

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

3/2010

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет журнала “Философские науки”

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция журнала:

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 20.03.2010 г. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2010

© Академия гуманитарных исследований, 2010

© Издательский дом «Гуманитарий», 2010

ISSN 0235-1188

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ

Ахиезеровские чтения ■

Вторая сессия

<i>ОТ РЕДАКЦИИ</i>	Основания и структура российской ментальности Редакционному совету и редакции ФН	5
<i>А.А. ГУСЕЙНОВ</i>	Русская система на весах истории	7
<i>А.А. ПЕЛИПЕНКО</i>	Ментальная доминанта российской цивилизации	26
<i>И.В. КОНДАКОВ</i>	Смысл русской ментальности и духовности	37
<i>В.М. РОЗИН</i>	Цивилизационный «гордиев узел» России	47
<i>Э.С. КУЛЬПИН-ГУБАЙДУЛЛИН</i>	Специфика воспроизводства российской и германо- скандинавской ментальности	62
<i>И.Г. МИКАЙЛОВА</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Российская культура: почему она такая и что с ней делать	70
<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ</i> <i>(Санкт-Петербург)</i>	Основания и структура российской ментальности в условиях модернизации <i>(Подведение итогов)</i>	81
<i>А.П. ДАВЫДОВ</i>		

Культура властвования ■

<i>А.Е. РАЗУМОВ</i>	Метаморфозы «вертикали власти» в истории России	94
---------------------	--	----

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Философия среднего образования ■

<i>О.А. ЛАВРЕНЕВА</i>	Культурный ландшафт как метафора	110
-----------------------	-------------------------------------	-----

Философское измерение ■

<i>Л.Г. ПУТАЧЕВА</i>	Разум тела: шаг в реальность «здесь-и-сейчас» <i>(Часть вторая. Окончание)</i>	121
<i>В.А. СУЛИМОВ</i> <i>(Сыктывкар)</i>	Самообоснование в интеллектуальном пространстве современности	137

**Литература:
философская рефлексия ■**

<i>В.К. КАНТОР</i>	Петербург Достоевского – непотонувшая Атлантида	145
--------------------	--	-----

С.Г. КОЗЛОВА	«Призраки» Тургенева: проблема русского европеизма	153
--------------	--	-----

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Зарубежная философия. Современный взгляд

Е.Л. СКВОРЦОВА	Восток и запад в новой эстетике японского философа Имаматом Томонобу	161
----------------	--	-----

ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Философия образования

А.О. КАРПОВ	Современное образование и знание	176
-------------	-------------------------------------	-----

Педагогический поиск

А.П. ШПОНА (Латвия)	Школа – модель саморазвития и сотрудничества	192
------------------------	--	-----

НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

Проективный философский словарь

Словарные статьи (Выпуск 6)

В.В. САВЧУК (Санкт-Петербург)	Иконический поворот Коммуникант	195
----------------------------------	------------------------------------	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Рецензии, аннотации, отзывы

А.П. ЛЮСЫЙ	Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка	207
------------	---	-----

Г.Ч. СИНЧЕНКО (Омск)	Алексеев П.В. Философы России начала XXI столетия	213
-------------------------	--	-----



Наши авторы

158

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона и e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков с пробелами вместе с аннотациями и ключевыми словами на русском и английском языках.

В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста должна приводиться цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003.

Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат, достоверность данных и прочих сведений.

Публикуемые материалы могут быть сокращены и отредактированы, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей.

Позиция редакции и автора не всегда совпадают.

Contents

160



ФИЛОСОФСКИЙ ФОРУМ



Ахиезеровские чтения



Вторая сессия

ОСНОВАНИЯ И СТРУКТУРА РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Второй круглый стол «Ахиезеровских чтений» посвящен анализу смысла ментальности, структуре ментальности, ее основаниям и, главное, тем переменам, которые происходят или не происходят, но мы хотели бы, чтобы они происходили в коллективном и индивидуальном сознании в процессе развернувшейся в стране модернизации. Закономерно, что поиск теории российской цивилизации в АЧ-1 перешел в обсуждение вопросов российской ментальности в АЧ-2. Потому что цивилизационная проблематика разворачивается вокруг роли тех культурных стереотипов, которые господствуют в нашем сознании и являются объектом модернизации.

Ментальность – это склад ума, мироощущение, это глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное. Это совокупность устойчивых, распространенных в социальной группе интеллектуально-психологических установок, представлений, выражающих осмысление реальности принадлежащими к ней людьми и управляющих их социальным поведением. Ментальность выражает характер, стиль, способ группового мышления, его отношения к фундаментальным ценностям, к культурным основаниям, определяет логику восприятия социальной жизни.

В переходных обществах, таких, как Россия, ментальность неустойчива: традиционные ценностные ориентации рушатся, новые находятся в стадии становления, либо иллюзорны. Вот почему разговор о теории российского общества перешел в дискуссию об основаниях и структуре ментальности. По мере развития общества в ментальности человека происходят изменения. Какие? На этот вопрос призваны ответить участники АЧ-2. От ответов на этот вопрос зависят те программы поиска теории российской цивилизации, которые ученые предлагают, опираясь на исследование ментальности россиян.

