — Новосибирск, 2005. — С. 212.

[52] См.: *Бурыкин А. А.* Вера в духов: Сколько душу у человека. — СПб.: Азбука-классика: Петербургское востоковедение, 2007. — С. 90.

указательными и первоначально не входили в систему личных местоимений. То, что определяется грамматической категорией третьего лица, на деле оказывается третьим по счету лицом в иерархии социальных лиц-субъектов: «я» как социально-правовая категория, то есть физическое, частное лицо, имманентно индивиду; «мы», или коллективное лицо, и имманентно, и трансцендентно объединению индивидов, выступающему его носителем; «оно» («они»), или абстрактное лицо, безличный социальный институт, — лишь трансцендентно ассоциации, над которой оно надстраивается. Психологически государство воспринимается людьми как «оно» (или «они»), противостоящее «мы» и «я».

Таким образом, третье лицо становится выражением сверхличного и сверхколлективного начала, в том или ином смысле трансцендентного персонализированной реальности индивидов и их общностей, а значит, как нельзя лучше подходит для того, чтобы использовать его в качестве имени или субститута имени Божества.

Тот глубоко метафизический смысл, который приобретает соответствующее местоимение, когда его употребляют в стремлении передать средствами языка в принципе невыразимое трансцендентное начало, позволяет в новом ракурсе высветить и еще одну особенность египетского культа обожествляемого царя.

Египтяне, отмечает Адольф Эрман, избегали произносить имя царствующего монарха точно так же, как и мы испытываем благоговейный страх перед употреблением имени Бога без необходимости, и говорили о царе так: «Гор, господин дворца, благой бог, его величество, твой господин». Кроме того, в особенности в период Нового царства, вместо всех этих титулов пользовались неопределенным местоимением «он», обозначая им священную власть. Фразы «Он приказал тебе» или «Он теперь живет в Фивах» в стиле более ранних времен зву-

---

[53] См.: *Быченков В. М.* Институты: Сверхколлективные образования и безличные формы социальной субъектности. — М.: Рос. акад. соц. наук, 1996; *Быченков В. М.* «Образы без лиц»: маски, тени, фантомы. Очерк теории «абстрактного общества» // Анонимность. Безличность. Виртуальность. — Вып. 1: Человек, общество, история: от классики — к постмодерну. — М.; Калуга; Лодзь, 2002. — С. 36—111.

чали бы так: «Царь приказал тебе» или «Царь теперь живет в Фивах»[54]. Местоимение третьего лица становится, таким образом, субститутом имени царя, подобно тому как оно в ряде случаев превращается из перифразы в собственное имя божества.

Употребление категории третьего лица применительно к фараону в ситуации его собственного монолога или диалога с ним служит еще одним способом уподобления его божеству. Это глубоко архетипическое явление, восходящее, очевидно, к той эпохе, когда имя божества стали табуировать, прибегая для выражения идеи божественного к тем или иным перифразам. Описательные конструкции используются и для наименования царя, фигура которого также является настолько священной, что его нельзя называть собственным именем.

Итак, понятие божественной силы восходит к двум основополагающим функциям живого существа, поддерживающим его жизнь и дающим ему жизненную силу — питанию (и соответственно — к пище) и дыханию (и соответственно — к воздуху). Как бы то ни было, в имени Бога тем или иным образом фиксируется присутствие смыслового момента Силы, но, констатируя это, надо отдавать себе отчет в метонимическом характере данного явления: Сила — лишь одно из проявлений Бога, никоим образом не исчерпывающая всей Его Полноты.

Теперь мы можем прояснить смысл имени бога Эла, которого Филон отождествляет с Кроном, и сокровенный смысл самой метафоры Эл-Крон. Имя Эл образовано корнем *ēl* 'сильный', 'могучий', восходя через него к общесемитскому корню * *ʾl-* ';жирная пища', а далее к ностратическому корню * *ʔalʾa-* 'пища'. Но если Эл — «пища», то Крон — «пожиратель пищи», и тогда не только имя Крона, но и мифологический комплекс Эл-Крон может рассматриваться как перифраза времени.

Эл-Крон — амбивалентная метафора времени, в которой соединены Пища, дающая Силу, и Сила, пожирающая Пищу, космогенезис, в котором мир рождается как пища для всепожирающего времени, и космофагия, в которой совершается жертвоприношение мира.

---

[54] См.: *Эрман Адольф.* Государство, армия и общество Древнего Египта. — С. 94—95.

1.27. Бромодинамический код Творения

Возьму на себя смелость утверждать, что бромоморфный код позволяет подобрать ключ и к расшифровке некоторых аспектов семантики Творения, как оно представлена в начальных стихах Библии:

В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою. И сказал Бог: да будет свет. И стал свет. (Быт. 1: 1—3)

На древнееврейском языке первый стих Книги Бытия пишется и произносится следующим образом: השמים ואת הארץ בראשית ברא אלהים את (*м́ Элог̃и́т бара́Бе-реши рец́йим вэ-эт г̃а-а́эт г̃а-шама*).

Древнееврейский глагол ברא (*бара́*) 'сотворил', который в Библии применяется только к первоначальном божественному творению, — в отличие от глагола עשה (*аса*) 'делать', — имеет еще одно значение — «резать», «отрезать», «вырезать»[55]. По мнению Д. В. Щедровицкого, ассоциативная связь значений 'творить' и 'отрезать' свидетельствует о том, что глагол ברא (*бара́*) может быть интерпретирован в духе теории эманации — постепенного «исхождения», излучения вселенной из самого существа Божия: вселенная («небо и «земля») как бы отрезана от существа Божьего, с которым вначале составляла единое целое. Родственное же с этим глаголом слово בר 'ясный', 'светлый' указывает на то, что вселенная исходила от Бога как бы световыми волнами[56].

Творя небо и землю, Бог «разделяет» их, как бы «отрезает» друг от друга в том смысле, что устанавливает первоначальное различие в бытии, первооснову сложного, структурированного, порядка, разделение на «тут» и «там»: слово שמים (*шамайим*) 'небеса' происходит от указательного местоимения *шам* 'там' и означает «тамошние, удаленные миры»[57]). Такой же семиотический ключ характерен и для индоевропейского культурно-языкового ареала, в котором, по мнению М. М. Маков-

[55] См.: *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. — С. 36.

[56] См. там же.

[57] См. там же. — С. 37.

ского, исходным является семантический ряд «разрывать — гнуть — соединять»[58]. Выстраиваясь в линию семантического развития «разрывать > гнуть > соединять», эти первозначения, создают шифр для всех возможных значений в языке, который соотносится с архаическим мифом о первотворении: божество разрывает Хаос и затем соединяет разорванное, устанавливая вселенский Порядок[59]. Закон же, предопределяющий этот порядок, приобретает силу тогда, когда открывается простор для его действия, создается «мир широких пространств», в котором, в отличие от косного хаоса, уже есть дуальное противопоставление «тут» и «там».

Родство же глагола ברא (*бара́*) 'творить' с глаголом ברח (*бара́*) 'избирать', 'отделять' говорит, по мнению Д. В. Щедровицкого, о том, что осуществленная Богом модель вселенной была избрана Им из ряда других, возможных, как наилучшая[60]. Но глагол ברח (*бара*) примечателен и в других отношениях. В своем значении «избирать» он, очевидно, связан с ностратическим глаголом **бери* 'брать' 'избирать' (почти без изменений сохранившемся в русском языке). Производным же от глагола ברח (*бара́*) является слово ברות (*bērūt*) 'завет', 'договор', 'союз', которое прилагается, в частности, к соглашению Бога с Адамом, о чем упоминает пророк Осия: «Они же, подобно Адаму, нарушили завет и там изменили Мне» (Ос. 6: 7). «Таким образом, в этом слове обнаруживаются два основных значения. Во-первых "резать", "разрезать" — потому что у древних народов завет заключался путем рассечения жертвенного животного и прохождения вступающих в союз. Тем самым входящие в завет как бы говорили друг другу; "Как вот эти части животного, будучи разделены, составляют все же нечто нераздельное, так связаны отныне и мы". Второе значение слова, восходящее к ностратическому "бери", может предполагать идею избрания: Бог "берет", избирает человека, приближает к Себе, заключая с ним договор (союз, "завет")»[61].

---

[58] *Маковский М. М.* Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: Сущность — форма — развитие. — 2-е изд. — М.: КомКнига, 2006. — С. 31.

[59] См. там же.

[60] *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. — С. 37.

[61] См. там же. — С. 55–56.

Но глагол ברח (*бара́*) имеет в Библии еще одно значение — «принимать пищу'. В таком смысле он и однокоренные с ним слова (корень *brw/y*) употребляются во Второй книге Царств (*biryā* 'питание') и в Псалмах (*bārūt* 'питание'). Во всех текстах, где он присутствует, речь идет об особом, возможно, как считает И. Ф. Шифман, ритуальном, питании, которое дается скорбящим и больным для восстановления сил[62]. Иными словами, это *пища, приносящая, дающая силу*. Лексика, связанная с глаголом ברח (*бара́*), используется в эпизодах, где повествуется об охваченном печалью царе Давиде. Вот он оплакивает павшего от руки убийцы Авенира. «И пришел весь народ предложить Давиду хлеба, когда еще продолжался день; но Давид поклялся, говоря: то и то пусть сделает со мною Бог, если я до захождения солнца вкушу хлеба или чего-нибудь» (2 Цар. 3: 35). Вот Давид молится о заболевшем младенце, постится, лежит на земле. «И вошли к нему старейшины дома его, чтобы поднять его с земли; но он не хотел, и не ел с ними хлеба» (2 Цар. 12: 17).

Дополнительный материал в этой связи предоставляет финикийская генеалогия богов. Согласно теогонии Санхуниатона — Филона Библского в череде нарождающихся парами поколений различных существ появляется божественная пара — Элиун (*ʿēlīyūn*) и его супруга Берут (*bērūt*). Пара эта занимает особое место в финкийской теогонии, поскольку они представлены здесь как отец и мать прародителей и богов: от них рождаются Эпигей, или Автохтон, названный впоследствии Ураном, и Гея, а уже в браке Урана с его сестрой появляются на свет Эл, он же Крон, Бетиль, Дагон, то есть Ситон, и Атлант.

Имя Берут возводят к слову, очевидно, родственному уже упомянутому др.-евр. ברות (*bērūt*), 'договор', 'союз', в особенности договор Бога со своими приверженцами, и в таком случае богиню Берут следует рассматривать как персонификацию союза, или завета, между финикийцами и Всевышним. Но И. Ф. Шифман не исключает возможности и другого толкования, связанного со значением глагола ברח (*bārā*) 'прини-

[62] См.: *Шифман И. Ш.* Древняя Финикия — мифология и религия // Финикийская мифология / Сост. Н. К. Герасимова; Под общ. ред. Ю. С. Довженко. — СПб.: Летний сад: Журнал «Нева», 1999. — С. 239.

мать пищу', 'осуществлять ритуальное питание больных и скорбящих', в этом случае Берут предстает в образе богини-целительницы. Косвенным подтверждением этого служит контекст, в который Филон включает упоминание божественной пары: «От них [Диоскуров] родились и другие, открывшие и целебные травы, и средства от ядовитых укусов, а также заговоры. В их же время рождается некий Элиун, называемый Высочайшим, и женщина по имени Берут. И обитали они около Библа»[63]. Типологически интересно соотнести этот фрагмент с уже приводившимся высказыванием из Тайттирия-упанишады: «Поистине пища — первейшее для существ. / Поэтому называют ее всеисцеляющей травой».

Что же касается Элиуна, то он по своей сути, вероятно, соответствует тирскому Шамемруму, считает Ю. Ф. Шифман, оба они «Высочайшие» и «Всевышние». В то же время возможно, что у финикийцев отождествлялись Высочайший Зевс и Баал-Шамем и финикийское имя этого бога было *'el 'elīyūn*. Авраамом «Бог Всевышний» уже отождествляется с Яхве, а в других местах Библии *'älyōn* 'Всевышний' поэтически созвучен с *'el* или *'älōhīm* — обозначением верховного Бога. Слияние обликов Эла и Яхве привело к тому, что слово *'älyōn* выступает в качестве атрибута Яхве, но можно было, как это делает Филон, использовать слово *'älyōn* и как вполне независимое обозначение бога. В хананейско-аморейской культурной общности Всевышний считался отцом богов, что нашло отражение и у Филона[64].

Особое положение, которое в финикийской теогонии занимают Элиун и Берут, стоящие у истоков генеалогии богов Библа, соотносится и с особым значением их имен. Если ограничиться поверхностной интерпретацией этих имен («Всевышний» и «Завет»), от внимания ускользнут глубинный бромодинамический их смысл и связанный с ним обширный комплекс ассоциаций

Имя *Элиун* либо восходит — через посредство корня **'el* 'сила' — к корню **'l* 'жирная пища' или, по крайней мере, на-

---

[63] Цит. по: *Тураев Б. А.* Финикийская мифология: Отрывки финикийской космологии и мифологии Филона Библского // Финикийская мифология. — С. 74.

[64] См. там же. — С. 237—238.

ходится, как указывает И. Ф. Шифман, в «поэтическом созвучии» с именами, происходящими от **'ēl* и соответственно **'l*, тем самым оно может быть возведено к ностр. **?al'a-* 'пища' или хотя бы соотнесено с ним. Имя *Берут* также с большой вероятностью можно рассматривать как состоящее в этимологической или хотя бы ассоциативной связи с глаголом *bārā* 'принимать пищу, дающую силу' и соответственно с ностр. **beri* 'брать', обозначающим действие, ситуативно связанное прежде всего с пищей («хватать пищу»). Ю. Б. Цикрин, соглашаясь с Б. А. Тураевым в том, что имя Берут довольно загадочно, пишет: «Оно может обозначать либо божественную пищу и тем самым быть символом жертвоприношений, либо договор — и быть олицетворением особого договора, заключенного между богом и людьми»[65]. Таким образом, имена божественной пары представляют собой, несомненно, бромодинамический лексико-семантический комплекс.

Двойственность имени *Берут* весьма симптоматична, как и двойственность имени Элиуна. Детьми этой пары были Уран-Небо и Гея-Земля, и если рассматривать имя *Элиун* в связи со словом *эл* 'сила', а имя *Берут* как «завет», «договор», что означает урегулирование отношений между богом и людьми, составляющих стержень, основу всего миропорядка, то можно усмотреть некоторые параллели с египетской парой Шу — Тефнут. В браке Шу, чье имя «Жизнь» (= Сила), с его сестрой Тефнут, чье имя *Маат*, также рождается пара богов, образующих дуальный космос, — бог земли Геб и богиня неба Нут.

Подкрепленный финикийскими параллелями, этимологический анализ древнееврейской лексики приводит нас, таким образом, к без преувеличения поразительному заключению: уже первый стих Библии имплицитно содержит в себе бромодинамический, или, если угодно, пищевой код, посредством которого формируется семантическое поле выражения אלהים ברא *м́ Элог̃и́бара* 'сотворил Бог'. Слово *м́Элог̃и* восходит к др.-еврейск. **'ēl* 'сила', через него к семит **'l-* (**'ll-*, **'lj-*) 'жир', 'жирная пища', а в конечном счете к ностр. **?al'a-* 'пища' ('мясная пища', 'мясо, съеденное сырым'). Родственный и созвучный глаголу ברא *'бара'* 'творить' глагол ברח (*барā*) имеет значение «принимать пищу, дающую силу». Если же принять

[65] *Циркин Ю. Б.* Введение // Финикийская мифология. — С. 29.

