

Н.К. ИКОННИКОВА

СИМВОЛИЧЕСКОЕ И ВЕЩЕСТВЕННОЕ В КОНСТРУИРОВАНИИ ПЕРСОНАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ*



В статье предлагается рассмотреть проблему личности с точки зрения повседневности, обыденного субъекта, оценить возможности массового воплощения предлагаемого пути личностного становления, учитывая социальную стратификацию и неравенство как условий конструирования персональностью социальной реальности. Показано, что «духовное напряжение» возможно только как удержание в качестве целей активности личности двух обязательных полюсов, создающих поле напряжения: символического и вещественного.

The article proposes to consider the problem of personality from the everyday life point of view and from the position of trivial person; to estimate possibilities of mass implementation of the offered way of the personality making; to take into account social stratification and inequality as conditions of the construction of social reality by the personality. The author demonstrates, that spiritual tension is possible if only the person holds on both compulsory poles as his/her aims of activity: symbolic and corporeal.

Ключевые слова: субъект, персональность, повседневность, символическое, вещественное, духовное напряжение, социальное неравенство.

Keywords: subject, personality, everyday life, symbolic, corporeal, spiritual tension, social inequality.

Исходные положения: «точка зрения» обыденности

Дискуссия о персональной реальности фокусирует многие вопросы и сюжеты, волнующие постоянных авторов журнала и участников обсуждений. В данной статье предпринимается попытка обозначить некоторые контексты выдвинутых в ходе дискуссии понятий и тем, отсылаясь как к позиции «обыденного здравого смысла», так и к ее систематизациям в актуальных социологических (преимущественно) теориях. А.А. Пелипенко в первой части своей статьи отметил, что Ю.М. Резник, инициировавший постановку проблем персональной реальности, трансперсональнос-

Иконникова Наталья Кирилловна — кандидат социологических наук, доцент, доцент кафедры общей социологии Государственного университета «Высшая школа экономики» (Москва), E-mail: n.k.ikonnikova@gmail.com.

* Статья подготовлена в рамках индивидуального исследовательского проекта № 09-01-0074 «Вещи как культурные средства коммуникации в современных социологических теориях», выполненного при поддержке Научного Фонда ГУ-ВШЭ.

ти и ряда связанных с ними, пытаются «обжить пространство между традиционным философским дискурсом и языком нетрадиционных направлений, прежде всего трансперсональной психологии и некоторых других, мирясь с возникающей при этом эклектикой» [9, 153].

Позиция самого А.А. Пелипенко сформулирована как раз в рамках философской метафизики (с соответствующими отсылками к собственно физике (квантовой, волновой), биологии и др. и с метаинтерпретацией естественнонаучных идей). На мой взгляд, возможно рассмотрение поставленных вопросов и с социологической, социально-научной точки зрения, попытка которого и будет представлена в статье.

Как мы помним, социология с момента своей институционализации представляла собой систематизированное мировоззрение западных буржуазных обществ, сочетающее научную респектабельность и государственное признание, техническую полезность инструмента управления, публичность и популярность здравого смысла. Почему у человека, которого мы высокомерно характеризуем в своих писаниях как носителя всего лишь обыденного здравого смысла, наверное, массовой («поп») культуры, и стремящегося вовсе не к самореализации, а, допустим, к комфорту, и если к творчеству, то к какому-нибудь не очень значимому в общественном масштабе, а семейно-кулинарному или ремонтному, огородному... - так вот почему у такого вполне нормального социального субъекта концепция трансперсональности (и в версии Ю.М. Резника, и в версии А.А. Пелипенко) вряд ли вызовет симпатию, даже если ему будут объяснены все используемые термины? Именно эти возможные пункты отторжения я и предполагаю рассмотреть.

«Оправданием» банальному взгляду обыденного человека (хотя он в этом оправдании все меньше нуждается) служат те изменения в самом этом взгляде и обществе, в котором он возможен, которые стали явными в последние десятилетия. Эти изменения касаются присутствия высоких технологий и фундаментальных знаний в повседневной жизни, развития изощренной социальной инженерии маркетинга, управления персоналом и избирателями, личностным ростом и семейно-дружескими отношениями. Вещественное и символическое демонстрируют все большую встроенность друг в друга — и одновременно проявляются механизмы этой встроенности, что ставит под сомнение ее «органичность» и «естественность». Социальная организация и придаваемые ей ценностные, идейные, эмоциональные смыслы также становятся все более автономными — и сложно интегрируемыми. Темой публичных дискуссий чаще становятся не общественное устройство, социальная революция, а культурные трансформации, наследие, политика... И обнаружилось, что культура — как и ранее революция — это не дело горстки «далеких от народа» героев, со времен мифических несущих людям свет, а «масс», которые оказались не совсем такими, какими их изображали «героические» интеллектуалистские («аристократические») концепции. «Это произошло мгновенно, подобно землетрясению, когда Энти Уорхол выставил свои рисунки суповых консервов и банок кока-колы в галерее “Стейбл” в 1962 году. Но в то же время это был и очень медленный процесс...» - отмечает Дж. Сибрук [14, 97].