А.П. Давыдов,
руководитель проекта

А.А. ПЕЛИПЕНКО

Начало

Удачно введенный А. Фурсовым и Ю. Пивоваровым термин «Русская Система» (в дальнейшем РС), как и многие другие, зажил самостоятельной жизнью. Теперь он, помимо историко-публицистических контекстов, получил права гражданства также и в контекстах социологических, цивилизационистских, культурологических, и даже философских. И это не случайно, поскольку данный термин кратко и точно схватывает самую суть той культурно-исторической целостности, которая при всей пестроте внешних проявлений, демонстрирует неизменную воспроизводимость своих структурных оснований. Эвристический потенциал термина РС обусловлен еще и тем, что он в условиях парадигматического кризиса в исследованиях России указывает на возможность системного подхода, основанного на целостном, синтетическом видении культурно-исторической реальности, не разъятой искусственно на традиционные дискурсивные области: социально-политическую, экономическую, военную, культурно-психологическую, религиозную, художественно-эстетическую и т.п.

Авторы термина РС рассматривают последнюю, главным образом, в историко-социологическом ключе. Но что же представляет собой РС в ракурсе более широком – теоретико-культурном? Могут ли что-либо прояснить в ее понимании обретающиеся «где-то рядом» такие термины, как *большевизм, сталинизм, тоталитаризм, авторитаризм, державность, имперство и некоторые другие?* И в чем секрет устойчивости РС, ее воспроизводимости вопреки, казалось бы, всем «практическим доводам» современности?

Как всякое синтетическое явление, РС многоаспектна и потому ускользает от кратких академических определений. Это связано, прежде всего, с тем, что РС объединяет в себе два онтологически разных среза бытия: ментальный и социально-исторический. Их синтез, в свою очередь, порождает определенный тип *исторического субъекта* – носителя специфического культурного сознания. Специфика же его заключается, прежде всего, в особом типе мифологизации реальности. (Тот или иной тип мифологизации присущ всякому без исключения типу

культурного сознания, даже самому что ни на есть рациональному. Варьируются лишь характер и содержание мифа.) При этом любая современная мифологизация представляет собой достаточно сложную констелляцию из мифологических напластований, каждое из которых восходит к тому или иному слою исторического опыта. Подробный анализ исторических и культурно-психологических обстоятельств, сформировавших мифологическую основу РС, увел бы нас слишком далеко от заявленной темы. Кроме того, об этих обстоятельствах уже много написано самыми различными исследователями и, в том числе, автором этих строк¹. Поэтому обрисуем мифологическую амальгаму, составляющую ментальную основу РС, в самом кратком схематичном виде.

В глубинной основе всякого мифа лежит страх хаоса (его психическая основа восходит еще к временам антропогенеза) и, соответственно, всякая мифологическая конструкция есть формула его преодоления. (Культура возникает там, где появляется правило (К. Леви-Строс). Инвариантным психологическим ядром мифообразования здесь выступает комплекс представлений, связанный с *сопричастностью (партиципацией) к источнику порядка*. В качестве последнего в экзистенциальном переживании человека на разных исторических этапах могут выступать как божественно-мистической силы, так и их сакрализуемые земные проекции и ипостаси — социальные инстанции. В этом смысле РС не изобрела ничего такого, чего бы не было в иных культурных системах: древневосточной, средневековой и др. Специфика лишь в количественно-качественной конфигурации мифологем и ментальных установок в купе с исторической судьбой этноса-носителя. (К примеру, русским, в отличие от всех остальных, коммунизм никто извне не навязывал.) Как показывает исторический опыт, элементы РС могут устанавливаться поверх самых разнообразных этно-культурных традиций: взглянем на судьбу двух Корей или двух послевоенных Германий. Но ядерное качество РС нигде не воспроизводилось во всей своей полноте, кроме своего первоисточника. Эта оговорка важна, поскольку каждому отдельно взятому элементу РС легко находится аналог: как в историческом прошлом, так и в современности, а на описание любого из них может последовать обиженная реплика: «А у них тоже...!» Верно, у них тоже. Но по-другому, поскольку общая композиция элементов в РС уникальна.

Если РС — в сущности своей есть мифологический комплекс, то в ней нельзя искать логики в ее обычном рационалистическом (европейском) понимании. Соположение отдельных мифологем в границах комплекса подчиняется совершенно иным, нежели логические, закономерностям, а сами эти мифологемы не верифицируются ни здравым смыслом, ни историческим опытом. Психологической основой ключевых мифологем, лежащих в основе РС, является особый режим установления партиципационных отношений с источником порядка, при котором сознание индивидуума априорно полагает себя как *часть* по отношению к внеположенному *целому*. В силу сложной амальгамы культурно-исторических факторов такая установка прочно (если не намертво) закрепляется в народном сознании, определяя исторический генезис форм социального порядка, равно как и структуру ценностей и границы вариативности культурной парадигматики. Интенция к слиянию с чем-то большим, над- и сверхчеловеческим, закрепляясь в ментальности (включающей в себя как сознательную, так и бессознательную сферы), превратилась в культурно-антропологическую константу, воспроизводящую сама себя наперекор любым индивидуальным и групповым представлениям и убеждениям. Этот, говоря ненаучным языком оккультизма, эгрегор живет самостоятельной жизнью, до известной степени, не завися от ментальных настроек субъектов-носителей. Если источник порядка имеет сверхчеловеческое измерение, то он в принципе не может быть инкорпорирован внутрь ментальности субъекта: она просто не способна его вместить в его иррациональном величии и непостижимости. Тем самым *блокируется возможность возникновения источника порядка внутри ментальности самого индивидуума*. И многократно отмеченное стремление к безответственности, уваливанию от выбора, делегирование прав «наверх», умственная лень, «придуривание», бытовой идиотизм, тупое безразличие ко всему и т.д. и т.п. — всего лишь социально-психологические проекции этой глубинной диспозиции. Если индивидуум не имеет источника порядка *внутри*, то он в принципе не способен к развитию в себе *личностного начала*. Путь к самодостаточности и, соответственно, к внутренней свободе для него закрыт. А потому *рабы могут терпеть все, кроме свободы*. Ибо свобода для раба, лишённого внешнего регулятива, оборачивается хаосом. В России, где архаический слой ментальности слишком долго пребывал в со-