во внимание смысловую инверсию значений «брать» ↔ «давать» (см. параграф 1.18 статьи третьей), то значение «принимать пищу, дающую силу» инвертируется в значение «давать (в том числе в смысле создавать, творить) пищу», а выражение «пища, дающая силу» трансформируется в выражение «сила, дающая пищу».

Тогда слова ברא אלהים *м́ Элоѓи́бара* 'сотворил Бог' в первом приближении могут быть интерпретированы следующим образом: Бог = *Сила сил* сотворил = *осуществил посредством Своей Силы.* При дальнейшем углублении в систему этимологических и ассоциативных связей они могут расшифрованы с помощью бромодинамического кода, основанного на семантическом переходе «сила < пища».

Закономерен вопрос, не будет ли такая бромодинамическая интерпретация начала Бытия его низведением до уровня бытового эпизода? Должен решительно возразить: нет, не будет, и свидетельство тому последует далее от Того, Чье слово непререкаемо.

А вот что́ именно представляет собой пища, дающая силу, — *biryā* или *bārūt*, — мы узнаём как раз таки из вполне бытового эпизода, который приводится во Второй книге Царств.

Амнон, сын Давида, полюбил красавицу Фамарь, сестру Авессалома, сына Давидова. «И скорбел Амнон до того, что заболел из-за Фамари...» (2 Цар. 13: 2). Отвечая своему другу Ионадаву, человеку очень хитрому, поинтересовавшемуся, отчего сын Давида худеет с каждым днем, Амнон признается в своих душевных терзаниях и получает от друга совет прибегнуть к уловке:

И сказал ему Ионадав: ложись в постель твою, и притворись больным; и когда отец твой придет навестить тебя: скажи ему: пусть придет Фамарь, сестра моя, и подкрепит меня пищею, приготовив кушанье при моих глазах, чтоб я видел и ел из рук ее. И лег Амнон и притворился больным, и пришел царь навестить его; и сказал Амнон царю: пусть придет Фамарь, сестра моя, и испечет при моих глазах лепешку, или две, и я поем из рук ее. И послал Давид к Фамари в дом сказать: пойди в дом Амнона, брата твоего, и приготовь ему кушанье. И пошла она в дом брата своего Амнона, а он лежит. И взяла

она муки и замесила, и изготовила перед глазами его, и испекла лепешки, и взяла сковороду и выложила пред ним; но он не хотел есть. И сказал Амнон: пусть все выйдут от меня. И вышли от него все люди, и сказал Амнон Фамари: отнеси кушанье во внутреннюю комнату, и я поем из рук твоих. И взяла Фамарь лепешки, которые приготовила, и отнесла Амнону, брату своему, во внутреннюю комнату. (13: 5—10)

Как видим, речь идет об *испечении лепешек*, каковые и служат целебным питанием, пищей, дарующей силу. А следовательно, и творимый Богом мир также имплицитно уподобляется *испекаемому хлебу*.

В относящейся к совершенно другой культуре «Шатапатха-брахмане» есть замечательное выражение — lokapakti, которое Шарль Маламуд переводит как «выпекание мира»; Это сложное слово, первая часть которого — loka — означает 'мир', а вторая — pakti — имя действия, выведенное из глагола PAC 'приготовление на огне' (выпечка, жарка, варка, обжигание и т. п.). Поскольку loka означает также «люди», а pakti иносказательно может употребляться в смысле «созревание», «совершенствование» и даже «достоинство», «хорошая репутация», это создает трудности для перевода термина, но в то же время открывает простор для широких интерпретаций, сохраняющих все богатство смысловых оттенков. Исследователи крайне осторожны в передаче этого термина на европейские языки. Его переводят и как perfecting the world 'совершенствование мира' или perfecting the people 'совершенствование людей', the mental evolution of the world 'психическая эволюция мира', Reifmachung... geistliche Fürsorge 'совершенствование, вызванное духовным попечением'. Сам Маламуд без каких-либо колебаний дает именно буквальный перевод — «выпечение мира», соответственно озаглавливая и всю свою статью Cuire le monde — «Испечь мир».

О брахмане в «Шатапатха-брахмане» говорится следующее:

prajñā́ ym pratiṛám abhiníspādayati brā́hmaṇvárdhamānā catúro dharmā́n brāhmanūpacaryā́m bhunaktyáṃ pácyamānaś catúrbhir dhármair brāhmaṇ lokáḥyaso lokapaktím arcáyā ca dā́nena cājyeyátayā cāvadhyátayā ca.

Его [брахмана] ум, развиваясь, определяет четыре обязанности брахмана: происхождение из брахманского рода, поведение, приличествующее его положению, славу, выпекание мира. И, выпекаясь, мир использует брахмана, соблюдая по отношению к нему четыре обязанности: уважение, дары, неподавление, неуязвимость[66].

Так что сама идея выпекания мира не кажется такой уж надуманной и в какой-то мере соотносится с представлением о возникновении мира из огненной стихии. Символически эта идея воплощается в каравае с изображенным на нем мировым древом — такая ритуальная пища известна в ряде культур.

Но вернемся к началу библейского повествования. Второй стих в той части, где говорится о Духе Божием, носившемся над водою, дополняет бромодинамический аспект творения пневмодинамическим.

Дух Божий в этом фрагменте понимается и как предуказание на ипостасный Дух Святой, одно из лиц Святой Троицы, и как манифестация Силы Божией. На проявление Силы Божией в стихии воздуха указывает в своих «Беседах на Шестоднев» свт. Василий Великий:

И Дух Божий, говорит Моисей, *ношашеся верху воды* (Быт. 1, 2). Или Дух сей означает разлияние воздуха, и ты разумей, что писатель перечисляет части мира, то есть что Бог сотворил небо, землю, воду, воздух, и притом воздух уже разлитый и текучий[67].

«Как же *Он ношашеся верху воды*?» — задает вопрос Василий Великий и, ссылаясь на мнение «одного сириянина, который был столько же далек от мирской мудрости, сколько близок к ведению истинного»[68], говорит о животворящем действии Духа, которое предстает как своего рода «ветер жизни»:

---

[66] Цит. по: *Маламуд Ш.* Испечь мир: Ритуал и мысль в древней Индии. — М.: Вост. лит., 2005. — С. 99.

[67] *Святитель Василий Великий.* Беседы на Шестоднев. — М.: Отчий дом, 2010. — С. 33.

[68] Там же.

Итак, он говорил, что сирский язык выразительнее и, по сродству с еврейским, несколько ближе подходит к смыслу Писания. Разумение же сего речения таково: слово *ношашеся*, как говорит он, в переводе употреблено вместо слова «согревал и оживотворял водное естество, по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу». Подобная сей мысль, говорят, означается сим словом и в настоящем месте. Дух носился, то есть приуготовлял водное естество к рождению живых тварей. Таким образом, из сего достаточно объясняется предлагаемый иными вопрос: «Без действия ли оставался Дух Святый в деле творения?»[69]

Отметим здесь слово «согревал», которое по своей семантике может быть соотнесено со словом «испекать»: испекание, так же как и согревание, разновидностью которого оно собственно и является, сообщает испекаемому живительную силу. Тем самым в истолкование Начала Бытия в терминах бромодинамического кода привносится дополнительный смысловой оттенок.

Творимый Богом мир есть хлеб, любовно испекаемый согревающим дыханием Божиим.

Третий стих Книги Бытия, «И сказал Бог...», вводит представление о Слове Божием. Но почему о Боге говорится, что он «сказал», а не просто «подумал» или «решил»? К примеру, в Платоновом «Тимее» о боге-демиурге говорится, что он *ἐβουλήθη* 'пожелал' и *συνέστησεν* 'устроил'[70]. В слове «сказал» усматривается «таинство Ипостасного Слова, которое здесь, подобно тому, как раньше (во втором стихе Книги Бытия. — *В. Б.*) и Дух Святый, прикровенно поставляется Творцом мира»[71]. Таким образом, в первых же стихах Книги Бытия в той или иной форме говорится обо всех трех Лицах Святой Божественной Троицы. И что не менее важно, словом «ска-

---

[69] Там же. — С. 33—34.

[70] *Платон.* Тимей. — 29d—30a // *Платон.* Соч.: В 3 т. (4 кн.). — Т. 3. — Ч. 1. — М.: Мысль, 1971. — С. 470—471).

[71] Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 3 кн. — 2-е изд. — Кн. 1: Бытие — Притчи Соломона. — Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. — Т. 1: Пятикнижие Моисеево. — С. 4.

зал» провозглашается и утверждается неразрывное единство Слова и Силы Божиих.

Первые три стиха Библии последовательно раскрывают не просто череду этапов творения, но и сам механизм божественного творения, общий, единый для всех этапов. Использование разных слов применительно к разным этапам творения («сотворил Бог», «Дух Божий носился» = *оживотворял, сообщал бытие, силу существования*, «сказал Бог») не означает, того, что Бог творил каждый новый элемент мироздания каким-то новым способом, иным, чем тот, что использовался при создании предыдущего элемента. Слова «сотворил» и «сказал» в первых стихах Книги Бытия поставлены рядом не произвольно, каждое из них может быть понято в своем подлинном смысле только через другое. «Словом Господа сотворены небеса...» (Пс. 32: 6), — эта высказанное в Ветхом Завете суждение повторяется в Новом Завете: «...вначале словом Божиим небо и земля составлены из воды и водою...» (2 Пет. 3: 5). Утверждая, что «сотворил» значит «сказал», мы признаем, что божественное творение было совершено через Слово. Утверждая же, что «сказал» значит «сотворил», мы признаем за Словом Силу, относя Слово к «искусствам творящим», по выражению Василия Великого, к искусствам, чье произведение непреходяще.

И, наконец, еще одно слово, которое связано с рассмотренными выше, — בר (*бар*), Оно означает по-арамейски «сын», и этим свидетельствуется, по мнению Д. В. Щедровицкого, что мироздание как бы родилось от Бога, подобно тому как сын отделяется от материнской сущности[72]. Но ассоциация творения с сыном, включенная в бромоморфный контекст самого творения, может рассматриваться и как предуказание на Сына Божьего, Который в Свое время явит Себя как *ὁ ἄρτος ὁ ζῶν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς*, «хлеб живый, сшедший с небес» (Ин. 6: 51) и учредит таинство Евхаристии, претворяющее хлеб и вино в Плоть и Кровь Господа:

И когда они ели, Иисус взял хлеб и, благословив, преломил и, раздавая ученикам, сказал: приимите, ядите: сие есть Тело Мое. И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов. (Мф. 26; 26—28.)

---

[72] См.: *Щедровицкий Д. В.* Введение в Ветхий Завет. — С. 37.

В Своих речениях Иисус не раз прибегает к образам, которые можно с полным правом назвать бромоморфными:

Между тем ученики просили Его, говоря: Равви! ешь. Но Он сказал им: у Меня есть пища, которой вы не знаете. Посему ученики говорили между собою: разве кто принес Ему есть? Иисус говорит им: Моя пища есть творить волю Пославшего Меня и совершить дело Его. (Ин. 4: 31—34.)

Сила есть продолжение и осуществление воли, и, говоря о том, что пища Его есть творить волю Пославшего Его, Иисус по существу придает слову «пища» значение Силы Божией, каковая и воплощена в Нем Самом, как «хлебе, сшедшем с небес».

Бромоморфные образы, которые использует Иисус, недвусмысленно перекликаются с тем бромодинамическим контекстом, в который имплицитно включены образы из начальных строк Книги Бытия. А значит, время, рожденное вместе с небом и землей, чудесным образом закольцовывается с приходом в мир Сына Божьего. Свершается как бы новое творение мира. Принося Свою Плоть и Свою Кровь в жертву крестную и в то же время — в таинстве Евхаристии — в жертву бескровную, Сын Божий воспроизводит в мире людей деяние Своего Отца, создавшего тот мир, в котором обитают люди. И, проповедуя в синагоге в Капернауме, Иисус произносит слова, которые по сути дела возвращают нас к началу времен, к акту божественного творения:

Иисус же сказал им: истинно, истинно говорю вам: не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру. На это сказали Ему: Господи! Подавай нам всегда такой хлеб. Иисус же сказал им: Я есмь хлеб жизни; приходящий ко Мне не будет алкать, и верующий в Меня не будет жаждать никогда. <...> Возроптали на Него Иудеи за то, что Он сказал: Я есмь хлеб, сшедший с небес. <...> Истинно, истинно говорю вам: верующий в меня имеет жизнь вечную. Я есмь хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живый, сшедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя, которую Я отдам за жизнь мира. Тогда Иудеи стали спорить между собою, говоря: как Он может дать нам есть Плоть Свою? Иисус

же сказал им: истинно, истинно говорю вам: если не будете есть Плоти Сына Человеческого и пить Крови Его, то не будете иметь в себе жизни. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день. Ибо плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинно есть питие. Ядущий Мою Плоть и пиющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем. Как послал Меня живый Отец, и Я живу Отцем, *так* и Ядущий Меня жить будет Мною. Сей-то есть хлеб, сшедший с небес. Не так, как отцы ваши ели манну и умерли: ядущий хлеб сей жить будет вовек. (Ин. 6: 32—35, 41, 47—58).

«Ибо хлеб Божий есть тот, который сходит с небес и дает жизнь миру», — произнося эти слова, в которых заключена, пожалуй, главная формула бытия, Иисус тем самым раскрывает тайну творения, до поры пребывавшую непотревоженной в недрах памяти языка, на котором начертаны стихи Книги Бытия. Как Сын Божий являет собой хлеб, даваемый человеку, дабы тот имел жизнь вечную, так и Отец, пославший Его, явил Себя в момент творения пищею мира, который Он созидал, отдав Себя этому миру ради его вечного со-бытия с Собой.

Д.П. КОЗОЛУПЕНКО,
доктор философских наук

ВОСПРИЯТИЕ СЕБЯ И ПРОБЛЕМА ВЫБОРА В МИФОПОЭТИЧЕСКОМ И АНАЛИТИЧЕСКОМ ТИПАХ МИРОВОСПРИЯТИЯ[1]

Мы затрагиваем одну из наиболее сложных и интересных тем: тему становления и специфики идентификации и самоидентификации в мифопоэтических обществах[2], а также тему восприятия себя в связи с воспри-

---

[1] Исследование выполнено при поддержке гранта РФФИ № 13-06-00196а

[2] Понятие «мифопоэтическое общество» кажется нам предпочтительным в данном случае, так как традиционно употребляемые «древнее/первобытное», «примитивное» и даже «дикое» применительно к указанному типу обществ имеют ряд недостатков. Во-первых, следует отметить, что мифы, называемые «древними», характерны не только для давнейших исторических времён, но бытуют и по сей день среди многих народов Африки, и, как минимум, были весьма широко распространенны менее двух веков назад в среде индейских племён, народов Севера, африканских и австралийских племён и народов, в обществах Полинезии и Новой Зеландии и в ряде иных регионов. Следовательно, именовать общества, мировосприятие которых базируется на подобной мифологии, а социальные формы которых согласуются с данным типом мировосприятия, «древними» и тем более — «первобытными», не вполне корректно. Что касается «дикости» упомянутых народов и племён, то и здесь следует сделать весьма существенную оговорку, так как большинство, если не все, указанные общества имеют строгую социальную систему, сложную и развёрнутую космогонию и космологию, сложный этический комплекс установок, собственную антропологию и весьма богатые знания по ряду областей (в особенности выделяются медицина, физика и математика), а также отмечаются необыкновенным развитием памяти и удивительным богатством языка. Соответственно, и именовать их

тием другого в мифопоэтическом мировосприятии. При обращении к данной теме мы сталкиваемся с целым рядом существенных трудностей и наиболее существенной из них является следующая: как возможна идентификация вообще и самоидентификация в частности в условиях, с одной стороны, принципиальной установки на равенство вплоть до тождества, — и, с другой стороны, — столь же принципиальной установки на постоянную возможность изменчивости социального статуса и реальную постоянную актуализацию этой изменчивости?