Медленность этого процесса не только историко-временная, но и социально-пространственная, его движение в глобальном социокультурном пространстве включает быстрые и медленные течения, завихрения и встречные потоки, эндогенные родники и застойные мелководья. Поскольку процесс индустриализации (рационализации, технологизации) продолжает распространяться на все новые сферы человеческой ак-

тивности, и при этом он давно (уже два столетия) признается центральным, доминантным для социокультурной системы (отсюда и просвещение, и целерациональность, и модернизация, и индустриализация, и социальная инженерия...), дополняющие ее тенденции оцениваются как маргинальные, второстепенные, а их усиление и институционализация (пусть и в виде горизонтальных, сетевых структур и практик) — как кризис и уход «эпохи модерна». Мне ближе позиция Н. Лумана, согласно которой для исследования всех новых культурных тенденций не обязательно обращаться к понятию и фразеологии постмодерна, а следует преодолеть недооценку динамики современного общества, которому давались слишком статичные описания [5, 295].

Придание положительной ценности повседневности, обыденности и субъекту — обывателю, носителю здравого смысла и повседневных практик, включала и изменение (в том числе и в теориях) оценки «принципа удовольствия». Что интересно, признание этого социокультурного сдвига содержится в работах авторов весьма разных концепций от Ж. Бодрийара (что, общем, ожидаемо) до Т. Парсонса (хотя использование кальки «гратификация» отчасти маскирует контекст для не владеющих английским читателей переводов). Он теперь рассматривается как встроенный в символический порядок (который ранее как область высших ценностей «по ту сторону принципа удовольствия») и однонаправлено (как раз у Парсонса) задающий процесс действия [8]. Персонализация в такой модели ценностных ориентаций не исключает удовольствие от процесса, как и от его результатов на каждом этапе, будем ли мы называть это личностным ростом, развитием, становлением.

Персональность: исторические условия для автономности личности и ее декларации

Основной сюжет дискуссии был задан статьями и выступлениями Ю.М. Резника, поставившего вопрос о «промежуточном», несамодостаточном характере персональности как состоянии личности (субъекта, человека (не вполне «родового» и т.д.)), не достигшей (не желающей или не способной достигнуть) состояния трансперсональности, которая «выступает как высший уровень запредельного и “пограничного” духовного существования человека, достигаемый при условии его сознательного и поэтапного восхождения от индивидуального (частного) и коллективного (группового) “я” ко всеобщему (родовому) и космическому (вселенскому) “я”» [13, 187].

Н.С. Плотников считает, что «для семантики персональности в истории русской мысли характерна “опережающая реакция” на социальные процессы, только начинающиеся в России, но уже принявшие отчетливые формы в обществах Запада» [11]. Важно, что в любом случае личность или персональность существуют только *в* и одновременно *в-отличие-от* социальной организации. Как показал в свое время М. Мосс, различные модели персоны-маски-личности являются функцией механизмов социализации, вписанных в совокупность культурно-исторически конкретных социальных институтов.

В русскоязычных текстах употребляется целый ряд терминов: «человек», «личность», «лицо» (официальное, физическое...), «субъект», «я», «индивид», «индивидуальность», «персона»... В отечественной культурной и мыслительной традиции эти термины фиксировали разные характеристики персональной идентичности человека. Интерес к переосмыслению соотношения этих терминов и перепостановке проблемы обусловлен трансформацией социальных структур, принципов стратифика-

ции, механизмов социализации в современных обществах, меняющихся разными темпами и по различным траекториям, но, тем не менее, взаимосвязано. Н.С. Плотников отмечает, что концепция персональности в русской мысли каждый раз отражает основные идеологемы, а интерес к «роли личности в истории» активизируется в значимые периоды социального переустройства (от революционных движений середины XIX в. до «оттепели» и «гласности») [11].

Таким образом, постановка вопроса о персональности в отечественном контексте инициируется «мыслящими меньшинствами», выдвигающими новые нормативные идеалы как оправдание собственной маргинальной позиции. Но в силу специфики российских модернизаций и трансформаций, этот идеал строится не как систематизация собственного социального опыта, а как экстраполяция критики и своих и чужих (обычно — западных), причем чаще не практик, а теорий.