стоянии минимально уравновешенном культурой большого общества, страх хаоса превратился в тяжелейший невроз культурного сознания. Речь не идет лишь о внешних, социальных проявлениях хаоса: от варварской «волюшки вольной» до мародерства и погромов. Субъект РС боится, прежде всего, хаоса внутреннего («...Не заешь ты моего характеру!»), той необузданной стихии раскультирования, которая, стоит лишь внешней контролирующей инстанции на миг отвернуться, грозит вырваться наружу. Потому РС выстроена под «малых сих»: самоактивная, самодостаточная личность здесь всегда маргинальна и подозрительна, а потому безжалостно подавляема. Это вполне объяснимо: личность, имеющая источник порядка *внутри себя*, не испытывает необходимости в источнике внешнем, особенно, когда последний жестко навязывает свои репрессивные регуляции. Это, разумеется, не означает, что в отечественной истории не было личностей. Еще как были! Но в РС личностное начало обречено проявлять себя вопреки ее системообразующим характеристикам, вечно плыть против течения (и, к тому же «в грязной воде» (Е. Лец)), а принцип *творческой самореализации* обречен на подавление парадигмой *служения*.

С этим связан важнейший ключевой вывод о том, что глубинные режимы бегства от хаоса на путях установления партиципационных отношений, подобно видовым границам в биологии, разделяют исторические типы ментальности. Между ними нет, и *в принципе не может быть*, никакого синтеза, паллиатива или консенсуса. И потому идея единых общечеловеческих ценностей — чистейший миф. Когда полемика между сторонниками личностного и антиличностного начал (в случае РС это полемика между «либералами» и «державниками») доходит до рефлексии последних ценностных оснований, то обе стороны становятся одинаково лапидарны и беспомощны в аргументации своей позиции, ибо становятся на зыбкую почву не прорефлектированных априорных установок. Установки эти, мифологические по своей сути, не могут быть подкреплены или обоснованы какими-либо внешними аргументами, но зато на них живо отзывается душа. В истории же «консенсус» может установиться тогда и *только тогда*, когда одна из парадигм побеждает и подавляет другую и побежденная модель *смирится со своим подавлением*. Так произошло в Западной Европе, где личностная парадигма в три этапа (Ренессанс, Реформация,

Просвещение) победила партиципацию к внешнему источнику порядка в виде христианского духовного Абсолюта и его земных социоцентрических проекций и навязала себя *всему* обществу, состоящему, как и всякое другое, мягко говоря, отнюдь не из одних личностей.

В РС подавление личностного начала превращается в один из главных аспектов общественного раскола². По мере удаления от средневековья роль личности как ментально-культурного типа неуклонно возрастает, что делает РС все более неадекватной историческому мейнстриму. В отдельных секторах социальной жизни РС идет на вынужденные уступки, но стоит ей хотя бы немного тактически укрепить свои позиции, как она моментально откатывается на рубеж максимально приемлемого для той или иной исторической ситуации уровня подавления личностного начала. (Удержимся от соблазна поговорить о формах и методах этого подавления. Тема слишком обширна и слишком хорошо знакома читателю.) Неизбывный раскол по самым глубинным ментальным основаниям не только придал отечественной социокультурной системе черты кентавричности (Н. Бердяев). Более того, он сам закрепился в коллективном подсознании как *адресат партиципационных интенций* и, соответственно, как бессознательная *формула идентичности*. Изуродованное дурной исторической наследственностью сознание не способно жить и мыслить себя вне раскола, вне противостояния априорно отчуждаемому и отторгаемому Иному³. Рудименты мироощущения, основанного на неприятии *чужого*, ненависти к своему «неправильному» двойнику — общеантропологическая константа, восходящая еще, по меньшей мере, к архантропам. И тот, кто держит палец на этой кнопке, получает почти универсальные возможности манипулирования массовым сознанием, всякий раз «переводя стрелку» на чужого.

Если в нормально развивающейся системе конструктивные противоречия выступают имманентным источником развития, то в системе, подобной Русской, их место занимают противоречия деструктивные, порождающие, соответственно, *суррогат* такого источника. Российской раскол и есть такой суррогат. Воспроизводимые им на каждом витке истории противоречия не рожают развития в собственном смысле: бесконечное «перетягивание каната» лишь косвенным образом открывает возможность для динамики в тех или иных секторах общественной жизни. Поэтому развитие в русле общеистори-

ческого мейнстрима (не будем отвлекаться на спор с релятивистами) здесь всегда стохастично, бессистемно и, не имея под собой твердой почвы, чревато попятными движениями, какие мы постоянно наблюдаем в многострадальной отечественной истории. Кроме того, раскол проходит и через самую человеческую экзистенцию, порождая расколотое сознание.