В целом можно охарактеризовать мифопоэтическое мировосприятие как систему становящейся идентификации, ибо принцип оборачивания и принцип всевозможности заставляют каждый раз «переопределять и переопределяться» в зависимости от ситуации и со-бытия. При этом сложность имён и однозначность соответствия имени и сущности уже на языковом уровне как бы гарантируют незаменимость каждого из участников события и стабильность этого постоянно меняющегося мира, являющуюся основой всякой идентификации. Всякое Я обязательным образом отличается здесь от другого и самоценно в силу этого отличия, всякое Я узнаёт другое, про-являясь в со-бытии с ним и со-чувствуя ему. Всякое Я изначально многолико и изменчиво, оставаясь при этом самотождественным и оказываясь источником всякой идентификации.

При огромной степени социальности представлений мифопоэтического человека о мире данная установка даёт очень интересную картину, проявляющуюся, в частности, в высочайшей степени зависимости индивидуальной идентификации от

«дикими» или же «примитивными» значит не только упускать их содержательную характеристику, но и грешить против истины. Название же «мифопоэтическое» применительно к обществам данного типа на только не несёт в себе оценочного характера (как во втором случае) и простого отнесения ко времени возникновения и существования (как в первом), но и указывает на специфические особенности организации и доминирующего мировосприятия данного общества (пространственно-временные характеристики, особенности восприятия себя и другого, принципы причинности и др.), что представляется нам весьма существенным при классификации.

коллективной и в несомненном примате второй над первой в общественной системе ценностей.

Положение это очень хорошо иллюстрируется при обращении к специфике классификаций, существующих в данных обществах. Так, например, «зуньи, по словам Пауэлла, "дают пример необычайного развития первобытных воззрений, касающихся отношений между объектами». У них понятия общества о самом себе и его представления о мире настолько переплелись и смешались, что их организацию очень точно можно определить как "мифосоциологическую": у зуньи мы обнаруживаем "подлинный вселенский порядок". Все природные существа и явления, "солнце, луна, звёзды, небо, земля и море вместе со всеми их явлениями и элементами, так же как и растения, животные и люди" классифицированы, снабжены ярлыком, приписаны к определённому месту в единой и связной системе, все части которой согласованы и подчинены друг другу по "степеням родства"»[3].

При этом, если мы внимательно изучим различные варианты таких «систем родства» или «вселенских классификаций» и сравним их с нашими научными классификациями, то увидим, что отличия будут заключаться не столько в самих классификациях (не в их принципах и методологиях), сколько в их порядке и отношении к ним. Эту же мысль озвучивают в своей работе «О некоторых первобытных формах классификации» Э. Дюркгейм и М. Мосс: «Итак, первобытные классификации не отличаются особым своеобразием, не позволяющим уподобить их тем классификациям, которые используются у самых культурных народов. Напротив, они, на наш взгляд, непосредственно примыкают к первым научным классификациям. В самом деле, как бы глубоко они не отличались от последних в некоторых отношениях, они, тем не менее, обладают всеми их характерными чертами»[4]. А именно: они представляют собой системы иерархизированных понятий; они имеют сугубо умозрительную цель («не облегчить деятель-

---

[3] *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений.\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 37.

[4] *Дюркгейм Э., Мосс М.* Там же. С. 67.

ность, но сделать понятными, вразумительными отношения между существами»[5]); они предназначены для объединения познания и связи идей между собой. «Австралиец делит мир между тотемами своего племени не с целью упорядочения своего поведения и даже не для оправдания своих действий, но дело в том, что, поскольку понятие тотема является для него главным, существует необходимость расположить по отношению к нему все его другие познания»[6]. Фактически, можно сказать, что в данной системе мировосприятия не тотем существует потому, что так устроен мир, но мир устроен сообразно тому, что существует и как именно существует тотем.

Условия, от которых зависят мифопоэтические классификации, социальны, ибо «логические отношения вещей не служили основой для социальных отношений... в действительности последние послужили прототипом для первых... именно по образцу ближайшей и основной социальной организации эти классификации и были построены. Но этой характеристики недостаточно. Общество было не просто образцом... именно его собственный каркас послужил каркасом для всей системы. Первыми логическими категориями были социальные категории, первыми классами вещей были классы людей, в которые эти вещи были включены... Вещи считались неотъемлемой частью общества ("вещи принадлежат фратрии", как говорят вотьобалук[7]), и как раз их местом в обществе определялось их место природе»[8].

Применительно к нашей теме это означает, что индивидуальная идентификация не могла происходить по тому же образцу, по которому она происходит в аналитике. Поскольку «логическая иерархия является лишь иным аспектом иерархии социальной, а единство познания — не что иное как единство самого коллектива, обитающего во Вселенной», то и индивидуальная идентичность могла строиться только как производная

---

[5] *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений.\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 67.

[6] *Дюркгейм Э., Мосс М.* Там же. С. 67.

[7] *Дюркгейм Э., Мосс М.* Там же. С. 21.

[8] *Дюркгейм Э., Мосс М.* Там же. С. 68.

от идентичности коллективной, где за последней сохранялся безусловный и безоговорочный приоритет. Ибо «центр первых систем природы — не индивид; это — общество. Объективируется оно, а не человек»[9]. Система австралийских «вселенских классификаций» замечательно иллюстрирует это положение.

«В племени из Маунт-Гамбира (юг Австралии) все объекты разделены на две фратрии, одна из которых называется кумите, другая — кроки. Названия, эти, впрочем, распространены на всём юге Австралии, где они употребляются в том же смысле. Каждая из этих фратрий, в свою очередь, разделена на пять тотемических кланов, каждый из которых объединён родством по материнской линии. Объекты распределены между этими кланами. Каждый клан не может потреблять никакой из съедобных объектов, которые оказываются таким образом закреплены за ним. "человек не убивает и не ест ни одно животное, которое принадлежит к той же категории, что и он сам". Но помимо этих запретных видов животных и даже растений за каждым классом закреплено бесчисленное множество всякого рода объектов»[10]. Фактически, все известные данному обществу объекты его мира — от его мельчайших обитателей и до таких явлений природы, как туман, молния, град и т.д. — оказываются классифицированы по принципу принадлежности к определённому клану. Нет ни одной малейшей детали, явления, свойства или проявления, оставленного «без прописки», «ничейного».

Такая ситуация «тотальной классификации мира по кланам» характерна для всего юга Австралии. При этом в одних племенах такие классификации могут быть менее разветвлёнными, в других — более, но принцип «всеобщей систематизации и всеобщего родства» неизменно сохраняется. И если в некоторых случаях (при равном числе родов) число видов каждого рода значительно увеличивается, то при этом характерным остаётся и то, что "внутри каждой простейшей группы царит та же неразличимость. Объекты, приписываемы одной фрат-

---

[9] *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений.\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 71.

[10] *Дюркгейм Э., Мосс М.* Там же. С. 18–19.

рии, чётко отделены от объектов, приписываемых другой; те, которые числятся за разными кланами одной и той же фратрии, различаются не меньше. Но все те, которые включены в один и тот же клан, в значительной мере не дифференцированы. Они одной и той же природы; между ними нет чётких разграничительных линий, существующих между крайними разновидностями в наших классификациях. Индивиды из клана, особи из тотемического вида и связанных с ними видов — все составляют лишь различные аспекты одной и той же реальности»[11].

Насколько трудно принять такое отождествление человеку с аналитическим типом мировосприятия достаточно наглядно можно продемонстрировать, приведя лишь несколько примеров «тотемического (кланового) родства». Так, один из тотемов кумите — это тотем мула (сокол-рыболов), который включает в себя, в числе прочего, дым, жимолость и деревья (список, разумеется, далеко не полный); тогда как в другой тотем этой же фратрии — тотем парангала (пеликан) включаются чёрное дерево, собаки, огонь и лёд. В тотеме караал (бесхохолковый белый какаду), относящемся к фратрии кроки, мы обнаруживаем кенгуру, ложный дуб, лето, солнце, осень, ветер. При этом, как уже упоминалось, для человека данного мировосприятия идентификации будет иметь тем большую степень очевидности и непреложности, чем более удалённую, с нашей точки зрения, степень родства мы ему «припишем».

Ситуация, для европейца совершенно непонятная и неприемлемая. Мы, пусть и с трудом, но можем допустить (то есть как бы понять) отождествление с одним тотемическим животным (допустим, с какаду или пеликаном). Однако, принять, что представитель данного племени одновременно — и совершенно иное животное, поскольку это животное принадлежит тому же клану, а следовательно тождественно первому — уже значительно сложнее. Быть одновременно какаду и кенгуру, пеликаном и собакой — это уже слишком для человека аналитического типа мировосприятия. А уж сказать, что ты

---

[11] *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений.\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 20.

при этом — ещё и чёрное дерево, огонь и лёд (что в нашем сознании и вовсе противоположно друг другу) или — ложный дуб, солнце, лето и осень одновременно — и вовсе немыслимо! А для австралийца такое отождествление естественно и не представляет особой проблемы.

Более того, оно тем естественнее и ценнее, чем «абстрактнее». Ибо понять, что ты — существо — не сложно (тем более, что существами является всё и все). Понять, что ты принадлежишь к одной из двух частей мира (кроки или кумите) — тоже не намного труднее. Чтобы осознать особость собственного тотема, нужно уже больше знаний, ума и упорства, но и это достижимо даже ребёнком. Но осознать своё Я — в такой системе оказывается практически невозможно. И не случайно данной категории в мифопоэтике в принципе не существует: Я в том смысле, какой мы приписываем ему как психологической категории, не встречается ни в Австралии, ни в Африке, ни у различных индейских племён, ни в иных случаях явного доминирования мифопоэтического мировосприятия — это изобретение исключительно римское, аналитическое.

Индивидуальная идентификация и индивидуальная идентичность без осознания специфики Я как собственной исходной точки — поистине радикальное отличие мифопоэтического типа индивидуальной идентификации и индивидуальной идентичности!

Для нас при нашем доминантно-аналитическом складе мировосприятия, в нашем поиске и установлении индивидуальной идентичности, конечно, важно, что мы — разумные живые существа, но важнее — что мы люди, ещё важнее, — что люди, имеющие определённую систему ценностей (зависящую от гражданства, вероисповедания, национальной культуры, социальной роли, пола, возраста, системы воспитания и т.д и т.п.), но самое важное — что это мы, конкретно данные здесь и сейчас со всеми своими особенностями, страхами, желаниями и прочая и прочая...

Однако, для человека с доминантно-мифопоэтическим типом мировосприятия, картина установления индивидуальной идентичности совершенно иная, можно даже сказать — противоположная. Ибо для австралийца, например, конечно, небезынтересно, что он — это он в его конкретной пространственно-временной и эмоционально-физической данности,

но важнее — то, что он человек, принадлежащий к определённому клану (определённый вид из клана или из тотема), ещё важнее — то, что он представитель данного клана в целом, ещё важнее — то, что он представитель тотема (к примеру, караал), но самое важное — что он представитель определённой фратрии (к примеру, кроки). Важнее этого может быть только то, что он просто существо. То есть что он вообще есть.

Ту же самую ситуацию весьма нестандартного для нас порядка индивидуальной идентификации можно обнаружить и обратившись к иному примеру, а именно к системе именования, распространённой в мифопоэтических обществах. Так, например, племя вотьобалук (Австралия), которое, также делится на две фратрии (крокич и гамуч), распределяющим между собой все природные объекты и дробящимся, соответственно, на кланы, имеет следующую систему именования. «Вотьобалук имеет два имени: одно — его тотем, другое — его субтотем. Первое — действительно его имя, другое — "идёт немного позади", оно занимает второе место. Дело в том, что вещи, наиболее существенные для индивида, не обязательно ближе всего к нему расположены и тесно привязаны к его индивидуальной личности. Сущность человека это человечество. Сущность австралийца — скорее в его тотеме, чем в его субтотеме, а точнее даже в совокупности объектов, характеризующих его фратрию»[12].

Та же ситуация встречается и в иных племенах и народах с доминирующим мифопоэтическим типом мировосприятия. Сложная система именования индивида, приписывание имени обществом только подчёркивают тот факт, что индивидуальная идентификация оказывается не просто неразрывно связана с коллективной, но фактически является производной последней.

Так, в племенах индейцев пуэбло существует определённое количество личных имён, распределённых по кланам и роль каждого индивида в представлении клана, выражающуюся в его имени, точно определяет сам клан. Фрэнк Гамильтон

---

[12] *Дюркгейм Э., Мосс М.* О некоторых первобытных формах классификации. К исследованию коллективных представлений.\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 24–25.

Кэшинг свидетельствует: «В каждом клане можно найти ряд имён, называемых именами детства. Эти имена означают скорее звания, чем прозвища (cognomen). Они определяются социологическими и религиозными обычаями и даются в детстве в качестве «истинных имён» или званий, детей. Но эта совокупность имён, относящихся к любому тотему, например к одному из животных тотемов, не будет названием самого тотемного животного, это будут обозначения одновременно тотема в его разнообразных проявлениях и различных частей тотема или его функций или атрибутов, реальных или мифических... Исследования майора Пауэлла среди маскоев и других племён доказали, что так называемые термины родства среди других индейских племён (в не меньшей, а возможно и в большей степени это правило применимо и к зуньи) являются главным образом средствами определения относительного ранга или авторитета, обозначаемых относительным возрастом (более старшим или более молодым) лица, к которому адресуются или о котором говорят, используя этот термин взаимоотношения»[13].

Фактически, в обращении к другому в мифопоэтических обществах, в самом процессе именования уже заложены принципы и правила взимоотношений общающихся, причём заложены дважды, если не трижды. Как минимум, система родства и строгое разграничений функций и привилегий согласно этой системе, предполагает невозможность не указать в разговоре на статус старшинства или младшинства говорящих по отношению друг к другу: «совершенно невозможно назвать другого просто братом: всегда необходимо сказать, старший или младший брат, благодаря чему сам говорящий утверждает свой относительный возраст и ранг»[14].

Однако, при этом возникает иное, весьма неожиданное для человека европейской культуры, обобщение. Если различие по старшинству существенно и имеет первоочередное значение во всех мифопоэтических обществах и прослеживается

---

[13] *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я».\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 268.

[14] *Мосс М.* Там же.