Индустриальное общество, осмысливавшее себя как «век Просвещения», сформулировало модель личного Я, как социального (этически ответственного) субъекта, центрирующего космос [7], задающего вектор прогрессивного развития, будь то биологическая эволюция или соблюдение «прав человека» (см. прим. 1). Концепция личности, ее персональных качеств имеет, следовательно, многоплановый характер как социальная норма и культурная ценность. Она, с одной стороны, *символизирует* определенные культурные смыслы (в том числе и идеологические): знание и компетентность /профессионализм, знание своих социальных (в т.ч. экономических, политических и пр.) прав и обязанностей и тем самым лояльность, просвещенность и воспитанность... С другой стороны, эти символы личности существуют не как абстрактные идеи или утопические идеалы, а наглядно *овеществляются* в разделяемом (в смысле сообща используемом) социальном пространстве, разделяемой (в смысле частным образом присваиваемой) собственности, знаках отличия, и вообще — вещах..., так что сегодня символизация (виртуализация, превращение всего в репрезентации и симулякры) и «культ вещей» (и их потребления или борьбы с потреблением) представляются основными чертами «развитых» обществ.

Социальное и культурное конструирование персональной идентичности, обозначаемой социальными категориями «личность», «лицо», «индивид», «субъект», является одновременно конструированием общества. Общим местом теорий социализации является то, что это обоюдный процесс кон-структурирования личности и ее социальных связей («структурных соединений личности» в терминах Н. Лумана). Э. Фромм обозначал этот процесс как попытку удержания равновесия между стремлениями либо «воссоединиться с миром в спонтанности, любви и творческого труда» либо «найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность» [15, 29].

Ю.М. Резник утверждает приоритет первого выбора, однако отказывает описываемому им субъекту в перспективе воссоединиться с реальным социальным миром, окружающим его, утверждая, что творчество и любовь могут быть только проекцией мира трансцендентного: «Трансперсональность ... выходит за рамки привычного образа человека и его обыденного опыта. Это — духовное единство человека и Абсолюта (Космоса, Мирового разума и т.д.), находящегося за пределами его индивидуального, коллективного и родового бытия и преодолевающего, следовательно, рамки социальности и культуры» [12, 133]. Такого рода социальные модели «бегства» от реального общества в искусственно и преднамеренно создаваемые общины, сообщества, вирту-

альные миры, идеологические проекты и социальные утопии, тем не менее, вполне могут быть признаны одной из существующих форм социального действия. Некоторые из них повторяют ранее сложившиеся паттерны внедрения «моральных кодексов», другие — приобретают новые наименования и формы, например, так называемые «кидалты» (kidalts) — взрослые, точнее, невзрослеющие, великовозрастные «дети», продолжающие играть в игрушки и отказывающиеся исполнять предлагаемые («навязываемые») обществом «взрослые» роли; или «дауншифтеры» (downshifting) — те, кто (вполне в соответствии с предлагаемой Ю.М. Резником стратегией не развития, но становления) отказывается от карьерного роста и высоких статусных позиций ради «простой, натуральной, органической и т.п.» жизни, душевной и духовной гармонии.

Западные социологи не склонны рассматривать стратегии, ведущие личность в область трансцендентного, как нормативные, доминирующие, даже в рамках этого способа решения дилеммы Э. Фромма. Они склонны видеть в них маргинальную модель, производную от индивидуации (см. [1]). В общем же случае, например, П. Бергером, фиксируется, что «индивид стал воспринимать себя в качестве сложной и уникальной личности, испытывающей огромную потребность в личном участии» [1].

Противоположные по направленности стратегии связаны с растущей инструментализацией (индустриализацией) жизненных стратегий и самоорганизации, саморефлексии, повышением уровня рационального контроля и оценки с позиций эффективности любых социальных отношений и сторон личной активности (поскольку пока человек остается все-таки личностью, его активность в одном из своих аспектов всегда может рассматриваться как социальная и культурная). П. Бергер обозначает эту тенденцию как абстракцию [1]. А.А. Пелипенко обсуждает не ситуацию индивидуации, но и не социального абстрагирования, его интересует то, что было до или остается сверх социальности и культуры. Он не предлагает персональной стратегии выхода за границы общества и культуры, но он исходит из того, что персональность и так существует отчасти на этих границах и за ними, поэтому и обсуждает в основном «воздействия, исходящие от “нижних” ступеней системно-эволюционной пирамиды», которые «обнаруживают себя лишь будучи пропущены сквозь фильтры биоструктур» [9, 158].

Персональность без тела и свободная от социальных организаций и вещей?

На мой взгляд, важнее и интереснее рассматривать не то, как «нелокальные связи когерентного порядка воздействуют на сложные структуры, к каковым относится и социокультурная реальность» [10], и не «“зазеркалье” в виде “чистых” форм сознания, освобожденных от эмоций и чувств» [12, 144], а то, как персональность (не уходя в трансперсональность и трансцендентность) конструирует или трансформирует социальные организации, в которые включается, и культурные номинации, которые присваивает. При этом символическое социальное и культурное содержание воплощается (материализуется) в телесных и вещественных знаках: при сложном взаимодействии символов, их интерпретации субъектами, «материи» телесно-вещественных знаков и контекста, в котором это конструирование происходит. Личность (западная, эпохи позднего модерна) исходит из того, что «мир, выстроенный вокруг моего собственного Я, предлагает себя для истолкования мне, существу, наивно в нем живущему.