Одним из следствий возникающей при этом глубокой патологичности и фрустрированности культурного сознания выступает феномен *русского интеллигента*. Недостаточно отпавший от народа, чтобы стать личностью, он, в то же время, и слишком просвещен и образован, чтобы с ним слиться. Его недовскормленная самость бунтует против деспотизма внешних регулятивов, слишком примитивных для его высокопросвещенной натуры. Но при этом «недостаточная самодостаточность» обрекает его, ненавидящего эти самые регулирующие инстанции, по всякому поводу припадать к ним, не в силах разорвать пуповину экзистенциальной от них зависимости. Отсюда — ставшие притчей во языцех комплексы русского интеллигента: духовный мазохизм, резонерство, болезненное самокопание, романтическое морализаторство, народопоклонство или его инверт в виде высокомерного презрения к «быдлу» и т.д.

Кстати, понятие «народ» принято считать ненаучным, и это в целом, справедливо: серьезные авторы не пользуются им в социологическом анализе. Однако если понимать народ не как абстрактную сумму индивидуумов, и уж тем более не как непросвещенную и неспособную к адекватной рефлексии массу, а как *ситуационную сумму определенных моделей социального поведения*, то понятие *народ* вполне может иметь вполне корректное научное употребление. К примеру, когда некто создает в какой-либо сфере деятельности свой специализированный культурный продукт — слепок его неповторимой индивидуальности — то он проявляет личностное начало. Если же этот некто в другом секторе своей ментальности и социокультурных практик (например, электоральные предпочтения, сопричастность к стереотипам массового поведения и т.п.) мыслит и поступает «как все», то, стало быть, в этом секторе своих проявлений он — часть народа. А сам народ, это, повторим, не сумма индивидуумов, а набор имперсональных программ, сценариев и стереотипов мифообразования и соответствующих им форм социального поведения и других практик. Индивидуумы же

являются лишь ситуационными (для многих, впрочем, эта ситуативность заполняет всю жизнь) проводниками, агентами-исполнителями этих приходящих, как бы извне, программ. Кстати, смутное осознание этого обстоятельства понуждает стихийную массовую интуицию трактовать образ народа исключительно в метафизической и подчеркнуто имперсональной оптике. Именно в этом качестве народ и присутствует в автореферентном мифе РС.

Народ — это человек толпы, латентно живущий в каждом отдельном индивидууме, т.е. это то, что надо из себя выдавить, чтобы стать личностью. У народа обезьянья душа. Она не помнит того что, было вчера, но зато помнит то, чего вообще не было сто, двести и пятьсот лет назад. Живя сегодняшним днем, она принципиально не способна адекватно осмыслить прошлое и панически боится будущего. Источником, направляющим поведение народа, выступает не интеллект, а психическое поле человеческой массы. Народ можно бесконечно обманывать одними и теми же «дурилками»; главное, чтобы исходили они всякий раз от нового властного субъекта, знаменующего собой ритуальное обновление мира.

Мифосемантика РС

Здесь мы подходим к вопросу — в какой же семантике понимается источник порядка в РС? В ходе многовекового симбиоза христианско-языческого (в более широком, нежели историко-религиозном значении этих слов), априорная, а потому смутная идея порядка откристаллизовалась в синкретическом мифо-семантическом комплексе *Власть/Должное*. Элементы этой пары не связаны между собой ни логической, ни иерархической связью. Не являются они и просто рядоположенными в отношении некоего общего семантического знаменателя. Они представляют собой диффузное соположение (сопряжение) размытых мифологических комплексов, между которыми с легкостью проходит взаимный ситуационный обмен элементами, каждый из которых, в зависимости от контекста, является сознанию то в модальности означающего, то означаемого. Особенность этого чрезвычайно архаичного способа смыслообразования не только в том, что несущей конструкцией картины мира выступают «доминатные символы» в тэрнеровском понимании⁴, но и ВТО, что здесь, как и на ранней стадии онтогенетического генезиса восприятия/мышления, бессозна-

тельное формирование образов подчиняется закону *симметричной семиотики*. Еще П. Рикер, на материале психоанализа⁵ обнаружил, что образы снов обладают формальными свойствами *знаков*, произвольно замещающих и обозначающих друг друга. Так родилась концепция *семиотики образов*, которая, в отличие от классической семиотики знаков, полностью симметрична. То есть всякий из взаимозамещающих образов может оказаться как в позиции знака, так и в позиции означаемого. Дальнейшие исследования показали, что поскольку почти любое слово языка потенциально многозначно, отбор подходящего значения может осуществляться по способности соответствующего образа замещать/дополнять образы значений контекста.

В мифологии РС Власть и Должное составляют семантическую амальгаму, компоненты которой связаны отношениями взаимодополнения и взаимозамещения: границу между ними невозможно провести в принципе. И даже умирая, этот мифосемантический комплекс не утрачивает в полной мере своего синкретизма.