у племён и народов Австралии, Южной Африки и индейской (южной, включая Мексику, и северо-западной) Америки, а также находит своё отражение во всех поздних мифопоэтических текстах, к которым относятся сказочно-былинные фольклорные комплексы, то в остальном различия между родственниками могут значительно нивелироваться. Так, существенным для вопросов идентификации является тот факт, что «наиболее характерный для примитивных обществ принцип классификации родственников можно определить как принцип эквивалентности братьев. Иными словами, если я состою в каких-то конкретных отношениях с каким-то конкретным человеком, то считаю, что я состою в точно таких же отношениях и с братом этого человека. Точно так же будет и с какой-нибудь женщиной и её сестрой»[15]. То есть с братом отца необходимо вести себя как с отцом, с сестрой матери — как с матерью, а с их детьми — как со своими братьями и сестрами. При этом брат матери и сестра отца «выступают как бы в роли мужской матери и женского отца»[16] соответственно, что и оказывается зафиксировано в языке народов Южной Африки.

Такое обозначение оказывается более чем существенным, тем более что в сочетании с принципами поло-возрастных отношений оно достаточно строго регламентирует определённые правила поведения по отношению к данным родственникам. Поскольку по отношению соплеменнику того же пола возможна большая степень фамильярности, а степень почтительности напрямую зависит ещё и от возрастной разницы, то естественным оказывается чтить сестру отца сильнее, чем отца, так же как и старший брат отца заслуживает ещё большего почтения, чем отец, тогда как младший брат отца будет почитаться меньше, хотя и именуется тем же термином. А с братом матери мужчина может обращаться «с такой степенью фамильярности, какая невозможна ни с одной женщиной, даже с матерью»[17].

Данная система взаимоотношений фиксируется в соответствующей терминологической системе, один и тот же термин применяется к разным, на наш взгляд, родственникам

---

[15] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., «Восточная литература», 2001. С. 26.

[16] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Там же. С. 27.

[17] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Там же. С. 29.

именно с целью указать сходство правил поведения по отношению к ним. Причём такая картина прослеживается во всех мифопоэтических обществах. Напомним лишь несколько примеров. У индейцев Северной Америки, в племени чокто применяется один и тот же термин родства к сестре отце и к её дочери, к дочери брата матери и к собственной дочери; в племени Омаха сына брата матери называют так же, как и брата матери, а дочь брата матери называют матерью (женщины этого племени называют одним термином своих сыновей, сыновей своих сестёр и сыновей сестёр своего отца). Племя яральди в Южной Австралии называет одним термином отца отца, его братьев и сестёр и всех членов собственного клана второго восходящего поколения; второй термин применяется для отца матери и его братьев и сестёр; третий — к матери отца, её братьям и сёстрам и ко всем людям того же клана всех поколений и полов; аналогичный термин имеется и для матери матери и её братьям, сёстрам и ко всем членам её клана во всех поколениях. «Структурный принцип здесь заключается в том, что для человека извне клан составляет единство, внутри которого игнорируются разграничения между поколениями»[18]. Тот же структурный принцип лежит в основании линиджей или кланов родителей в системах фокс, хопи и чероки, а также в системах многих австралийских и южноафриканских племён.

Применительно к проблеме идентификации и идентичности здесь вырисовывается весьма интересная закономерность: обозначение родственного статуса, который является одним из существенных компонентов индивидуальной идентичности, относит человека мифопоэтического типа мировосприятия не только к некоторому небольшому числу ближайших родственников (от 1 человека до 1-2 десятков людей: в среднем же от 1 до 4 человек), как это характерно для «цивилизованных» народов, но к значительной части (половине или четверти) клана или племени. В итоге индивидуальная идентичность в «семейном» аспекте складывается не из 10-15 и более частных составляющих (сын, отец, внук, дед, брат, сват, кузен, племянник, дядя, тесть, свекор, шурин, деверь, муж и т.д.), а всего из 3-4. Индивидуальная идентичность оказывается более «простой» и более строго заданной — с одной стороны. А с другой стороны этот же термин (допустим, отец), который указывает на одну из составляющих индивидуальной идентичности, явля-

ется также и выражением коллективной идентичности (указывает на линидж отца).

Одновременно, в «именах детства» сохраняются заложенными другие типы иерархизированных отношений, ибо сама совокупность имён тотема содержит сложную, но весьма строгую структуру иерархических отношений, «так что имя, относящееся к одному члену тотема, например правая передняя или задняя нога тотемического животного, будет соответствовать северу и будет первым по чести в клане... Имя, относящееся к другому члену, скажем к левой передней или задней ноге и их силе, будет принадлежать западу и будет вторым по чести»[19] и т.д. Всего насчитывается шесть разрядов, соответственно которым распределены все атрибуты и все имена тотема: север, запад, юг, восток, верх, низ (приведены в порядке убывания их значимости). В итоге имя ребёнка уже достаточно строго определяется его положение в обществе и такая регламентация служит его первой и основной функцией, можно сказать является одним из ключевых пунктов идентификации и самоидентификации.

В результате такой системы именования «клан воспринимается как состоящий из определенного множества личностей, в действительности персонажей; а с другой стороны, роль всех этих персонажей состоит в том, чтобы каждому в своей части представлять целостность клана, служить её прообразом»[20]. Коллективная и индивидуальная идентичность оказываются в данном случае неотделимы друг от друга.

Ту же самую картину мы наблюдаем и у индейцев северо-запада Америки, где «все индивиды в любом клане имеют имя, даже два имени на каждый сезон: мирское (лето) (WiXSa) и священное (зима) (LaXsa). Эти имена распределены между разделёнными семьями, «тайными обществами» и кланами... Каждый клан имеет два полных набора своих имён собственных или, точнее, своих личных имён: один — для повседневно-

---

[18] *Рэдклифф-Браун А.Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., «Восточная литература», 2001. С. 98.

[19] *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я».\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 268.

[20] *Мосс М.* Там же. С. 269.

го употребления, другой — тайный, но сам по себе не простой, так как имя индивида, особенно знатного человека, меняется с возрастом и функциями, выполняемыми в связи с этим возрастом»[21]. В данном случае важно, что такая строгая систематизированность и преемственность личных имён внутри клана служит основанием коллективной (клановой и тотемической в целом) целостности и идентичности, ибо «имена не могут уйти из семьи»[22], по выражению клана орла племени квакиютлей, а значит, несмотря на смену людей, которые смертны, все составляющие общества остаются неизменными, хотя имя (и положение) каждого из его представителей уникально.

Несколько упрощая ситуацию, можно сказать, что в основе мифопоэтического мировосприятия в целом лежит сложная коллективная идентичность, которая может носить предельно общий характер (как положение о существовании и единстве всего сущего: «мы — существа») или дробиться на более мелкие групповые идентичности (осознание сообществом людей себя как фратрии, тотема, клана, племени, линиджа и т.д.), являющиеся всегда проявлениями более общего выражения коллективной идентичности. В любом случае чувство Мы оказывается первичным по отношению к чувству Я, общество (в виде мира в целом, но абсолютно социологизированного мира) предшествует личности, индивидуальная идентичность выводится из коллективной.

Именно поэтому во всех мифопоэтических обществах «забота о благе индивида была производной от блага общины, а не наоборот»[23], а «права и обязанности индивидов представляли собой элементы корпоративных прав и обязанностей, так что солидарность общины ставится выше личных интересов или лояльностей индивидуума»[24]. Коллективная идентичность оказывается абсолютной ценностью для данного типа миро-

---

[21] *Мосс М.* Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я».\\ *Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. М., «Восточная литература», 1996. С. 271–172.

[22] *Мосс М.* Там же. С. 272.

[23] *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. М., «Наука», 1975. С. 52.

[24] *Дэвидсон Б.* Там же. С. 53.

восприятия именно потому, что оно хорошо понимает невозможность какой-либо индивидуальной идентификации и, как следствие, индивидуальной идентичности вне рамок сложившейся и устойчивой коллективной идентичности.

«МЫ» должно быть предельно очевидным и незыблемым, именно потому, что «Я» всегда неустойчиво: человек растёт, меняется, и даже умирает — и его личная идентичность, следовательно, находится постоянно в стадии становления. Как же брать в таком случае Я за основу? Гораздо логичнее (для данного типа мировосприятия) вовсе отказаться от этой категории, как это делают австралийцы, индейцы и африканцы, или сказать, как индусы «тат твам аси» — «ты есть это (Вселенная)» или как китайцы — «всё во всём» — и в каждой мельчайшей капле росы заключается весь мир. Но в каждой он проявляется иначе. И каждое такое проявление необходимо, для того чтобы мир был целостным и был собой, то есть миром — таким, каким мы его знаем, таким, каким он должен быть, таким, каким он был от века и каким пребудет во веки веков, если только какая-либо «капля» не возжелает «большего», не свойственного её проявлению и не нарушит «идеального равновесия».

Естественно, что при такой трактовке индивидуальной идентичности для человека с доминированием мифопоэтического мировосприятия в совершенно ином, по отношению к аналитическому мировосприятию, свете представляется проблема выбора: ситуация выбора фактически заменяется ситуацией избрания. Человек мифопоэтического общества не выбирает своей судьбы — это судьба избирает его. Он же может и должен лишь помочь ей (*своей* судьбе) вовремя заметить его. Выбор как таковой, тем более личностный выбор вообще характерен только для аналитического типа мировосприятия, для которого ситуация личного выбора является естественной и необходимой именно в силу специфики данного типа мировосприятия.

Ситуация личностного выбора, само её существование, указывают на две интересные особенности, касающиеся отношения человека и общества при доминировании определённого типа мировосприятия. С одной стороны, человек в аналитическом обществе может сам выбрать себе занятие: для этого не требуется санкция общества, как в мифопоэтическом об-

ществе, но сам же и будет отвечать за свой выбор. По большому счёту, общество относится к его выбору с полным безразличием, никак не санкционируя его и не проверяя соответствия человека выбранной профессии. За все изменения собственной судьбы человек отныне отвечает сам. С другой стороны, «бесписьменная культура с её ориентацией на прошлое, гадания и оракулов переносит выбор поведения во внеличностную область. Поэтому идеальным человеком считается тот, кто умеет понимать и правильно истолковывать предвещания, а в осуществлении их не знает колебаний, действует открыто и не скрывает своих намерений. В противоположность этому культура, ориентированная на способность человека самому выбирать стратегию своего поведения, требует благоразумия, осторожности, осмотрительности и скрытности, поскольку каждое событие рассматривается как "случившееся в первый раз"»[25].

Иными словами, человек мифопоэтического типа мировосприятия должен самостоятельно определиться с тем, что есть, так как прошлое не подсказывает и не может ему подсказать в определении настоящего — здесь он может рассчитывать только на себя и на рядоположенное ему, то есть на то же настоящее, но зато он всегда точно знает, что будет в том или ином случае, при выборе им того или иного типа поведения — и может, соответственно, не колебаться в этом выборе.

Человек же аналитического типа мировосприятия, напротив, хорошо знаком с прошлым и полагает, что может в связи с этим достаточно точно определить настоящее, исходя из прошлого — но он понятия не имеет о будущем, то есть о последствиях того или иного своего шага. А потому всегда делает его как бы «наугад» — и, соответственно, постоянно живёт в состоянии некоторого проблематичного выбора.

Повышение (можно даже сказать, собственно возникновение) свободы выбора стимулируют рост как творческого потенциала, так и социальной мобильности горожан, но тем самым лишает их чувства защищённости и «чувства корня», сменяя традиционность инноваторством.

Нарушается второй существенный признак первобытной культуры — традиционность, в силу которого «Все особенно-

---

[25] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров. С. 348–349.

сти структуры бытия и быта, мифы и обряды, нормы вкуса и способы художественного формообразования оказывались стабильными... и передавались из поколения в поколение как неписанный закон, освящённый мифологическими представлениями»[26]. Отчуждённость от природы и от традиционной культуры, отчуждённость от общества и потеря чувства единой взаимозависимости, заменившегося чувством необходимого самоутверждения, приводит к возможности всякого изменения, более того — к ощущению необходимости нового. Ибо как иначе можно утвердить собственное «я», если не создавая не-бывшее до того? Знаки авторства проступают как знаки личного присутствия — утверждения «я» в культуре. Необходимость утверждения «я» в обществе приводит к социальной мобильности — в поисках иного, не предзаданного социального статуса.

Упорядоченность, создаваемая логическим мышлением письменной городской культуры и развитой социальной стратификацией, является необходимым условием для мобильности. В мировосприятии происходит своеобразная смена знаков: в текучем, изменчивом, всё-во-всём-содержащем, оборачивающемся мире мифопоэтики человек и его судьба были самыми устойчивыми элементами, ибо были связаны воедино и определяли друг друга. Чтобы устоять в текучем мире, обществу и человеку требовалась традиционность, включавшая в себя символические — а значит многомерные — образцы, и максимальная собранность, максимальное взаимосоответствие. Отказ от диалога, от вслушивания приводит к развитию логики: ибо что нельзя почувствовать, нужно попытаться понять. Выключенность из мира даёт возможность абстрагирования, «взгляда со стороны» — а значит, и вынесения суждений, и введения представлений об объективности, факте и о наблюдении как таковом.

Стена и лабиринт улиц — два основных символа города — определяют и изменение мировосприятие его жителей, которое начинает о-пределяться, дробиться, отгораживаться, систематизироваться, превращаться в структуру. В мире структурированном и закономерном возможно меняться самому,

---

[26] *Каган М.С.* Философия культуры. СПб., Петрополис, 1996. С. 336.

произвольно. Ибо здесь нет чёткой взаимоопределённости места и сущности, и потому можно попытаться оспорить правильность собственного положения. И менять — пытаться менять — этот структурированный мир. Ибо он устойчив и однороден. Значит, возможно постепенное его изучение и создание теорий, возможен эксперимент, возможна передача информации о нём и уточнение этой информации в последующем. Возможна свобода как осознанность. Возможно постепенное восхождение по его ступеням: они не будут меняться от шагов восходящего. Возможен выбор как таковой, ибо сама ситуация выбора предполагает устойчивость и некоторую картографию — невозможную для мифопоэтического мировосприятия, но вполне естественную для мировосприятия аналитического. «Гетерогенность духовно-энергетического пространства городской среды постоянно ставит городского жителя в позицию выбора. Содержание выбора варьируется широко: от выбора бога (духа) — покровителя (объекта партисипации), до выбора товара или женщины. И несмотря на все привносимые культурой регламентации, это постоянное пребывание в ситуации выбора неуклонно подстёгивает становление автономной самостности субъекта. Вполне очевидно и то, что в относительно гомогенном духовном космосе деревни этот процесс жестко блокируется»[27].

В мифопоэтике ситуация и отношение к ней моделируются в архетипических рядах, задача индивида — узнать её (услышать обращение мира к нему) и поступить соответствующим образом. «Приметы же и предсказания, прогнозируя будущее, связывали функцию выбора с коллективным опытом, оставляя отдельной личности открытое и решительное действие»[28]. Узнавание — сугубо личное дело (общество не может в этом помочь никоим образом, так как ситуация всегда личностна), но «программа поведения» после узнавания строго регламентирована и предписана коллективной памятью.

Соответственно, главной задачей человека является в таком случае — вслушивание, внимание, а вовсе не выбор. Проблема

---

[27] *Пелипенко А.А.* Городской миф в художественном сознании: аспекты диалога. \\ сб. Социокультурное пространство диалога. М., "Наука", 1999. С. 196–197.