С этой точки зрения, все соотносится с моей актуальной исторической ситуацией, или, как еще можно сказать, с моими прагматическими интересами» [16].

А. Шюц использует понятие «мой социальный мир»: «упорядоченный вокруг меня как центра», мной освоенный, мной принятый, мной реконструированный и трансформированный, «благодаря чему я и различные мои установки по отношению к другим учреждают эти многообразные отношения» [16]. Действительно, для того самого вполне обыденного человека гораздо важнее не покинуть рамки социального и культурного мира, а понять их как инструменты, воздействующие на него и используемые им, даже если его социальный мир узок, или вымышлен, или не соответствует идеалам других. Чей-то мир для остальных вполне прозрачен и как бы незаметен, чьи-то миры оказываются рамками для остальных. «Вывернув» известную схему Н. Лумана можно представить себе личности, предъявляющие некоторые возможные структурные соединения внешнему по отношению к ним обществу, совпадение которых и создает их — и их общие тем самым — социальные миры. Нет личностей — нет социального мира, а есть война институтов подобных государству и его «машине принуждения» с институтами подобными общине, или семье (итальянский и не только «фамилизм»), или нелегальной экономике...

Как фрагмент теоретического контекста постановки и обсуждения проблемы персональности упомянем позицию еще одного автора, подробно исследовавшего данную тему — автора книги «Общество индивидов» Н. Элиаса. Центрированность на персональности и индивидуальности по Элиасу — одни из главных признаков современного (как сегодняшнего) общества, люди в нем мыслят с позиции «Я», что важно, воспринимая других как таких же «Я». Однако в таком восприятии мира заключается парадокс: подобного рода позиции по отношению к себе служат «выражением своеобразной формы исторического моделирования индивида через переплетение его отношений с другими людьми, через специфическую структуру его с ними совместной жизни» [17, 91]. Человек склонен воспринимать себя с позиции противопоставления «чистого Я», имеющего вовне различные связи с другими социальными агентами, обществу. Однако, согласно Элиасу, данная позиция упускает из виду один очень важный факт: человек есть воплощение общества. Если человек вырос вне общества, мы не можем судить о его психологии, т.к. психика человека как социального существа формируется под давлением общества. Именно такое влечение индивида в общества Элиас называет индивидуальностью, которое есть «своеобразие его (человека) психических функций, качество формы его самоуправления в рамках отношений с другими людьми».

Отмеченная в начале статьи мыслительная ситуация «опережающей реакции» порождает весьма интересные концепции, синтезирующие укорененные в нашем сознании марксистские (ленинские, неомарксистские, пост-историко-материалистические...) модели с модными течениями западной мысли (постмодернизмом, постструктурализмом...). Примером такого синтеза в его критическом варианте может служить концепция Славоя Жижека. Проблемы, связанные с дискуссией о трансперсональности, нашли отражение и в ней.

В направленности персональности к трансцендентному и Ю.М. Резник, и А.А. Пелипенко фиксируют связь этого порыва с магическими практиками, обсуждая магию в этом контексте как одну из позитивных техник, позволяющих личности вырваться за обыденные социальные и культурные рамки. Однако рассуждения С. Жижека демонстрируют, что магия «прорыва в лучшие миры» является одним из ключевых и не изжитых качеств социалистической идеологии. Свойственные ей

риторические заклинания с высоких трибун и коллективные магические ритуалы формируют и специфические модель личности, и механизм ее социализации. А начинается все уже с имени, способа неформального именования (путем присвоения кличек и псевдонимов) [4].

«Западная» модель присвоения клички-звания, иллюстрируемая на примерах из необремененного долгой историей («начатого с чистого листа теми, кто в основном был недоволен историей») американского общества, связана с идеализацией как абстрагированием и преувеличением некоторых действительных качеств и событий, это «Я идеальное», каковой личность действительно являлась хотя бы раз. Символ вещественно, телесно, событийно подкреплен, именно в этом смысле в этой культуре и конструируют имиджи и бренды: подразумевается, что за ними в принципе «что-то стоит». «Советская» модель основывается на измышлении идеализаций, создании утопической идеи того, какой личность никогда еще не была, но хотела бы или могла бы (теоретически или во сне) быть. Жижек называет это «Идеал — Я» [4], идеализация здесь стоит на первом месте, устремление в трансцендентность важнее повседневной активности, опыт погружения в когерентные связи важнее актуальных социальных отношений (см. прим. 2).