Власть в РС — это не характеристика политического субъекта и не обозначение соответствующего типа социальных отношений. И даже не сумма первого и второго. Это — категория мистико-космологическая, глубоко сакральная, поскольку, по сути своей, есть первопричина всякой культурной упорядоченности. Характерно, что отдельный индивидуум с его субъективной волей, во всех контекстах, где речь не идет о *служении*, понимается исключительно как *источник беспорядка*. Даже гений может оцениваться позитивно лишь тогда, когда его субъективность каким-то внешним, формальным и принудительным образом «упакована» в оболочку служения, или задним числом осмыслена подобным образом. Выполняя генеральную функцию всеобщего источника внешнего порядка для подвластного, Власть обладает набором устойчиво воспроизводящихся в истории свойств. Она:

— **беспредпосылочна и метафизична**. Она творит самое себя, онтологически довлеет всему и представляет собой волящую себя волю. Подобно теологическому Абсолюту, она самопричинна и самодостаточна. Власть «истекает» в мир, по принципу эманации, уровни которой маркируются иерархическим статусом «государевых людей», парадоксальным образом сочетающих в себе земное, человеческое (подчас даже слишком человечес-

кое) начало с началом Властным, сакрально-метафизическим. В предельно гротескном виде это качество проявилось в раннем и сталинском большевизме, когда одряхлевший мифотворческий потенциал православной монархии был «освежен» семантикой обожествляемых вождей,

— **обретается вне любых имманентных обществу институтов**, отношений и традиций. Потому она пребывает *над законом*. Поскольку закон «от власти», а не от общественного договора, то, разумеется, для самой власти закон не писан. Законы Хаммурапи — не для самого Хаммурапи. Интересно, приходило ли кому-либо из современников, проверять на соответствие закону поступки тов. Сталина? Неподсудность Власти — в известном смысле ключевой момент ее сакрализации в обществе. С каким остервенением система отмазывает от наказания своих! Даже самых мелких начальников! За преступления против подвластного Власть не наказуема. (Иное дело — отношения внутри системы.) И дело здесь не в банальной клановой солидарности; в условиях общей эрозии морали грош ей цена. Просто если создать прецедент ответственности Власти (почти неважно, какого уровня) перед законом — прощай сакральный статус. Со всеми отсюда вытекающими последствиями. Более того, именно через злодеяния Власть верифицирует свой сакральный космологический статус. Если Власть подчиняется земным законам, то это свидетельствует о том, что она слаба, ущербна и, в конечном счете, неподлинна,

— **внеморальна**. Как и во всяком доосевом мифологическом комплексе, космологический аспект очевидным образом преобладает над этическим. Последний обнаруживает себя лишь ситуационно, тогда как космология абсолютна и метафизична. Христианство, как религия спасения, по природе своей, эту диспозицию переворачивает: источником порядка становится этическое начало. Однако в русском (и не только) православии мироупорядочивающая роль этического начала либо искажается, сводясь к проповеди смирения, аскетизма и самоуничтожения, либо вовсе отодвигается в сторону. В этом смысле морализаторство коммунистической квазирелигии превозносило те же добродетели, обесценивая остальные перед космизующим волюнтаризмом Власти («Может ли наша власть обманывать американцев?». «Может, потому, что это *наша* Власть!»). Воля сакральной инстанции выше относительных моральных критериев и им не подотчетна. Православие лишь

нашло этой доосевой ментальной установке оправдание в духе «византийской логики»: «Все, кроме нас — варвары. У варвара нет морали. Стало быть, моральное поведение с варваром невозможно»,

— **иррациональна.** Когда мы с удивлением замечаем, как человек, назначенный начальником, *мгновенно* теряет способность понимать элементарные вещи, то этот начальственный идиотизм, как правило, понимается в неких совершенно иных, нежели обычная бытовая глупость, обертонах. В этом идиотизме культура акцентирует нечто родственное священному безумию, где за оболочкой абсурда и нелепости скрывается таинственная и непостижимая для постижения простыми смертными, мудрость. Непостижимость Власти, алогизм ее высказываний и иррациональность поведения — ключевой код ее трансцендентности по отношению к имманентному и потому профанному бытовому и историческому опыту. Впрочем, в контексте сопричастности к Власти, и этот опыт в своем осознании приобретает иррациональные черты. Воля Власти, как и воля божества, непредсказуема и непостижима. Попытка ее постичь или рационалистически проанализировать — вызов системе. Подавлять подобные вызовы система, впрочем, сейчас уже не в состоянии. Остается лишь высокомерно их игнорировать.

— **персонифицирована.** Помимо двух набивших оскомину общеизвестных русских вопросов, есть и третий — «кто?». «Кто будет?» И хоть кол на голове теши — не докажешь, что внутри РС, вопрос *кто* почти несуществен, ибо *личностей* в системе нет по определению, а вопрос *кто*, имеет значение лишь в масштабе сиюминутных конъюнктур властных отношений. Парадоксальным образом Власть, будучи в РС универсально персонифицированной, неизменно отторгает личностное начало. Образ Власти предстает как *лицо(имярек)-служащее-Должному*. Сакрален не человек и не даже не трон, но человек-сидящий-на-троне. Стало быть, Власть в РС — это не безличная совокупность властных отношений и даже не субъект власти как таковой. Это *субъект-осуществляющий-властные функции*. В извечно-наивном вопрошании «кто?» слышится мистическое ожидание чуда *преображения Власти*. Мифологической взгляд тщится углядеть в новой персоне *культурного героя-мессии*, спасающего погрязший во зле и беспорядке мир, который, разумеется, совпадает в своих границах с Россией; остальной мир неисправим вообще. И начинается новый цикл: надежда — обо-

жание (восторженное прославление) — период слепого игнорирования несоответствий ожиданий и реальности — разочарование и недовольство — презрение и ненависть — инверсивное поношение. Богатевшим иллюстративным материалом здесь могут послужить судьбы всех российских и советских властителей.