[28] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров... С. 350.

выбора как таковая не стоит вообще. Если же она возникает, то это может означать только, что человек либо абсолютно невосприимчив к знакам мира, а следовательно, чужд ему и может быть опасен, либо слыша и видя эти знаки пытается противопоставить им себя, то есть противостоять миру, а значит, нарушить весь существующий миропорядок. В любом случае, появление ситуации выбора в таком прочтении означает угрозу и соответственно расценивается мифопоэтическим обществом.

В аналитике же, напротив, человек никогда не имеет перед собой никаких указаний на то, как следует себя вести в той или иной ситуации, не имеет строгих, раз и навсегда заданных рамок поведения в определённых ситуациях, так как предполагается, что нет никаких «определённых ситуаций», а ситуация всегда нова. Соответственно, аналитическое общество, помещая человека в те или иные условия, заставляет его каждый раз самого выбирать собственную линию поведения и оценивать её применимость к данной ситуации. В одном случае мы знаем только и всегда только следствия (в мифопоэтике) — и потому должны не выбирать своё будущее, но слушать своё настоящее; в другом же (в аналитике) нам известны всегда и только предпосылки — и исходя из них мы пытаемся спрогнозировать и выбрать своё будущее.

Примером иллюстрации такого различия в отношении к выбору может послужить анализ ритуальной фигурки народа ндебу (Центральная Африка). У ндебу, как в иных мифопоэтических обществах, значительную роль имеют различные виды ритуалов, предсказаний и, в том числе, собственно гаданий. Для гадания применяются специальные ритуальные фигурки, которые складываются в корзину и затем встряхиваются. По расположению фигурок в корзине после встряхивания — и особенно — по тому, какая из фигурок окажется наверху, и производится предсказание. Нас в связи с отношением к ситуации выбора интересует в данный момент даже не сам процесс гадания, а одна вполне определённая ритуальная фигурка, изображение которой можно было бы охарактеризовать как «человек, находящийся в ситуации выбора» или «глубоко задумавшийся человек», — и то значение, которое приписывают ндебу данной фигурке. Данная фигурка называется Chamutang'a. «Она изображает мужчину, сидяще-

го съёжившись, подперши подбородок руками и опираясь локтями на колени»[29]. Поза, весьма характерная и потому легко узнаваемая — поза мыслителя. Отмечает данную распространённость и узнаваемость позы и Ю.М. Лотман. «Нетрудно заметить, что все основные жестовые элементы фигурки Chamutang'a из гадательного ритуала ндебу присущи «Мыслителю» Родена. Символика жеста подпирания подбородка настолько устойчива, что статуя Родена не нуждается в пояснениях. Это тем более примечательно, что в замысел скульптора входило изображение «первого» мыслителя: ни лоб, ни пропорции фигуры не несут признаков интеллектуального стереотипа — всё значение передаётся только позой. Интересно при этом напомнить, что те же жестовые стереотипы, по описаниям, использовал Гарик для создания «гамлетовского типа» (с поправкой на стоячее положение фигуры, что делает основной жестовый комплекс ещё более заметным)»[30].

Трактовка данной позы одинакова в аналитическом и мифопоэтическом мировосприятии: «человек, находящийся в состоянии выбора». Однако само отношение к данной ситуации и собственно к человеку, находящемуся в состоянии выбора, будет в данных типах мировосприятия диаметрально противоположным. Для аналитики состояние выбора (и именно личностного выбора, и притом нелёгкого — то есть именно такого, о каком и свидетельствует упоминаемая «поза мыслителя») означает собственно способность мыслить. Не случайно определения «мыслитель» и «человек, находящийся в состоянии выбора» оказываются в данном случае практически синонимичны и изобразительно выражаются, соответственно, одной и той же позой. Умение же мыслить в аналитическом мировосприятии является чуть ли не главным достоинством человека. Причём — «мыслить *самому*», как гласит одна из максим мысли И.Канта[31] и «мыслить в согласии *с самим собой*», как гласит другая его максима[32]. Собственно говоря, иначе мыслить и невозможно, ибо всё остальное, собственно, не является мыш-

---

[29] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 57.

[30] *Лотман Ю.М.* Внутри мслящих миров... С. 349–350.

[31] *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения. СПб, Наука, 1999. С. 293.

[32] Там же. С. 293.

лением, но простым перениманием чужого (знания, мнения, восприятия и т.д.).

Итак, для аналитического мировосприятия мышление есть величайшее достижение и призвание человека, мышление носит исключительно личностный характер, а потому ситуация личностного выбора, о которой говорит «поза мыслителя», является для человека естественной и необходимой, а человек, находящийся в данной ситуации, заслуживает всяческого уважения и почитания.

Для мифопоэтического же мировосприятия ситуация выбора расценивается не только как неестественная для человека, но и как опасная, ибо «состояние выбора означает отказ от обычая, утверждённой веками роли. Он связывается или с семантикой нарушения утверждённого порядка, то есть с колдовством, или с такими отрицательными качествами, как двойственность и нерешительность»[33]. Во многом такое отношение связано с существовавшими в мифопоэтическом мировосприятии представлениями об «идеальном равновесии». Представление об «идеальном равновесии», как мы видели ранее, играет весьма существенную роль в мифопоэтическом мировосприятии и предполагает, существует некий «идеальный социально-моральный порядок, установленный божественной волей в далёком прошлом и сохраняющийся благодаря неустанной заботе о нём прапредков. Те, кто умышленно мешает сохранению этого порядка, одержимы Злом... а те, на кого обрушилось несчастье, — это жертвы собственных грехов, то есть люди, нарушившие общепризнанные правила. Те, кто выступает против всего, что «правильно и естественно», становятся жертвой того, что "неправильно"»[34]. Существует испокон веков установленный порядок, идеальный для этого мира — и в том числе для живущих в нём людей. Существуют правила, известные всем и служащие для поддержания данного порядка. Следовать общему правилу — означает, тем самым, поддерживать «идеальное равновесие». «Думать самому» — значит усомниться в правиле и подвергнуть опасности идеальное равновесие, нарушение которого неизбежно приведёт к гибели мира, а следовательно, — и человека. «Находиться в состо-

---

[33] *Лотман Ю.М.* Внутри мыслящих миров... С. 350.

[34] *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры... С. 110.

янии выбора» будет, соответственно, для мифопоэтического мировосприятия означать либо неумение узнать или запомнить общее правило (таковы нерешительные люди, которые не уверены в своём знании или слабы памятью — и следовательно, им требуется помощь в совершении того или иного действия, так как сами они не могут выйти из «состояния выбора» или могут ошибиться), либо бессознательное нарушение идеального равновесия (таковы двойственные люди, которые прибегают ко злу ненамеренно, помимо своей воли и зачастую не осознавая этого), либо намеренное вредительство, сиречь колдовство.

Значение ритуальной фигурки Chamutang'a замечательно иллюстрирует данную трактовку отношения к личностному выбору в мифопоэтическом мировосприятии. «Chamutang'a означает нерешительного, непостоянного человека ... Chamutang'a означает также: «человек, от которого не знаешь, чего ожидать». Его реакции неестественны. Своенравный, он, по словам информантов, то раздаёт подарки, то скаредничает. Иногда он без всякой видимой причины неумеренно хохочет в обществе, а иногда не проронит ни слова. Никто не предугадает, когда он впадёт в гнев, а когда не выкажет ни малейших признаков раздражения. Ндамбу любят, когда поведение человека предсказуемо. Стало быть, высоко ценится человек, соблюдающий обычай. Они почитают открытость и постоянство, и если чувствуют, что кто-то неискренен, то допускают, что такой человек, весьма вероятно, колдун. Здесь получает новое освещение идея о том, что скрываемое потенциально опасно и неблагобриятно»[35]. Человек, живуший в мифопоэтическом мире, должен знать социальные и моральные правила, по которым существует этот мир. Освоению этих правил посвящена сложная и длительная система воспитания и посвящений, существующая (с различными нюансами) в любом мифопоэтическом обществе. До тех пор, пока человек не усвоит законов своего мира, решения за него принимает общество — то есть те люди, которым эти законы известны и которые следуют им во имя подержания идеального равновесия. Человек может и должен действовать сам — согласно правилам — в той мере и в той области, в которой он знаком с соответствующи-

[35] *Тэрнер В.* Символ и ритуал. С. 57–58.

ми правилами и прошел соответствующий обряд, подтверждающий, что он будет им следовать. Зная правила, человек не может сомневаться или «выбирать» какое-либо действие, ибо всякое его действие будет предписано правилами, а следовательно будет единственно возможным и верным. «В любой ситуации вы можете действовать и реагировать целеустремлённо»[36] — более того, вы должны действовать и реагировать целеустремлённо и любое колебание или попытка осуществить личностный выбор будет расценена как прямая угроза «идеальному равновесию», а следовательно, — и всему мифопоэтическому обществу в целом.

Тип связи личностного, общественного и внеличностного выбора оказывается в непосредственной зависимости от типа причинности и типа коллективной памяти и оказывает непосредственное влияние на складывание определённого типа коллективной и индивидуальной идентичности. В складывающейся группе коллективная идентичность находится в стадии складывания, а потому и индивидуальная идентичность оказывается неустойчивой. Изначально сама группа «должна была избавиться от чувства неуверенности. Ей предстояло утвердить свою индивидуальность, новые правила жизни, обычаи и верования. Как пишет Сангри о народе тирики (Кения), каждый был вынужден сам искать ответы на такие вопросы: «Откуда я пришёл? Кому интересно, жив я или умер? Кто может помочь мне достать пищу, землю и жильё?»»[37] В уже сложившейся мифопоэтической группе ответы на эти вопросы заложены в коллективной идентичности, которая и определяет, по большей части, идентичность индивидуальную. Однако, весьма интересен и характерен для мифопоэтического мировосприятия и тот факт, что «однозначно определённая», «стабильная» группа в этом типе мировосприятия фактически не существует, поскольку любая группа воспринимается как некоторым образом «постоянно складывающаяся» или «открытая».

Отношение человека к ситуации выбора также может служить своеобразным маркером для определения типа индивидуальной и коллективной идентичности, характерной для

---

[36] *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры... С. 112.

[37] *Дэвидсон Б.* Африканцы. Введение в историю культуры. С. 32.

представителя того или иного типа мировосприятия. Вместо «накопления» (как в аналитике) в мифопоэтике в плане индивидуальной идентификации происходит «прохождение» или даже «превосхождение» одного вида коллективной идентичности другой. Вместо «недостаточности» (когда я «немножко врач, немножко учёный, немножко ученик»), характерной для соотношения индивидуальной и коллективной идентичности в аналитическом мировосприятии, в мифопоэтическом мировосприятии эти два вида идентичности работают по принципу «переполнения» (то есть когда человек настолько совершенно воспринимает один из видов коллективной идентичности, что уже почти превосходит её, он оказывается готов к посвящению, то есть к переходу к освоению нового вида коллективной идентичности, в который он также должен начать погружаться с самого начала и восприять его весь без остатка — и без остатка им наполнившись). Естественно, что в такой ситуации выбор — сама ситуация выбора — оказывается неправомерен и невозможен, так как ситуация выбора как таковая предполагает наличие нескольких возможных образцов, тогда как при данном типе индивидуальной идентичности образец возможен всегда и только один.

Образование: история и теория

В.С. ГРЕХНЁВ,
доктор философских наук

СОЦИАЛИЗАЦИЯ, ОБРАЗОВАНИЕ, СЕМЬЯ

Социализация — процесс вхождения человека в общество, в различные его структуры, а это означает, что она всегда есть адаптация челове..а .. .ем ..ли .....м ..о...-ретным формам общественной жизнедеятельности людей. Этот процесс осуществляется каждым человеком на протяжении всей его жизни. Поэтому можно сказать, что социализация является закономерным процессом приобретения и развития человеком его общественной сущности. В этом смысле она является и необходимым процессом бытия людей, поскольку ни один человек не рождается социальным существом, а становится таковым лишь через освоение норм, ролей, установок, принятых в социуме, приобретение опыта совместной жизни с другими людьми. Только через социализацию человек усваивает и воспроизводит различные социальные практики, ищет и находит свое место в обществе, в том или ином его секторе. Ведь именно в ходе социализации у людей формируется способность самостоятельно ориентироваться в системе разветвленных социальных связей и исполнять ответственные роли в них.

Социализация человека почти всегда осуществляется как посредством собственной активности человека, так и сторонней активности — воздействий семьи, школы, рабочих коллективов, средств массовой информации, других социальных институтов и определенных людей, как субъектов их деятельности. Правда, проявление активности самого человека в процессах социализации во многом определяется его возрастными особенностями и общей структурой социальных связей. Конечно, важно, говоря о социализации людей, обязательно ее дифференцировать. Обычно вычленяют первичную и вторичную их социализацию. Под первичной социализацией понимают про-

цессы приобретения навыков существования в общественной среде семьи в период детства. Эта социализация потому и называется первичной, что именно в семье в детстве впервые закладываются и формируются основы общественного бытия человека. Вторичная социализация — все последующие формы вхождения человека в различные сегменты общественной жизни — возможны лишь на основе первичной, ибо вторичная социализация уже имеет дело с социализированным (взрослым) человеком. Семья — начальный, необходимый и самый важнейший институт первичной социализации человека. Этот институт имеет свои особенности в социализации любого человека. Знать их необходимо, ибо все последующие деформации вторичной социализации обычно определены первичной. Именно здесь закладываются все основы будущей личности, ибо семья, — говорил И.А. Ильин, — выступает «первичным лоном человеческой культуры»[1]. Продолжая эту мысль И.А. Ильина, следует сказать, что первичное лоно человеческой культуры — семья- строится не только благодаря духовной, но и телесной близости супругов и их кровного родства со своими детьми. Важно подчеркнуть, что каждая новая семья — это оформляемый браком родственный союз молодых мужчины и женщины, где атмосфера любви и поддержки друг друга создает особые условия духовного единения для рождения и социализации детей. Казалось бы, что дети растут в окружении семьи и их социализация ею ограничивается. Однако известно, что семья — взаимодействие мужа и жены, родителей и детей — это ячейка общества, в которой в миниатюре воспроизводится вся система существующих в нем отношений. А это означает, что социализация детей семьей ограничена быть не может. Конечно, семья с детьми не охватывает все существующие разновидности семьи. (По подсчетам А.Тоффлера существует 86 видов современной семьи). Однако мы здесь рассматриваем подлинным семейным союзом такую семью, в которой имеет место тесное взаимоотношение и взаимодействие близких родственников — супругов и их детей, проживающих совместно и ведущих общее домашнее хозяйство. Такой союз в социологии обычно называется нуклеарной семьей. Правда, этот тип се-

---

[1] *Ильин И.А.* Путь духовного обновления.// *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 199.