Стремление к поиску идеализаций, причем имеющих нормативный характер, не только для той персональности, которая является конструктором и объектом «Идеал-Я», но и транслируемых ею (или несколькими «ими») как нормативные для всех, это и есть тот «социальный идеал», как его понимали в советских текстах, и социально-философских, и пропагандистских. Если в статье А.А. Пелипенко эта нормативность выражена мягко, неявно («Голографический принцип ... сохраняет как универсальная основа мифологической когнитивности... И этот тип мышления не только безальтернативен на протяжении всей мифоритуальной эпохи, но и ... во многом сохранил свое фундаментальное значение») [10], то Ю.М. Резник декларирует ее прямо и однозначно: «Трансперсональный человек — *лучший* в нравственном отношении представитель своего века и всего человечества, *призванный совершенствовать других*; другими словами, смысл его существования — нравственное *облагораживание людей и самого себя*» (курсив — Н.И.) [12, 139].

Идеализация нравственного совершенствования «строителя коммунизма» в советской идеологии компенсировала бедность (порождаемую специфической эксплуатацией физиологических и физических ресурсов) вещной среды. В современном публичном дискурсе (который мы «опережающе» заимствуем, накладывая на социальную некомпетентность создавать комфортную повседневную вещно-телесную среду) символизация потребительской аскезы по форме близка прежней критике «мещанства и обывательства». Однако требования рефлексивного и политически (граждански) ответственного потребительского поведения возможны лишь тогда, когда субъект платежеспособен и компетентен сделать выбор — и ему есть из чего выбирать в соответствии с его платежеспособностью, компетентностью и осознанными потребностями.

Следовательно, концепция «трансперсональности» как она представлена в развернувшейся дискуссии, имеет мало общего с позицией члена современного «общества индивидов», рассматривающего других как «таких же Я». Это позиция известных нам в отечественной традиции Базаровых, Ставрогиных (в больше степени в данном контексте, чем Верховенских), и других ставящих себя вне общества и над

обществом «героев», считающих себя носителями лучших ценностей и самых высоких идеалов.

Налицо явный анти-психологизм (если следовать оценкам Н. Элиаса), в большей степени проявляющийся в модели А.А. Пелипенко, претендующего на выяснение биопсихических оснований культуры, и анти-социологизм, сформулированный в концепции Ю.М. Резника. Хотя он и определяет персональность как «рефлексирующее себя *социально-психологическое единство*, дополняемое в разных жизненных ситуациях образами другого (или других)» [12, 133], но целью личностного совершенствования для него является «выход за пределы персональной реальности», осуществляемый «через парадигму становления, в которой человек обретает “внутреннюю свободу”», утверждает свою творческую индивидуальность *безотносительно к социальным благам и признанию со стороны окружающих*» (курсив — Н.И.) [12, 136].

В банальном, обыденном (т.е. вполне нормальном) восприятии эти позиции выглядят как нигилизм, оправдываемый высшим знанием и высшими ценностями. На мой взгляд, он коренится в определенных аксиологических основаниях исследователей, определяющих их методологический выбор теоретической модели персональности, общества, культуры и их взаимоотношений, эту аксиологию я не разделяю, поэтому критиковать собственно теоретическую модель в данном случае некорректно.

Духовное напряжение: поиск пределов

Однако не банальный взгляд на проблему связан с общей идеей привнесения смысла, ценностно значимых целей в повседневную активность личности. Эта идея не обязательно означает соотнесение активности с трансцендентными, сверх-культурными и вне-социальными ценностями и знанием, но подразумевает важность напряжения между символически-духовными и вещественно-телесными аспектами (ресурсами и целями) активности. В силу традиционности (в Веберовском смысле) вещественного и телесного в культуре и социальности, главным полюсом этого напряжения обычно представляется именно духовность-душевность, почему и используется чаще именно понятие «духовное напряжение», либо само поле напряжения переносится в духовно-нравственную сферу, элиминируя телесно-вещественный полюс (например, таким образом: «линии энергетического напряжения развития родовой персональности задаются перспективой жизни человека или нравственными императивами, отображающими противоречивую направленность его повседневной жизни: польза — благо; хорошее — плохое; счастье — несчастье (горе)» [13, 191]).

Проблематизация и в результате осмысленность (и символическость) активности субъекта в поле напряжения между полюсами вещественности — духовности выражается не только в привнесении в повседневную деятельность высших целей и стремления к совершенству, о чем речь шла выше. Она рождает и напряженное отношение к такому феномену как «смерть», который также начинает восприниматься не в физиологических, а в метафизических терминах. Этот сюжет также нашел отражение в дискуссии о персональности. Ю.М. Резник, с одной стороны, применительно к жизненному пути не выходящей в трансцендентность и следующей логике социального развития личности, отмечает, что у нее «имеются реперные точки, которые определяют ... движение в жизни, но движение не в бесконечность, а к смерти. И мы знаем, что за этими скачками и внешними успехами рано или поздно последует даль-

р
ф
ч
к

И
б
а
э

р
т
н
м

П
Н
Е

ECFC

11

F
F
L
CE
a
I
a

1

Возможна ли сегодня культура, все члены которой, не отказываясь от рационального наследия, практикуют голографическое мышление? (Сам А.А. Пелипенко считает, что нет, это удел некоторых, особо избранных.) А кем избранных? Путем демократической процедуры — вряд ли... Следовательно, оба автора неявно предполагают, что описываемый ими путь персональности как путь для избранных «свыше» — трансцендентным духом, волей исторического происхождения и авторитетом предков.