— **амбивалентна.** Исполняя по мере сил свою космологическую функцию, Власть, будучи абсолютно всемогущей и относительно вездесущей, являет себя подвластному в глубоко амбивалентном виде. Она — и податель благ, она и источник зла и насилия. И дело здесь куда глубже, чем ненадобность в государстве для локальных сельских миров. Амбивалентность сакральных космологических сил восходит к ранним неолитическим религиям. А глубинная семантика идеологических шаблонов типа «Родина-мать» или «Отец народа» восходит еще к верхнему палеолиту, где началось разделение управляющих миром психических энергий на верхние (женские) и нижние (мужские). В дальнейшем диспозиции неолитических религий претерпели многочисленные и многообразные трансформации, но коренной признак верховного неолитического божества. Неважно — мужского или женского: его способность непредсказуемым образом поворачиваться к подвластному человеку то светлой, то темной своей стороной прочно засела в глубоких слоях культурно-исторической памяти. Царь-злодей остается и «батюшкой» и заступником, и никакие его злодеяния не способны поколебать его статус «великого государя». Хрестоматийный пример — мифологизированный тов. Сталин, венчающий собой галерею сакрализованных тиранов дореволюционной эпохи.

Главная фобия для подвластного — ужас безвластия, ибо он и есть совершеннейшее воплощение древнего Хаоса. Потому Власть прощается все. Точнее, любое осуждение ее злодейств психологически блокируется, а любое исходящее от нее насилие заранее оправдывается. Потому в ситуации безвыходного конфликта с Властью (невозможность выполнить ее деспотические требования, неспособность в каких-то пунктах совместить сценарии служения с архаическими родовыми традициями и прочие ситуации, когда «дальше так жить нельзя») подвластный человек предпочитает наложить руки на себя, а не восстать против властной воли. Поскольку поднять руку на Власть в РС — дело почти невозможное, избалованная скотс-

кой покорностью населения Власть может позволить себе куда больше, чем ее иносистемные коллеги. Но именно в силу этого, она рано или поздно, окончательно теряет чувство реальности. А ведь именно оно-то и выступает единственным спасением для Властного субъекта, который *в принципе* неспособен умерить свой напор на эту самую реальность: неостановимую внешнюю экспансию и бесконечное усиление прессинга на подвластного. Ахиллесова пята русской Власти — неумение останавливаться по-хорошему.

В закатные эпохи своеобразный мазохизм подвластного приобретает гротескные, трагикомические черты. При всей очевидности ответа на сакраментальный вопрос «кто виноват?», ответ этот в сознание не впускается. Конфигурация мифологического сознания «перехватывает» и перенаправляет его в «горизонтальную» плоскость. Все друг на друга шипят, все обозлены и недовольны, никто никому не верит и очевидный трюизм о том, что «надо менять систему», прекрасно уживается с унылым бредом: ««во всем виноваты враги». Единственная форма, в которой подвластный человек может выразить свой *индивидуальный* протест — это самопожертвование, которое означает полнейшую партиципацию к сакральной идее, при частном несогласии с ее ситуативно-конкретным воплощением в тех или иных поступках Власти. Это мистическое жертвенное самоотречение — одна из сторон непостижимой извне «русской духовности» и пресловутой «загадочности русской души».

А что же есть в РС Должное? О значении для отечественной культуры оппозиции *Должное* — *Сущее* написано уже очень много. Поэтому ограничусь лишь самыми краткими замечаниями. Мифосемантический комплекс *Должного* наложился на архаическую основу властных отношений в эпоху утверждения на Руси христианства и установления институтов большого общества поверх «неперелопаченной» архаики. Метафизическое Должное как неизреченный идеал идеалов заменил стихийное языческое бытование *парадигмой служения*, в чем и обретается до сих пор навязываемый подвластному смысл его (подвластного) существования. Но большое общество, одухотворенное к тому же христианской эсхатологией, не может на манер языческого, жить без цели. В качестве таковой выкристаллизовывается *идеократический проект* и его геополитическое воплощение — *империя*⁶. Империя (Родина, страна, государство, дер-

жава) — не просто мифосемантический коррелят Власти. Это медиатор, связующий ее мистическую ипостась с миром *сущим*, миром презренной реальности. Эта онтологически неполная и ущербная историческая реальность преобразуется в нечто *действительное*, лишь будучи заключено в сакральное пространство империи. А потому идеократическая империя, по понятию своему, всемирна. В идеальном плане она является таковой изначально, в плане же историческом ей предстоит стать таковой. Формализуется «великая цель», которой, разумеется, предстоит раствориться в средствах. Так эсхатологическая перспектива переводится из духовного плана в исторический, и на метафизическом горизонте появляется точка притяжения, к которой устремляются бесконечные усилия и жертвы подвластного, а парадигма служения наполняется конкретным содержанием.