мьи все более уступает свое место семейным союзам бездетных супругов или неполных семей, в которых только один из родителей живет с детьми и воспитывает их. Статистика показывает, что сейчас практически каждый третий ребенок рождается вне брака или в незарегистрированном браке. К сожалению, это встречается очень часто, становится обычным делом и, конечно, порождает массу серьезных проблем, связанных с социализацией детей. Кстати, именно семьи, в которых есть дети, сохраняют свои важнейшие социальные функции, как-то: воспитание и обучение детей, т.е. вообще их социализацию — подготовку к будущей взрослой жизни. В этой связи важно подчеркнуть, что подлинная миссия семьи — это дети. Очень хорошо об этом сказал Гегель: семья завершается воспитанием детей[2]. Только реализовав эту функцию, человек может сказать, что он оставил свой след в жизни, что вместе с его ребенком будет продолжаться и жизнь его рода. Это верно как с биологической, так и с социальной стороны, чтобы мы по этому поводу не говорили и не думали. Действительно, родители передают своим детям в момент соединения их половых клеток в концентрированной форме информацию о себе, и эта информация приобретает значение для всего организма родившихся их детей. Но вместе с этим имеет место и надындивидуальное развитие человека — личность родителя продолжает себя в мыслях, делах, советах в другом человеке — его ребенке за пределами непосредственного акта взаимодействия. Именно это, скорее всего, имел в виду Ф. Ницше, когда говорил, что родители продолжают жить в своих детях. Таким образом, рождение и воспитание ребенка имеет непреходящее значение как для самого человека, дающего жизнь, так и для того, кому дается эта жизнь.

Однако рождение ребенка налагает огромную ответственность на родителей. Об этом написал еще И. Кант: за действие мужа и жены (родителей), когда они производят на свет самовольно ребенка (сына, дочь) без его согласия, на родителей возлагается обязанность сделать так, насколько в их силах, чтобы их ребенок был доволен своим состоянием. Другими словами, рождение ребенка — это общий долг родителей, семьи. А это значит, что из этого долга необходимо вытекает и

---

[2] *Гегель. Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 209–210.

право (точнее ответственность) родителей растить, поддерживать ребенка до того времени, пока он не вырастет и не будет в состоянии содержать и кормить себя. Естественно, родителям необходимо также помнить о своей миссии: формировать, воспитывать ребенка[3].

К сожалению, многие люди относят эту ответственность только на поддержание роста ребенка, а все остальное предоставляется на произвол случая. Часто можно слышать: главное, накормить, напоить, одеть, а все остальное как бы само собой сделается. Кстати, такой подход к своим детям характерен для многих родителей, особенно праздных классов прошлого. Очень часто можно встретить в рассказах английских джентльменов викторианской эпохи упоминания о том, что их отец снисходил до разговора с ними один-единственный раз. (Кстати, о таких обычаях — редких встречах и разговорах со своими детьми — пишет, например, и Ч. Диккенс). Конечно, это можно было бы посчитать курьезом, если бы не существовало широко распространенное убеждение (вера), что всякий, кто может родить ребенка, может и его воспитывать. Между тем, реальный опыт, жизненная практика многих семей показывает, что это далеко не так. Кто-то вообще не задумывается о воспитании своих детей и все предоставляет в этом деле воле случая, полагаясь на свою интуицию (хорошо, конечно, если есть интуиция и она не подводит). Кто-то чаще всего воспроизводит в воспитании собственных детей опыт обращения с ним в детстве своих родителей. Такой человек рассуждает примерно так, что его нещадно лупили в детстве за всякие проступки, но он вырос, стал на ноги, а вот поэтому и он тоже, по примеру своих родителей, должен держать своего ребенка в строгости, сурово его наказывать за малейшее баловство. Или, скажем, рассуждает такой отец или мать: меня в детстве родители не баловали покупками игрушек, новой одеждой, ибо чаще всего носил заштопанную одежду, вот и своего ребенка я тоже не буду баловать — зато вырастет не избалованным человеком. Такие часто встречающиеся рассуждения людей говорят многое: эти родители не задумываются над тем, что всякое воспитание порождено своим временем,

---

[3] *Кант И.* Метафизика нравов.//Собр. соч. В 8-ми т. Т.. М., 1994. С. 309.

конкретной общественной средой окружения, и не все, что было в прошлом опыте подходит для современного обращения с детьми. Все-таки необходимо учитывать временной разрыв в воспитании разных поколений: родителей, когда они были детьми, и сегодняшних детей. Естественно, все это порождает массу проблем: недопонимание, обиды, конфликты между родителями и детьми.

Избавиться от большинства этих проблем могло бы помочь знание общих принципов (закономерностей) семейного воспитания — апробированных педагогических технологий их ведения, если бы родители их знали. Однако многие наши родители сегодня этого просто не знают, ибо они зачастую либо заняты только собой, или своей карьерой, либо ленивы и не любопытны и полагают, что все образуется само собой. Однако как показывает практика ничего само собой, без определенных усилий, действий не бывает.

Появление ребенка — это не просто величайшее событие в жизни супругов и их близких, но это еще и колоссальная нагрузка для всей семьи, коренным образом меняющая (усложняющая) имеющиеся отношения. Ведь нельзя не видеть, что у каждого из супругов, ставших родителями, есть свои интересы, привязанности, карьера, и все это приходится в одночасье перестраивать. Появление ребенка в семье может стать основной причиной снижения уровня материальной обеспеченности семьи. Подсчитано, что уже появление первенца в семье снижает ее жизненный уровень примерно на 30%. В этой связи вопрос о том, сколько иметь детей и с каким возрастным интервалом (если их несколько) уже не кажется незначимым. Люди старшего поколения обычно говорят, что вот раньше традиционно были большие семьи, где было по 4-6 детей и даже больше, и не было никаких проблем. Однако это не так.

Многодетные семьи, их воспитательный потенциал имеет свои положительные и отрицательные стороны. С одной стороны, здесь нет почвы для формирования эгоизма, успешнее формируются такие важные качества человека, как ответственность, толерантность, чуткость, самостоятельность. Дети в таких семьях могут соотносить свои потребности с реальными возможностями, они растут трудолюбивыми и умеют многое делать сами. С другой стороны, ребенку в таких семьях остро не достает персонального тепла и внимания родителей.

Он предельно ограничивается в своих желаниях и стремлениях. Отсюда у него часто возникает тревожность, формируется чувство ущербности, что нередко способствует развитию агрессивности. Недаром говорят, что агрессия — это зажатые комплексы человека, загнанные внутрь себя. Кстати, дети из этих семей гораздо чаще становятся на социально-опасный путь поведения и, встав уже взрослыми, нередко в откровенных беседах с друзьями высказывают свои обиды на родителей.

Воспитание же одного-единственного ребенка, как это распространено сейчас, гораздо более трудная задача, чем воспитание нескольких детей. Единственный ребенок обычно становится центром семьи, все крутятся вокруг него, балуют, выполняют любые его прихоти. Любовь к нему отличается нервозностью, и это понятно, так как страх за него ни на минуту не покидает родителей. Соответственно, воспитывается эгоист, предельно занятое только собой существо, поскольку чрезмерно гипертрофируется его «Я», а, следовательно, и его неуемные требования к окружающим людям. Будучи единственным ребенком в семье, у него нет рядом никого, близкого ему по возрасту, с кем можно было бы играть или мериться силами, а поэтому он, естественно, идентифицирует себя только с родителями, стремясь делать то же, что и они. Из-за того, что родители считают своего ребенка чудом света, они целиком поощряют его поведение, которое явно не соответствует возрасту, и никогда и ни в чем не возражают ему, ибо боятся потерять его любовь. Часто такой ребенок привыкает к своему исключительному положению и становится настоящим деспотом в семье: он капризен, нетерпелив, несдержан. В этом случае в семье практически устанавливается «неограниченная власть» (педократия) такого вот, испорченного воспитанием родителей, ребенка над взрослыми. И, если по каким-либо причинам его исключительное положение исчезает, и ему начинают уделять значительно меньше внимания (это обычно бывает при рождении другого ребенка, например), это ведет к невротическим синдромам и сопутствующим им следствиям поведения.

Лучший вариант, когда в семье 2-3 детей, но с минимальной разницей в возрасте, примерно в 2-3 года, тогда родительская забота распределяется равномерно между всеми. Ребенок в такой семье с малых лет привыкает к коллективу, приобретает опыт взаимной любви и дружбы. Кстати, и потом, уже во

взрослом состоянии эта привязанность братьев и сестер сохраняется.

В семейном воспитании нет незначимых вопросов. Гельвеций в своей книге «О человеке» правильно говорил, что в семье, в доме воспитывает все; все окружающие предметы, даже, скажем, влияет цвет обоев в комнате, где занимаются дети. Вместе с тем, когда воспитывается несколько детей — это воспитание, как правило, единообразное, наиболее одинаковое именно в силу постоянства стиля семейной жизни, домашнего поведения. Конечно, если при этом родители не нарушают сами это однообразие и не выделяют специально кого-либо из детей, как это случилось, например, в семье, где рос маленький З. Фрейд[4]. Однако все равно, — говорит Гельвеций, — никогда «нет двух людей, получающих одно и то же воспитание»[5]. Да, наверное, это и не нужно, ведь каждому человеку должно быть свойственно что-то свое, индивидуальное.

В обращении с детьми каждый родитель должен быть осведомлен об этапах роста (развития) ребенка и связанных с ними особенностях его воспитания. Особенно это касается этапов становления и развития его духовности. Здесь надо помнить о возрастных этапах развития духовности по Р. Штайнеру (возраст подражания, возраст авторитета, возраст формирования абстрактного мышления)[6]. Важно знать и об этапах формирования способностей детей к осмыслению действительности по Ж.Пиаже[7]. Необходимо дополнить знание возрастных этапов духовного роста, развития детей и, связанных с ними особенностей воспитания, знанием и пониманием критериев психического развития людей, точнее говоря, схемой формирования основных ориентиров человека по отношению к себе и своему окружению. Такая схема была разработана Э. Эриксоном[8] на

---

[4] Зигмунд рос в семье небогатого торговца шерстью, где было 8 детей. Мать всегда выделяла Зигмунда из всех своих детей, считая его самым умным из них. Все дети, когда они учились, готовили домашние задания при свечах, и только Зигмунду разрешалось готовить уроки, используя керосиновую лампу.

[5] *Гельвеций К.* О человеке. // Соч. В 2-х т. Т.2. М., 1974. С. 19.

[6] См.: *Штайнер Р.* Здоровое развитие. Калуга, 1995.

[7] См.: *Пиаже Ж.* Речь и мышление ребенка. М., 1994.

[8] См.: Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис. М., 1996.

основе выделения психологических оппозиций в поэтапном преодолении людьми разных возрастов кризисных состояний их идентичности. Естественно, в семейном воспитании необходимо учитывать эти психологические оппозиции и на их основе строить тактику обращения (общения) с детьми:

— грудной возраст — (психологические оппозиции — доверие или недоверие);

— возраст 1-2 года — (психологические оппозиции — автономия или сомнение);

— возраст 3-5 лет — (психологические оппозиции — инициатива или чувство вины);

— младший школьный возраст (6-11 лет) — (психологические оппозиции — трудолюбие или неполноценность);

— отрочество (12-18 лет) — (психологические оппозиции — идентификация или диффузия);

— юность (начало взрослости) — (психологические оппозиции — интимность или одиночество);

Необходимо также знать и о том, что в жизни каждого человека существуют так называемые кризисные возрасты:

Первый кризисный возраст от 3 до 5–6 лет связан со становлением пола.

Второй кризисный возраст является самым проблемным, поскольку связывается с пубертатным периодом (от 12 до 17 лет) развития человека, то есть интенсивными гормональными и физиологическими изменениями в его организме. Эти резкие физиологические изменения наряду, естественно, с социальными видоизменениями провоцируют бурную психическую динамику, когда человек часто не может справиться с собой. В этот период сразу же заметными становятся изменения в подростке: тихий, спокойный, послушный ребенок в одночасье становится непослушным, своевольным, подчас чрезмерно грубым и невыдержанным человеком. Он вдруг начинает прогуливать уроки в школе, даже убегает из дома, чрезмерно увлекается каким-то своим кумиром, становится его фанатом. Все это можно было бы считать нормой, но ведь кто из родителей будет мириться с таким поведением своего отпрыска. Пубертатный возраст — период поведенческой, эмоциональной, нормативной эмансипации подростка от родителей. Это значит, рост его самостоятельности ограничивает и функции родительской власти. Добиваясь расширения своих прав, (что

значит, что таких прав у них либо вообще не было, либо было очень мало), подростки предъявляют к своим родителям завышенные требования. При этом родительские увещевания в юности уже не воспринимаются так абсолютно и безоговорочно, как в детстве. Чем старше ребенок, тем реальнее, что свои идеалы он черпает не из семьи, а из более широкого круга окружения. Зато все недостатки и противоречия в поведении близких людей воспринимаются особенно остро и болезненно, когда они касаются расхождения слова и дела, а это, как понятно, не только подрывает авторитет родителей, но и служит практическим уроком приспособления и лицемерия. К старшему школьному возрасту, поведенческая антиномия подростка в семьях с авторитарным укладом взаимоотношений уже настолько велика, что его естественное стремление к автономии вызывает острые конфликты. Именно поэтому в этот кризисный пубертатный период взросления своего чада родителям следует научиться не «давить» на подростка и умерить свой воспитательный пыл. Это значит, что надо научиться быть ненавязчивым.

Знание особенностей умонастроений и поведения человека на различных возрастных этапах его развития способствует корректному выстраиванию педагогической стратегии во взаимоотношениях в семье, предвидению и устранению многих конфликтов в ней.

По общему признанию философов и педагогов лучшей средой воспитания человечества является, как это было сказано еще Песталоцци, атмосфера семейной любви. Именно эта атмосфера любви согласуется с природой. Ведь природа дала родительское чувство любви к своим детям. Это очень сильное чувство, которое сопровождает всю жизнь родителей к своим детям. Крайне редким исключением является отсутствие такого чувства любви к своим детям, что может рассматриваться как что-то из ряда вон выходящее, что-то из области психических аномалий. Э. Фромм интересно отмечает, что мать любит ребенка за то, что он есть и, что такую любовь не нужно заслуживать, а тем более ее нельзя контролировать. Правда, отцовскую любовь, он называет, обусловленной любовью[9].

---

[9] См.: *Фромм Э.* Искусство любить.// *Фромм Э.* Душа человека. М., 1992.

И это понятно, любовь отца — это тоже любовь к своей дочери, сыну, но она скорее, рациональная, чем чувственная любовь и обычно сопровождается целым рядом условий.

Естественно, надо не противодействовать этим чувствам, данным природой, ибо под действием любви становятся и возвышенными отношения ребенка к людям и всему миру. Но, если нет любви, вырастает совершенно бесчувственный, душевно-черствый человек. Изучая биографии известных злодеев (разного рода маньяков, палачей, насильников) можно заметить типичные признаки людей, воспитывавшихся без любви. Судьбы этих людей сходны в одном: с ними в детстве плохо обращались. В результате этого в них сформировались жестокость, зависть, ненависть, злорадство. Они не могут выносить, когда кто-то рядом счастлив. Кстати, психологи отмечают, что ребенок, растущий в семье, где имеют место гармонические отношения, где родители его любят, как правило, не попадает в плохую компанию. Ведь он психологически здоров и притягивает к себе таких же психологически адекватных ровесников.