Перед нами еще одна элитарная версия личностного становления, противопоставляющая некоторых духовно просвещенных, магически приобщенных и потому «имеющих право голоса» и власть — всем прочим, «массе», озабоченной повседневными нуждами. Каналы доступа в духовную элиту блокируются путем проблематизации самих повседневных нужд: чем больше духовной и душевной энергии индивид тратит на удовлетворение первичных потребностей и ежедневных обязанностей, тем менее вероятна постановка им задачи выхода на новый уровень символическо-вещественной напряженности. Хотя путь нищего аскета всегда открыт — и как бы связан с духовным становлением — опять-таки, зададим вопрос, каким будет общество, состоящее только из нищих, презирающих карьерные блага и материальные стимулы мотивации к труду? А ведь мы имеем перед глазами подобие такого общества в лице многих сообществ в депрессивных российских регионах...

Аргументацию современной элитарной концепции персональности часто стремятся усилить ссылками на роль интеллектуальной (духовной, производящей знания, смыслы) элиты («экспертов») в современных обществах, которые в этом случае характеризуются как «информационные», «общества знания» и т.п. Собственно, и все прежние элиты претендовали на духовное лидерство, героические революционеры-народовольцы представляли свою деятельность как миссию интеллигентов, поэтов. Так и сегодняшние интеллектуальные эксперты стремятся повысить социальный статус своей группы, в том числе и относительно — понижая престиж иных групп, это обеспечивает лучшие позиции в социальном пространстве для доступа к власти через инструменты публичного конструирования мнений. И чтобы закрепить свое место в социальной стратификации, все более зависимой от порядка номинаций, «общественного мнения», в теориях рационализируются модели поведения, объясняющие и провозглашающие особые модели социального поведения членов элиты, их усилия по духовному и интеллектуальному становлению, приобщенность к нелинейным порядкам и сетевым структурам.

Итак, я рассмотрела несколько обывательских аргументов, которые хотелось бы включить в дискуссию о путях личности, персональности в современных обществах, где производство с неизбежностью порождает потребление, а любой продукт интеллектуального труда оплачивается неким потребителем — по соображениям потребления или меценатства. Думаю, что включение в теоретические дискуссии о трансцендентном ценностных ориентаций и смыслов, воспроизводимых «популярной» культурой и «публичным мнением», может сделать их более предметными и актуальными.

Для этого следует в явном виде проговорить аксиологические основания теорий: их нормативный характер, отношение к духовному и вещественно-телесному, социальные последствия массового принятия предлагаемой модели личности и способа социализации либо элитарных ограничений на ее распространение, укорененность

отдельных понятий и способов постановки проблем в национальных интеллектуальных и духовных традициях. Естественно и то, что дискуссия продолжается, явно (в рамках выделенной для нее рубрики) и неявно, поскольку поставленные вопросы рассматриваются авторами журнала и за пределами формальных границ рубрики.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Понимание современности // Социологические исследования. 1990. № 7.
2. Брандес Х. Держаться прямо: о мужском габитусе. http://www.soc.pu.ru/materials/golovin/reader/brandes/derj_pr.html
3. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть / Пер. В.И. Иванова <http://www.politizdat.ru/article/22/>
4. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999.
5. Луман Н. Самоописание. М., 2009.
6. Материалы дискуссии «Природа социальной реальности: многообразие подходов» (Институт философии РАН, 14 мая 2008 г.) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2009. Т. 3. Вып. 1(3). Социальность и культура в изменяющемся мире. М., 2009.
7. Осадная башня штурмующих небо. Избранные тексты из Великой французской энциклопедии XVIII в. Л., 1980.
8. Парсонс Т., Бейлз Р., Шилз Э. Рабочие тетради по теории действия // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. 9. Вып. 1 (34).
9. Пелипенко А.А. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы (Часть 1) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 2 (48-49).
10. Пелипенко А.А. Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы (Часть 2) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 3 (50).
11. Плотников Н.С. Изобретение традиции: о роли личности в истории науки. Между «мрачным субъектом» и «светлой личностью». Понятия персональности в истории русской мысли (К постановке проблемы) // Новое литературное обозрение. 2005. № 76.
12. Резник Ю.М. Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 2 (48-49).
13. Резник Ю.М. Человек за пределами культуры и социальности: трансперсональность как предмет социальной теории (метафизические основания) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2009. Т. 3. Вып. 1(3). Социальность и культура в изменяющемся мире. М., 2009.
14. Сибрук Дж. Nobrow. Маркетинг культуры. Культура маркетинга. М., 2005.
15. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989.
16. Шюц А. Мир светящийся смыслом. М., 2004.
17. Элиас Н. Общество индивидов. М., 2001.