После 1991 года

Когда в 1917 г. обветшавший и изъеденный эрозий буржуазности идеократический проект православной монархии⁷ претерпел инверсию и обновился в форме марксистско-большевистской идеологии мировой революции, то ресурса обновленной мифосемантики хватило еще на 70 лет. Главное, что произошло в богоспасаемом отечестве после 1991 г. — это **смерть Должного**. Коммунистическая идея как «аттрактор» служения была его *последней* исторической версией. Содержание коммунистической идеологии было в позднесоветские времена откровенно презираемо, над ним смеялись, а единицы искренне верящих в коммунизм считались придурками. (Профессиональные проводники в «светлое будущее», которые в большинстве своем, начиная, по меньшей мере, с середины 50-х гг., не верили ни в бога, ни в черта, — не в счет.). Однако в постперестроечную эпоху выяснилось, что функции коммунистической идеологии не сводились исключительно к декларируемому ею содержанию. Она выполняла также и формально интегративные задачи, не говоря уже о том, что она при всей своей абсурдности, семантизировала органически необходимый для подобного типа общества *эсхатологический полюс* в картине мира и, тем самым, направляя и оправдывая парадигму служения для всеобщего *мы*. (Это никоим образом не противоречило тотальной разобщенности общества и беззащитности каждого перед молохом Власти.) Но крот истории в очередной раз взмахнул

лопатай, и заедающее чужой исторический век средневековое Должное лопнуло после недолгой перестроечной агонии как мыльный пузырь⁸. Парадигма служения обесмыслилась. Сакральная эсхатология выдохлась окончательно, и мифический «свет в конце тоннеля» погас. Человек РС оказался один на один с дурной наследственностью мироотречения, не уравновешенной более никакими оптимистическими перспективами. Последние не могут создаваться искусственно, и потому поиски с фонарями «национальной идеи» завершились закономерным конфузом. Служить больше некому и незачем, оттого начавшаяся еще в 70-х гг. общая деградация культурно-цивилизационной среды РС, после распада СССР, приобрела обвальный характер. (Перечислять признаки и параметры этой деградации не стану: они прекрасно известны.) И наступила «камуфляжная» эпоха. Дело не в дурновкусной моде на силовиковое хаки в одежде, а в том, что сущности и действительные культурные смыслы окончательно растворились под разнообразными камуфляжными обертками: от оруэлловских демагогических перевертышей до дичайшей эклектики православно-большевистско-нацистского имперства. Что, впрочем, неудивительно: когда крот истории выбрасывает на поверхность очередную порцию земли, вся позитивная мифосемантика, то бишь идеологические прикрытия, облетают как с белых яблонь дым, и сущность РС предстает, как сказал классик, «в подлинности голой», т.е. в виде самодовлеющей волящей себя воли.

На метафизическом уровне спор сталиниста-державника с либералом-гуманистом о том, позволительно ли приносить человеческую жизнь в жертву государственным интересам, решения не имеет. Последние аргументы в споре, как уже говорилось, в равной степени иррациональны и сводятся к тупиковому противопорю: «можно, потому что так надо» и «нельзя, потому что нельзя». Экзистенциально-ценностные установки всегда апеллируют к мифу, а миф нечувствителен к любым контраргументам и, в особенности, к «чужим» мифам. Между партиципацией к целому (проще говоря, к Большаку) и партиципацией адресата партиципации *к себе* как высшей и последней целостности, как уже говорилось, не может быть никаких паллиаций. Решение данного спора возможно лишь на прагматическом уровне, когда, рассеивая туман абстрактных метафизических рассуждений, мысль отвечает на вопросы: жизнь

какого человека, в каком государстве, на какой исторической стадии, во имя каких конкретных ценностей и т.д. и т.п. С историко-прагматической точки зрения позиция подавления личности в угоду каким угодно государственным интересам является ущербной, ибо направлена против общего течения истории, где значение личности неуклонно возрастает⁹. Любая система, система, идущая против этого мейнстрима в исторической перспективе нежизнеспособна. Кроме того, торговля по вопросу о тех ценностях, во «имя которых можно...» в принципе бессмысленна, поскольку направляет мысль на ложный путь. Дело в том, что отношение к человеку и к подвластному вообще как к расходному материалу для РС является не средством, а целью. Ибо величие идеократического проекта измеряется не степенью его осуществления, величие идеи всегда обратно пропорционально мере ее осуществимости, а исключительно масштабом принесенных жертв. РС в буквальном смысле питается энергией приносимых ей человеческих жертв. Исторический же результат этих жертв, будь то несметные миллионы ваньков в серых шинелях, павших в бесчисленных российских войнах, будь то измеряемые тоннами лагерной пыли, издержки строительства социализма, будь то действительно великие военные победы (как победа в ВОВ) — отходят на второй план¹⁰. РС никогда ничему не служит и выступает абсолютной и самодостаточной матрицей социального и, шире, цивилизационного порядка. Поэтому на вопрос «ради чего?» РС и в камуфляжную эпоху ответа не дает и не даст никогда, хотя, разумеется, в демагогических имитациях такого ответа недостатка нет. Беспомощность симулякров почившего Должного очевидна хотя бы из неспособности Власти выстроить хоть сколь-нибудь убедительный образ будущего. Все греющие душу малых сих мифологемы перемешаны в коктейле под названием «Славное прошлое», о котором как о всяком покойнике дозволено говорить либо хорошо, либо ничего. Из невинно-кокетливых ностальгических заигрываний с совком в середине 90-х., в условиях мифологического вакуума, развился тяжелый ностальгический невроз. И он не менее явственно свидетельствует об агонии РС со своими «главными песнями о старом» (кажется, так?), чем выкладки экономистов, демографов и социологов.