Каждому человеку нужна некоторая опора. Ведь опора придает человеку всегда устойчивость и уверенность, что все нормально. Семья — это основная опора уверенности для ребенка, где он получает любовь, ласку, одобрение, сочувствие, совет — все, что ему необходимо здесь и сейчас. Ребенок ощущает утрату уверенности в семье, если у его отца и матери натянутые взаимоотношения. Он не чувствует себя в безопасности, хотя часто даже и не понимает, в чем тут дело. Уверенность разрушается, если ему постоянно показывают свое неодобрение, принижают его действия, показывают недовольство его друзьями. Если же ребенок тянется к дурной компании, то это значит, что семья не совсем благополучна. Так, например, частые ссоры между супругами способствуют тому, что ребенок привыкает к подобному общению людей, и он будет стремиться к похожим контактам и вне дома, ибо не умеет общаться иначе. Соответственно, он тянется к группе ровесников, где имеет место агрессия, насилие, если в семье он с этим сталкивается постоянно.

Конечно, любовь в семье к детям должна быть разумной, размеренной, а не слепой. Эта любовь должна сочетаться с требовательностью, дисциплиной и обязательным контролем по отношению к ним. Естественно, любовь родителей — матери,

отца не должна целиком замыкаться на детях в ущерб собственному развитию. Главное дело родителей в семейной социализации их детей — забота о них и воспитание. Однако это абсолютно не значит, что родители должны из-за заботы о детях полностью махнуть рукой на себя, например, бросить институт, художественную самодеятельность, спорт и прочее. Ведь, если они целиком сосредоточат свои чувства только на детях и оставят заботу о себе, они потом могут пожать очень жалкие плоды своей неразумной любви. Во-первых, прекратив развиваться, мать и отец неизбежно будут отставать по знаниям, интересам от растущих детей и в этом отношении неизбежно станут терять авторитет в их глазах. Во-вторых, посвятив всю свою жизнь только детям, родители рискуют превратить это в дело всей своей жизни. Уйма времени уйдет на опеку дочерей, невесток, внуков. Единственно правильное решение в данном случае — с самого начала не замыкаться на детях. Если супруги ставят превыше всего свою родительскую роль, у их детей может возникнуть неоправданное самомнение, они слишком рано начинают принимать себя всерьез, а свои суждения и оценки считают абсолютно непререкаемыми. Следовательно, любовь к детям не должна ставить супругов в подчиненное, зависимое положение от детей. Забота, опека, воспитание — социализация супругами детей по мере их роста, личностного развития и взросления все больше осуществляется не только семьей, но и другими институтами общества. Многие задачи социализации, связанные, прежде всего, с обучением и нравственным, а также правовым воспитанием берут на себя и осуществляют институты системы общественного образования.

Понятно, что на начальном этапе процессов социализации активность самого человека (ребенка) минимальна, она практически целиком направляется системами внешних для него сил — семьей, школой, ближайшим окружением. В дальнейшем процессе социализации собственная активность человека, самостоятельный поиск своего места и роли в общественных структурах максимальны. Однако это не означает, что значение образования в социализации школьника, студента исключительно велико, а вот на следующих этапах социализации людей место образования в ней сужается. В условиях современных процессов глобализации и информатизации общественной жизни людей роль образования в различных формах самообра-

зования значительно возрастает в социализации уже взрослых людей. Естественно, в процессе социализации человека происходит расширение и его повседневного мира за счет увеличения знаний, приобретения опыта взаимоотношений с миром и другими людьми, а это значит, что образование (воспитание и обучение) имманентно включается в социализацию, сопровождает и направляет процесс вхождения человека в окружающий его социальный порядок.

Поэтому можно сказать, что и образование человека идет на протяжении всей жизни человека и его значение в социализации людей постоянно возрастает. Образование, являясь сегодня почти везде массовым институтом общества, формирует духовные основы, создает своего рода программу общезначимых путей социализации и в этом смысле вполне направляет стихию индивидуальной социализации людей в рамки социально значимых процессов развития людей. В этой связи правомерно сказать, что такова общая тенденция развития социализации современного общества. Это характерно и для семейной социализации: родители уделяют заметное внимание интеллектуальному, физическому и эстетическому развитию детей-дошкольников и школьников. Они направляют (водят, возят) своих детей в разные кружки, секции, школы, пытаясь выявить и развить в них творческие потенции. При этом не жалеют на это ни денег, ни времени. Правда, занимая максимально детей разнообразными занятиями, они, конечно, лишают их и детства, поскольку заставляют их быть как бы взрослыми. Говоря о зависимости семейной социализации детей (в том числе и школьников и даже юношей и девушек — студентов) от социальных связей, нельзя не видеть, что и в современную эпоху сохраняется дифференциация способов освоения общественной жизни людьми в зависимости от их принадлежности к той или иной социальной группе. Вместе с тем нельзя не заметить, как социальная мобильность и сложившаяся сегодня система массового образования способствуют в целом значительному разрыву способов прохождения социализации людей из разных групп общества.

Анализируя соотношение процессов социализации и образования в современном обществе, важно отметить, что каждый из них протекает как сознательно (целенаправленно),

поскольку осуществляются через постановку индивидуально значимых целей в достижении какого-либо определенного результата, так и стихийно, когда человек не полностью осознает, чем может обернуться то или иное его действие в будущем. Однако и в условиях стихийного протекания этих процессов, человек также приобретает опыт и знание своих действий в социуме. Правда, в отличие от социализации процесс образования в основном, конечно, целенаправлен. Он координируется и регулируется обществом и его институтами. Хотя несомненно, что человек может и сам направлять процесс своего образования. Однако содержание его самообразования, т.е. сами знания и установки поведения в обществе в том виде, в котором они существуют, не могут быть сконструированы самим человеком. Они могут лишь быть выбраны или не выбраны индивидом и в той или иной степени преобразованы, приспособлены им для себя. Именно поэтому человек и в своей социализации через самообразование не всегда может преодолеть стихию (неупорядоченность) знаний и опыта, их мозаичность (фрагментарность). Ведь процесс социализации, особенно на вторичной его стадии — это практически всегда самостийный процесс человеком поиска себя, своего «Я», процесс проб и ошибок. Это процесс, который, можно сказать дает человеку возможность хранить дистанцию по отношению к господствующей в обществе системе норм, ценностей, т.е. позволяет критически относиться к тем или иным институтам социальной среды, мешающим его самоутверждению, делать так, как ему хочется — и в этом смысле, как бы противостоять общественному давлению. Поэтому прав Ю. Хабермас, когда говорит о том, что процесс социализации не охватывает всего человека и что этот процесс — соответствовать обществу, — затрагивает не всю личность, а только ее часть, то, что хотелось бы самому человеку. Между тем любое общество желает, чтобы человек полностью вписывался в общество, соответствовал ему: был грамотным, профессионально подготовленным, нравственным, законопослушным гражданином и добропорядочным семьянином. Обществу необходимо, чтобы человек и в словах, и в поступках отвечал определенному стандарту общественных ожиданий и требований. Ведь никто не хочет, чтобы в обществе плодились лузеры — озлобленные, маргинальные люди с отсутствующими или утрачивающимися

трудовыми и гражданскими навыками. В этой связи понятно, что приближение человека к достигнутому цивилизацией стандарту — сложный и весьма противоречивый процесс. Более того, в связи с динамичностью общества и усложнением задач его развития, этот процесс требует все больше времени на его прохождение человеком, особенно, если он сознательно не направляется и не регулируется обществом. А поэтому необходима упорядоченная в рамках всего социального организма направляемая общезначимыми целями рациональная и, естественно, ценностно-рациональная деятельность государства, гражданского общества по ускоренной подготовке к вхождению человека в различные комплексные роли и отношения социума. Такого рода координацию могут и должны осуществлять, прежде всего, общественные институты образования. Именно поэтому образование — это необходимая составляющая социализации, без которой не может быть эффективной социализации, включая, конечно, и семейную социализацию. Ведь образование — социально значимый процесс, сознательно направляемый обществом на людей по освоению ими ценностей культуры. Это процесс передачи социально значимого опыта предшествующих поколений людей новому поколению по овладению и преобразованию действительности. При этом образование, естественно, предполагает наличие некоторой желательной социально значимой модели, или образца для подражания при усвоении передаваемого опыта людей. Это значит также, что образование в процессе социализации человека, образно говоря, призвано избавлять его от необходимости заново пройти все этапы общественного развития. Поэтому в нем неизбежно спрессовывается накопленный человечеством общезначимый опыт социализации людей, ибо образование, передавая и культивируя этот опыт, должно готовить людей к жизни любого, а не только какого-либо конкретного сегмента общества. Другими словами, назначение образования и в современных процессах социализации человека — творение, формирование его личности для самых различных форм общественной жизнедеятельности в условиях возрастания роли их информационных и технологических ресурсов развития и глобализации коммуникаций людей. Образование включает в себя два тесно взаимосвязанных друг с другом процесса (или стороны): воспитание и обучение,

которые, как и образование в целом являются необходимыми частями социализации человека — усвоения им общезначимых норм и ролей общежития. Вместе с тем, в современном образовательном процессе воспитание и обучение все еще направлены в основном на формирование человека, его личности с вполне определенными, необходимыми для той или иной конкретной социальной среды свойствами поведения, опыта, знаний. Тревожит проявляющийся в системе общего и профессионального образования сугубо прагматический (утилитаристский) подход к нему как инструменту реализации непосредственных задач человека в его устройстве и карьерном росте в том, или ином конкретном виде деятельности. Мало внимания обращается на воспитание устойчивых нравственных ориентаций человека, что вызвано, в том числе, и сужением гуманитарной подготовки, и непоследовательностью институтов образования в формировании основ общего мировоззрения людей. Все это, как понятно, ослабляет значение образования в социализации современного человека, открывает путь негативистским и асоциальным формам сознания и поведения. Ведь становление и развитие человека, то есть его воспитание и обучение начинается и, прежде всего, происходит в семье, но в ней ни они, ни социализация никогда не заканчиваются.

А.В. СОКОЛОВ,
кандидат философских наук

НАЧАЛО ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В РОССИИ

Среди исследователей русской философии давно идёт спор о начале философии в России: вести ли отсчёт её истории со средневековой Киевской Руси или же с более поздней поры — с 18 или даже с 19 столетия? Однако вопрос о начале преподавания философии в нашей стране не даёт поводов для подобных разногласий. История преподавания философии в России неотделима от истории российского образования, прежде всего высшего. Последнего же вплоть до конца 17 в. в стране не было, несмотря на сравнительно высокий уровень грамотности городского населения[1]. Попытки основания учебных заведений по западноевропейскому образцу предпринимались с конца 16 в. Большое влияние на развитие образования в тогдашнем Русском государстве оказало присоединение к ней западных и юго-западных областей — русских земель, которые после монгольского нашествия попали под власть Литвы и Польши. Процесс этот начался в конце 15 в. при Иване III и растянулся на полтора столетия. Пока русские земли находились в составе Литвы и Польши (которые в 1385 г. объединились в одно государство конфедеративного типа) там распространялась польская культура, насаждался католицизм. Вместе с ним пришли и начала схоластической учёности, образованности. Они, однако не могли в своём оригинальном виде стать основой для развития образования в Русском государстве, так как Польша и Литва с 14 в. превратились в главных соперников и врагов его, а католицизм стал восприниматься как связанная с ними враждебная духовная сила («идеологическое оружие»), которую отвергали и москов-

---

[1] Так, в Москве в 80-е годы 17 в. 24% посадских людей (взрослого мужского населения) были грамотными. См.: *Зезена М.Р., Кошман Л.В., Шульгин В.С.* История русской культуры. М., 1990. С. 94.

ские государи, и православная церковь, и общество. Поэтому, несмотря на возросшее к концу 16 века в правящих кругах Русского государства осознание потребности в современном образовании, создать его не удавалось. Об этом говорят сообщаемые С.М. Соловьёвым факты о попытках Бориса Годунова основать университет в Москве, пригласить профессоров из Германии, которые не увенчались успехом из-за сопротивления бояр и духовенства[2].

«Польский фактор» в истории российского образования сказался не только в том, что препятствовал прямому импорту традиций европейского образования. Политика угнетения национальной культуры и православия, понуждения к переходу в католицизм или в «унию» с ним, проводимая властями польско-литовского государства на подконтрольных ему украинских и белорусских землях, вела, с одной стороны, к полонизации украинской и белорусской культуры. С другой стороны, она вызвала движение в обществе, направленное на сохранение основанной на православии национальной культуры. Среди различных организационных форм, рождённых этим движением, значительную роль сыграли братства — объединения горожан, построенные по образцу ремесленных цехов. Братства стали возникать с 30—40-х гг. 16 в. При братствах, деятельность которых носила разносторонний характер, создавались школы, призванные стать альтернативой школам польско-католическим. Для преподавания в этих школах приглашались учёные греки, но постепенно сложился слой и национальных кадров. Учёность, которая сформировалась, а затем также и воспроизводилась через преподавание в братских школах, была своеобразным синтезом светских элементов, заимствованных из польско-католической школы (это были «семь свободных искусств»), с православным вероучением и теологией, при этом акцент делался на изучении славянского, греческого, латинского языков и православия. Среди братских школ с конца 16 в. выдвинулась Львовская, по уровню преподавания приблизившаяся к университету.

Возникновение Киево-Могилянской академии. С начала 17 века в активный центр духовной жизни начинает превра-

---

[2] *Соловьёв С.М.* Публичные чтения о Петре Великом. М., 1984. С. 30, 34–35.

шаться Киев, где также возникает своё братство, а при нём школа, на нужды которой ориентируется и типография киевского Печорского монастыря. В 1632 г. митрополит Пётр Могила реформирует Киевскую братскую школу по образцу польских католических коллегий. Она приобретает черты, делающие её похожей на европейские университеты. Насколько она заслуживает названия университета, высшего учебного заведения — вопрос противоречивый. Официально ни в годы её создания, когда Украина находилась в составе Речи Посполитой, ни даже после перехода её во второй половине 16 в. под власть Московских государей она такого статуса не имела, приобретя его лишь в 1701 г. согласно грамоте Петра I, закрепившей за ней также официально и название «Киево-Могилянской академии», что являло собой к тому же признание заслуг «фундатора» (основателя) последней, Петра Могилы.

В первые десятилетия своего существования, по мнению дореволюционного русского историка А.С. Лаппо-Данилевского, «она не давала даже всего того образования, которое можно было получить в польско-иезуитских школах»[3]. В литературе советского периода, напротив, утвердилась точка зрения, что Киевская коллегия, не имея официального статуса, «своей структурой, содержанием учебных программ, уровнем обучения отвечала требованиям европейского образования»[4].

Нам невозможно судить об «уровне обучения» в Киевской коллегии — ведь никакими объективными данными и критериями для этого мы не располагаем. Но сопоставление её с европейскими университетами обнаруживает немалые отличия. Прежде всего, отсутствие двухуровневости, высших факультетов. Университеты Европы имели в своём составе обычно четыре факультета[5] — философский, юридический, теологический и медицинский, среди которых первый (он ещё именовался «факультетом искусств») играл роль общеобразовательного

---

[3] *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990. С. 71.

[4] *Хижняк З.И.* Киево-Могилянская академия. К., 1988. С. 63.

[5] Часто университеты имели какой-то «приоритетный» факультет, которым они славились, в то время как некоторые высшие факультеты могли и отсутствовать.

(«низшего»). Лишь закончив этот факультет, студент мог (если, конечно, хотел)[6], продолжить обучение на одном из высших.