Примечания

1. Напомним характерные определения, приводимые «манифестом» просветителей, Великой французской энциклопедией. Шарль Ле Руа в статье «Человек» (Homme), отнесенной к разделу «Мораль» писал: «В этой статье мы не собираемся говорить о нашей внешней форме или о строении нашего тела, на основании которых мы отнесены к классу животных. Человек, которым занимаемся мы, - это та сущность, которая мыслит, желает и действует» [7, 57]. А Дени Дидро в программной статье «Энциклопедия» провозглашал: «В особенности нельзя терять из виду одно соображение: если устранить человека, существо мыслящее и созерцающее, с лица земли, то патетическое и возвышенное зрелище природы немедленно станет печальным и безмолвным. Вселенная замолчит, и воцарятся молчание и ночь. Все превратится в чудовищную пустыню, где явления природы - явления, никем не наблюдаемые, - будут возникать и исчезать непонятными и немymi» [7, 59].

2. Чтобы проиллюстрировать различие между Я-идеальное (в американской культуре) и Идеал-Я (в советской культуре) С. Жижек приводит следующий пример. «Возьмем двух человек, каждый из которых занял исключительное положение в этих культурах: Чарльза Счастливого Лучиано и Иосифа Виссарионовича Джугашвили-Сталина. В первом случае кличка имеет тенденцию занять место имени (обычно мы говорим просто «Счастливчик Лучиано»), во втором же случае кличка замещает фамилию («Иосиф Виссарионович Сталин»). В первом случае кличка указывает на некое экстраординарное событие, связанное с человеком (Чарльз Лучиано «счастливо» выжил после жестоких пыток, которым его подвергли гангстеры враждовавшей с ним банды). Она указывает, таким образом, на некую действительную, конкретную осо-

бенность человека, привлекающую наше внимание. Она отмечает нечто, что выделяет человека, что бросается в глаза, нечто очевидное, а не некую точку, с которой мы смотрим на человека. В случае же с Иосифом Виссарионовичем Джугашвили было бы совершенно неверно сходным образом полагать, что партийная кличка Сталин (то есть “сделанный из стали”) указывает на “стальной”, непреклонный характер самого Сталина. Стальными и непреклонными на самом деле являются законы исторического развития, железная необходимость, с какой гибнет капитализм и совершается переход к социализму — во имя чего и действует конкретный человек по имени Сталин; то есть здесь на первый план выступает перспектива, в которой он смотрит на себя и судит о своих поступках. Можно сказать, что “Сталин” — это идеальная точка, с которой “Иосиф Виссарионович”, конкретный индивид, человек из плоти и крови, выглядит для самого себя привлекательным». См.: [4].

3. По С. Жижеку, в некотором смысле жертвы оказываются в произведениях де Сада не подверженными разрушению: выдерживая бесконечные пытки, они остаются жить, они переносят любые мучения, оставаясь прекрасными. Как если бы помимо своего естественного тела (составной части круговорота возникновения и распада) и тем самым помимо своей естественной смерти *эти жертвы были наделены другим телом, состоящим из некоей иной субстанции, неподвластной природному циклизму, — телом возвышенным (курсив — Н.И.)* (см.: [4]).

ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО

П.К. ГРЕЧКО



ТВОРЧЕСТВО: ПРИРОДА, ГРАНИЦЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Статья посвящена осмыслению творчества как продуцирования фундаментально или принципиально нового. Новое рассматривается как нечто трансцендентное, следовательно, неожиданное, эмерджентное, не имеющее ничего общего с традицией (традиционализмом) и простой генеративностью (преемственным вытягиванием будущего из настоящего и прошлого).

Творчество — это царство свободы. Критерии творчества ориентированы на дух времени и связанную с ним конкуренцию. Они идут или берутся из опыта исторически наиболее продвинутых обществ. Творчество входит проспективной потребностью в природу человека и служит цели его самореализации. От творческого человека к творческому обществу — таков вызов и одновременно стратегический ориентир нашего исторического развития.

The article deals with the understanding of creativity as making the fundamentally new. Novelty is considered to be something transcendental, unexpected, a lucky break. It has nothing in common with the traditional or simply generative activity. Creativity is a kingdom of freedom. Criteria of creativity include competition of this or that kind. They come from the most historically advanced societies. In other words, creativity is closely connected with the spirit of time which is now global and postmodern. Creativity is also oriented towards the goal of self-realization as a

Гrechko Петр Кондратьевич — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии РУДН (Москва). E-mail: p.grechko@mail.ru.

ISSN 1606-951X

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ

Личность Культура Общество

Международный журнал
социальных и гуманитарных наук

Том XI. Вып. 3 (№ 50)

Нам – 10 лет! 1999-2009 гг.

Москва 2009

Журнал зарегистрирован в Государственном комитете РФ по печати

Свидетельство о регистрации № 018755 от 29 апреля 1999 г.

Лицензия ИД № 02739 от 4 сентября 2000 г.

Национальные отделения журнала:

Россия (Российская академия наук, Институт философии)

Беларусь (Национальная академия наук, Институт социологии)

*Украина (Национальная академия наук,
Институт мировой экономики и международных отношений)*

ЛИЧНОСТЬ. КУЛЬТУРА. ОБЩЕСТВО.

2009. Том XI. Вып. 3 (№ 50) 720 с.

Журнал посвящен изучению междисциплинарных и фундаментальных проблем социально-гуманитарных наук. Главная тема его публикаций — человек в обществе и культуре. Он предназначен для исследователей и специалистов, студентов, аспирантов и преподавателей, работающих как «внутри», так и «на стыке» социально-гуманитарных наук, в т.ч. философии и культурологии, социологии и социальной антропологии, экономики и правоведения, политологии и истории, искусствознания и филологии, педагогики и психологии, теории организации и менеджмента.

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий», рекомендованных ВАК Министерства образования и науки РФ для опубликования основных результатов диссертаций на соискание ученой степени кандидата и доктора наук по философии, социологии и культурологии, филологии и искусствоведению.

Плата с аспирантов и соискателей ученой степени доктора наук за опубликование их рукописей в журнале не взимается. Журнал издается на средства официальных издателей и вузов — членов Межрегионального совета.

Периодичность выхода журнала — 4 сдвоенных выпуска в год.

Индекс издания в каталоге Роспечати — 79734.

Порядок рецензирования статей и материалов, а также требования к их оформлению размещены в конце каждого выпуска и на вебсайте журнала (см.: www.lko.ru).

За разрешением на перепечатку или перевод материалов, опубликованных в журнале, обращаться непосредственно в редакцию.

Журнал открыт для дискуссионных материалов, поэтому его содержание не обязательно отражает точку зрения редколлегии.

Содержание	3
Официальные органы журнала	8

✦ Колонка главного редактора

Поздравляем с юбилеем! (В.С. Степин, А.А. Гусейнов)	11
ЮДИН Б.Г. (Москва) Юбилейные заметки	12
ПАХОМОВ Ю.Н. (Киев) О юбилеях журнала и главного редактора	15
РЕЗНИК Ю.М. 10 лет пути: к юбилею журнала «Личность. Культура. Общество»	18

✦ Классическое наследие

ВЕБЕР М. Конфуцианство и пуританизм (пер. А.Б. Рахманова)	24
ГУРВИЧ Ж. Социальные рамки познания (фрагменты из книги, окончание; пер. А.Б. Гофмана)	44
ТОМАС У.А. Неприспособленная девушка (Глава 2) (пер. В.Г. Николаева)	61
ХЬЮЗ Э.Ч. Незаконнорожденные институты (пер. В.Г. Николаева)	78
ФЕЙЕРАБЕНД П. Наука в свободном обществе. Часть 2. (фрагменты из книги, продолжение; пер. А.Л. Никифорова)	85

✦ Философия в мире и мир философии (к 80-летию Института философии РАН)

КЕЛЛЕ В.Ж. (Москва, Институт философии РАН) Интеллектуальное и духовное в истории философской мысли и в культуре (Часть 1)	101
ОГУРЦОВ А.П. (Москва, Институт философии РАН) Истина, правдоподобность и пробабиллизм (Часть 1)	117

✦ В порядке дискуссии

ЗА ГРАНИЦАМИ КУЛЬТУРЫ И СОЦИАЛЬНОСТИ (продолжение дискуссии)	
ПЕЛИПЕНКО А.А. (Москва, РИК) Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы (Часть 2)	137
ИКОННИКОВА Н.К. (Москва, ГУ-ВШЭ) Символическое и вещественное в конструировании персональной реальности	152

ЛИЧНОСТЬ И ТВОРЧЕСТВО

ГРЕЧКО П.К. (Москва, РУДН) Творчество: природа, границы и перспективы	163
ПИГРОВ К.С. (Санкт-Петербург, СПбГУ) Метафизика творчества	173
РЕЗНИК Ю.М. (Москва, ИФ РАН, РИК) Творчество как предназначение человека	182

✦ Политика и общество

ГРОСФОГЕЛЬ Р. (США, Беркли) Деколонизация западных универсализмов: деколониальный плюри-версализм от Э. Сезера до Сапатистас	201
ДЕФЛЕМ М. (США, Университет Южной Каролины) Социологическая юриспруденция и социология права (пер. Е.В. Масловской, М.В. Масловского)	217
НЕДЕВ Т. (Болгария, Варненский свободный университет) Миссия Европейского Союза и США в глобализирующемся мире	228