В Киевской коллегии процесс обучения делился на классы — как в [нашей] школе. Первые четыре класса, именовавшиеся «грамматическими» (фара/аналогия, инфима, грамматика, синтаксима) и были, в сущности, школьными начальными, отчасти средними классами, куда зачислялись ученики с десятилетнего возраста. Здесь изучались, в основном, языки: украинский книжный, польский, старославянский, греческий, латынь. Последняя штудировалась особенно тщательно. Помимо этой основной языковой подготовки ученики обучались также музыке (пению) и арифметике. По завершению грамматической ступени выдавалось свидетельство об окончании «латинских классов». Следующей ступенью были классы поэтики и риторики, ученики которых уже именовались «студеями» (студентами). В классе поэтики изучали разновидности жанров поэтических произведений и правила стихосложения, что давало возможность овладеть востребованным в обществе искусством стихосложения — оно находило употребление на различных торжественных мероприятиях и церемониях, в обиходе гражданского, сословного этикета. Риторика же, как отмечает З.И. Хижняк, была наиболее популярным курсом, а класс риторики самым многочисленным[7]. Здесь учили ораторскому искусству — умению составлять и произносить речи. Попутно давались и элементы тех знаний, которые в это умение входили неявно: логики, теории аргументации, философии. Эту популярность риторики нетрудно объяснить: красноречие со времён Античности было важным средством всякой политической, церковной, общественной карьеры, средством повышения общественного статуса.

Третьей, высшей ступенью обучения в Киевской коллегии являлись классы философии и богословия. Их учреждение следует отнести в 1694 г., когда ректор этого учебного заведения И. Кроковский получил от царя грамоту, разрешавшую (наряду

---

[6] Многие средневековые студенты ограничивали своё образование «семью свободными искусствами», получая право их преподавания по окончании философского факультета.

[7] По приводимым З.И. Хижняк данным, он вдвое-втрое превосходил другие классы.

с прочим) читать курсы богословия и философии. Историки Киево-Могилянской академии приводят, однако убедительные многочисленные данные, которые свидетельствуют, что курсы философии читались там с момента основания в 30-е годы, но не систематически. Известно, что в 30-е годы такие курсы читали И. Трофимович-Козловский, С. Коссов[8]. Также И. Кононович-Горбацкий с 1636 по 1642 г. прочёл два трёхгодичных курса философии. В 40—50-е годы философию читал И. Гизель, затем, вероятно, в 60-е годы В. Ясинский. В 1686—87 гг. свой курс прочёл И. Кроковский, он же, как профессор философии и богословия, ректор Академии продолжил вести курсы философии и богословия в учреждённых его хлопотами в 1694 г. соответствующих классах. За ним эти курсы принял С. Яворский.

Непременно нужно поставить вопрос: а что же это была за философия? Ведь данный термин в Средние века и в раннее Новое время (а всё чаще и в нынешние времена) трактовали весьма расширительно. Понятие о курсах, читавшихся в 30—40 годах, составить можно, по словам А.С. Лаппо-Данилевского, лишь косвенным путём. Русский историк предположил, что они строились по образцу курсов философии, прослушанных И. Трофимовичем-Козловским и С. Коссовым в Виленской братской школе (иезуитской) и в Замойской академии (Польша).

Таким образом, к концу первой трети 17 в., когда Русское государство, преодолев последствия смуты, стало вновь укрепляться, на Украине сложилась образовательная система, во многих чертах подобная западно-европейской схоластической, однако ориентирующаяся также и на греческую культурно-образовательную традицию. Она была тесно связана с православной церковью и вместе с ней укоренена в обществе как его национальное культурное ядро, вокруг которого общество сплачивалось в своём противостоянии польско-католическому давлению. Благодаря ей, сформировался и рос слой образованных людей — носителей своеобразной православно-схоластической учёности.

Проникновение схоластической учёности в Москву. Между тем в Русском государстве к концу правления Михаила

---

[8] *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. Соч. С. 62.

Романова (конец 30-х гг.) с ещё большей остротой, нежели в преддверии Смутного времени стала ощущаться потребность в людях, образованных богословски и светски. Это было связано, прежде всего, с событиями в области религиозной жизни как внутреннего, так и внешнего происхождения. С одной стороны, с периода Смутного времени в обществе распространился религиозный индифферентизм, нарастало религиозное разномыслие, наблюдалась деморализация священников и прихожан, ослабевание среди них религиозной дисциплины. С другой стороны, поскольку по мере роста силы и влияния Русского государства возрос и его международный авторитет как оплота православного христианства, особенно среди вошедших в его орбиту украинцев и белорусов, то всё заметнее становился религиозный провинциализм русской церкви, несоответствие её греческим богослужебным образцам, принятым в православном мире. Назрела, таким образом, необходимость в церковной реформе, которую сознавали и иерархи русской церкви, и многие простые священники, и молодой царь Алексей Михайлович.

Занявший русский престол в 1645 г., второй царь из династии Романовых отличался религиозностью и был настроен реформаторски[9]. Он приблизил к себе, стал поддерживать единомышленников из числа священников и бояр, которые образовали что-то вроде неформального движения, или кружка, именуя себя «ревнителями благочестия». «Ревнители благочестия», среди которых был и будущий патриарх Никон, инициировали религиозную реформу, суть которой состояла в повышении церковно-обрядовой дисциплины и в обрядово-догматической унификации с греческой церковью. Требовалась масштабная «справка» (сверка) богослужебных книг, для осуществления которой, однако, не нашлось нужного количества образованных кадров. Вполне естественно, их стали искать на Украине и в Белоруссии, близких и географически, и в культурно-религиозном отношении, где, как уже говорилось, сложился слой вполне подходящих для выполнения данного дела людей. И вот в 1649 г. царский придворный Ф.М. Ртищев основывает в Московском Андреевском монастыре на Воро-

[9] Уточним: речь идёт о консервативном реформаторстве ради восстановления «древнего благочестия».

бьёвых горах резиденцию, где базируются приглашённые из Киево-Могилянской академии учёные монахи во главе с Епифанием Славинецким. В эту группу, насчитывавшую около трёх десятков человек, входили ещё Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий, также как и Е. Славинецкий, известные своей учёностью. Андреевский монастырь стал выполнять функции не только переводческого, научно-издательского, но и образовательного центра, став, по сути дела, первой школой религиозно-схоластического образования для нужд православной церкви. С 1650 г. этот образовательно-издательский центр был переведен в Кремлёвский Чудов монастырь и содержался уже на средства, поступавшие из патриаршей казны[10].

Таким образом, в середине XVII века в связи с церковно-религиозными потребностями в Москве создаётся образовательный институт, воспроизводящий религиозную учёность. Светское знание там также присутствовало, но как подчинённое и лишь в той мере, в какой оно было необходимо для нужд православной церкви.

Между тем, потребность в образованных людях была и у русского государства, и она росла по мере его укрепления. Развивается бюрократический аппарат. В конце XVII в. в центральных учреждениях работало 2739 дьяков и подьячих, а в местных 4657[11]. Потребность в подготовке чиновничества всегда — с древнейших времён — была стимулом к развитию образования. Но государство нуждалось в образовании главным образом светского, а не религиозного характера, поэтому государственные и церковные образовательные интересы не совпадали. Их решительному расхождению поспособствовал конфликт между патриархом Никоном с его теократическими амбициями и царём Алексеем Михайловичем, которым двигала воля к укреплению самодержавия. В 1685 г. Никон попадает в опалу, а чрез восемь лет он низложен. В процессе этого разрыва с Никоном, который было, по сути, началом размежевания государства и православной церкви, тесно сплётенных в начале правления Романовых и патриарха Филарета, царь в 1664 г. приближает к себе белоруса Симеона Полоцкого

[10] См. История России с древнейших времён до конца XVII в. Под ред. академика РАН Л.В. Милова. М., 2010. С. 715.

[11] См. там же. С. 713.

и поручает ему возглавить новую школу при Заиконоспасском монастыре, где будут обучать подьячих (то есть госчиновников).

С. Полоцкий, несмотря на то, что был, как и Е. Славинецкий, выходцем из Киево-Могилянской академии, тяготел не к греческой, а к латино-польской схоластической учёности, которую он осваивал в Виленской иезуитской коллегии. Эта латино-польская схоластика основывалась на принципах томизма. Особенно важным в данной исторической ситуации оказался принцип «двойственности истины», позволявший примирить религиозное откровение с рациональным знанием и оправдать таким образом последнее. По словам А.С. Лаппо-Данилевского, «схоластика способствовала культуре разума, обращая внимание ... преимущественно на формальные его свойства. Она могла способствовать развитию отвлечённого интереса к диалектике, а также диалектических способностей и систематического мышления учащихся»[12]. Напротив, у грекофилов рационализм схоластики вызывал отторжение: вместе с латинским языком отвергались «силлогизмы», «диалектика» как «мирская и суетная мудрость». Поэтому [схоластические] образовательные установки С. Полоцкого больше соответствовали потребностям светского государства, нежели те, которые господствовали в «патриаршей» школе и во всей связанной с церковью грекофильской среде.

Итак, становление высшего образования в Русском государстве на самой ранней его стадии обнаружило противоречие между двумя образовательными «проектами», каждый из которых отражал несовпадающие образовательные запросы главных заказчиков образования — православной церкви и светского государства. Это противоречие, подобного которому не знала образовательная система Западной Европы, в значительной мере определяло развитие образовательной системы в Русском государстве не протяжении почти полустолетия — вплоть до конца XVII века.

Борьба схоластов-латинистов, которым покровительствовал царский двор, и грекофилов, за которыми стоял патриарх Московский (сначала Никон, затем Иоасаф и Адриан) и иерусалимский патриарх Досифей, начавшаяся с обоснования в

---

[12] *Лаппо-Данилевский А.С.* История русской общественной мысли и культуры XVII—XVIII вв. М., 1990. С. 144.

Москве С. Полоцкого, выразилась (если вынести за скобки литературную и публичную полемику а также дворцовые интриги) в появлении «двоешколия» и в своего рода соревновании школ. В грекофильской школе образование имело сильный богословско-филологический уклон (греческий и старославянский языки), а в школе латинистов помимо «основного блюда» — латинского языка — давались также основы логики и риторики, а также какие-то элементы аристотелевской метафизики.

В этом соревновании школ явно побеждали грекофилы. Несмотря на всё благоволение, которое оказывал С. Полоцкому и его «апостолу» С. Медведеву воспитанник первого царь Фёдор Алексеевич, давление патриарших кругов было столь велико, что царь санкционировал ещё одну «патриаршью» школу («нисшее училище») при Печатном дворе (отсюда её название — Типографская) в 1681 г. И хотя в следующем 1682 г. С. Медведев откроет свою школу — тоже филологического направления, как и Типографская (там обучали латыни), она даже не приблизится по своим масштабам к последней[13]. С. Медведев будет по-прежнему пользоваться покровительством правительственных кругов и после смерти царя Фёдора Алексеевича в регентство Софьи, причём в этот период влияние его только возрастёт — к его собственной пагубе[14]. Парадоксальным образом план С. Медведева об «устройстве академии» (то есть высшего учебного заведения типа университета), о чём он «молил» царя Фёдора Алексеевича ещё в 1682 г.[15], стал претворяться в жизнь в 1687 г., но уже «с подачи» патриарших кругов.

Возникновение Славяно-греко-латинской академии. В 1685 г. в Москву по рекомендации иерусалимского патриарха Досифея приезжают в качестве учителей и устроителей училища два учёных грека — братья Иоанникий и Софроний Лихуды, которые были также благосклонно приняты при дворе. Возможно,

---

[13] По данным А.С. Лаппо-Данилевского, в 1686 г. там 67 детей учились греческому, а 166 — славянскому языкам. См. *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 213.

[14] С. Медведев будет казнён в 1691 г. из-за связи с одним из стрелецких вождей Ф. Шакловитым.

[15] См. *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 140.

этому поспособствовало то обстоятельство, что братья воспитывались и учились в Италии, имели дипломы Падуанского университета, что делало их кандидатуры более привлекательными в глазах царевны Софьи и её латинофильского окружения в качестве компромиссных для организации Академии, ибо С. Медведев был совершенно неприемлем грекофилам. Дальнейшая образовательно-организационная и педагогическая деятельность Лихудов также развивалась по логике компромисса. Новое учебное заведение было создано на базе как «патриарших» Типографской и Богоявленской, так «правительственной» Заиконоспасской школ. Тем самым было покончено с «двоешколием». Внешне это выглядело как победа грекофилов, так как преподавание велось в основном на греческом языке, и изучению его самого отводилось немало времени в младшем классе. Но некоторые предметы читались на латинском языке, который также изучался. Необходимость латинского языка оправдывалась Лихудами[16] перед патриаршими инстанциями заботой о том, чтобы знать своего идейного врага и уметь бороться с ним его же оружием. Требование преподавания на латыни также исходило от правительства[17]. Компромиссная природа нового учебного заведения отразилась в его названии — Славяно-греко-латинское, запечатлевшем ушедший в историю феномен «двоешколия».

---

[16] Неизвестно, насколько искренне! См. *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 232.

[17] См.: *Лаппо-Данилевский А.С.* Указ. соч. С. 215–216.

Коротко об авторах

Алексеев Александр Петрович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный работник высшего профессионального образования

Басин Евгений Яковлевич — доктор философских наук, профессор Московского государственного академического художественного института им. В.И. Сурикова, академик Международной академии информатизации

Быченков Владимир Михайлович — доктор философских наук, главный редактор международного научного журнала *RuBriCa (The Russian & British Cathedra)*

Вартанова Елена Леонидовна — доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой теории и экономики СМИ. декан факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова

Гобозов Иван Аршакович — доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ, академик РАЕН, главный редактор журнала «Философия и общество»

Гоноцкая Надежда Васильевна — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, председатель Совета молодых ученых философского факультета МГУ

Грехнев Вадим Сергеевич — доктор философских наук, профессор кафедры философии образования философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ

Дунас Денис Владимирович — научный сотрудник кафедры теории и экономики СМИ факультета журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова

Казарян Валентина Павловна — доктор философских наук, профессор кафедры философии естественных факультетов философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ.

Козолупенко Дарья Павловна — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник кафедры философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Косилова Елена Владимировна — кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Лисеев Игорь Константинович — доктор философских наук, профессор, заместитель директора Института философии РАН, действительный член РАЕН и Российской экологической академии.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный профессор МГУ им.М.В. Ломоносова, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета, декан философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова

Соколов Алексей Васильевич — кандидат философских наук, доцент кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный преподаватель МГУ.

Сокулер Зинаида Александровна — доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный профессор МГУ

Щепилова Галина Германовна — доктор филологических наук, доцент кафедры теории и экономики СМИ, заместитель декана факультета журналистики МГУ

Научное издание

ФИЛОСОФИЯ
и
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ

Сборник
НАУЧНЫХ ТРУДОВ

ВЫПУСК СЕДЬМОЙ

Сдано в набор 4.12.2013. Подписано в печать 5.12.2013
Формат 84×108 1/32 Печать офсетная. Бумага офсетная.
Гарнитура Newton. Усл. печ. л. 10,5. Учетно-изд. л. 17.
Тираж 500 экз. Заказ № 257.

ISBN 978-5-906233-46-2