Не следует думать, что симулякры Должного изобретаются сегодняшним властным субъектом исключительно «для быд-

ла», что сам он абсолютно прагматичен, и никаких ценностей, кроме денег и, разумеется, самой власти, для него не существует. Это верно лишь отчасти. Разумеется, нынешний властный субъект далек от завиральных идей мирового господства. Об идеократии говорить не приходится, хотя бы потому, что никаких идей у властного субъекта сейчас нет и взяться им неоткуда. Однако, гоня «для быдла» заезженную пластинку имперских мифов: о Кремле как о пупе Земли, о вражеском окружении, о том, что «нас все обижают», о том, что Россия, несмотря ни на что, *uber alles*, и т.д. и т.п. властный субъект, одной частью своего сознания понимает всю пустоту и бесплодность этих *демагогов* (предлагаю узаконить этот произвольный неологизм в качестве термина). В другой части своего сознания он не может избавиться от психологической наследственности *традиционного властного субъекта РС*. Одних наворованных миллиардов мало. Нужно еще и *это*. Хотя бы немного, хотя бы чуть-чуть, хотя бы понарошку, хотя бы только на уровне слов и понтов (терпеть не могу приклатненную лексику, то тут лучшего слова не подберешь). И ради сладостных переживаний *себя-в мифе*, можно пожертвовать презренными рациональными резонами. Но ввиду нарастающей неадекватности такого поведения, жертвы эти уводят исторически нисходящую линию РС в катастрофический сценарий.

По сути, катастрофой был для России/СССР весь прошлый век. В оценке глубинных, скрытых внешними историческими обстоятельствами, самоорганизационных мотивов этого периода, я полностью согласен с моим коллегой И.Г. Яковенко: чудовищные жертвы были ни чем иным, как *формой самоуничтожения нежизнеспособной и не имеющей исторических перспектив, системы*. И дело не в том, что коммунистический проект был отвергнут миром, а в том, что РС по самой своей культурно-антропологической парадигме и типу мифообразования остро неадекватна своим собственным универсалистским претензиям. А последние, в свою очередь, неадекватны ценностям диспозициям современного мира. Потому РС оказывается

- внутренне нежизнеспособной,
- неконкурентоспособной о внешнем культурно-цивилизационном контексте,
- неспособной к развитию и самоизменениям.

Перспективы

Распад СССР, переломивший хребет РС, был первым этапом распада геополитической империи¹¹. После этого маятник истории закономерным образом качнулся в сторону стабилизации. Но стоило России как ужатому формату СССР лишь немного отодвинуться от края исторической пропасти, как имперские комплексы РС взыграли с новой силой. Так была пройдена, по-видимому, *последняя* историческая развилка, дающая шанс выйти из РС без глобальных потрясений. Упустив этот шанс, Россия лишилась последней возможности запрыгнуть на подножку стремительно набирающего скорость поезда истории¹². Будущего у РС нет, и потому дальнейший распад России, по-видимому, неизбежен. Культурно-психологический потенциал интеграции на наших глазах схлопывается как шагреньевая кожа, а на другой чаше весов нет ничего, кроме инерции, страха неопределенности и краткосрочных обстоятельств политико-экономического характера. Близок момент, когда хаос, порождаемый самой Властью, перевесит страх хаоса безвластия. И тогда вмиг порвутся незримые нити партиципационных зависимостей: «отец наш оказывается не отцом, а сукою» (А.А. Пионтковский), по внешне непонятным причинам перестают выполняться свирепые приказы, преданные псы оскалятся на своих хозяев, верные холопы побегут врассыпную, а наркотик имперских мифов перестанет опьянять массовое сознание. Уже сейчас трудно не заметить, что морда усатого кучера роскошной золушкиной кареты начинает приобретать выраженные крысиные черты, а в самой карете становится слишком много тыквенных семечек. Для умирающих империй крот истории роет в стахановском темпе. Как все это будет происходить, каков будет рисунок распада — не знает никто, да это и неважно. Жизнь в историческом императиве окончилась для РС с поражением в холодной войне и завершением миссии глобального противостояния Западу. Дальнейшее — диктуется имманентной диалектикой РС как таковой со всеми ее прихотливыми извивами и случайностями. Главное, однако, то, что, перефразируя известного литературного героя, РС живет не «в клозетах, а в головах». Распад России сам по себе автоматически ее оттуда не вычистит, но «всего лишь» даст еще один шанс, уже в гораздо более скромном геополитическом формате, перестроиться на *лично ориентированный* путь, *принципально несовместимый с метастазами РС*. Если же для такой

перестройки (не в горбачевском, разумеется, смысле) силенок не хватит, и РС и в этом формате¹³ сумеет себя сохранить, тогда нас ждет «византийский» сценарий со всеми вытекающими из него печальными последствиями.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Пелипенко А.А. Восток и Запад: проблема культурогенеза русской ментальности // Российский цивилизационный космос (К 70-летию А.С. Ахиезера). Ч.2. — М., 1999; Пелипенко А.А. Россия: за гранью исторического предназначения. Труды конференции «Информационные технологии в науке, образовании, телекоммуникации, бизнесе». — Ялта — Гурзуф. 20 — 27 сентября 2002 г.; Пелипенко А.А. Печальная диалектика российской цивилизации // Россия как цивилизация. Устойчивое и изменчивое. — М.: НАУКА. 2007. — С. 48 — 73. и др.
- ² Этот термин, введенный А.С. Ахиезером, нельзя признать в полной мере удачным хотя бы ввиду совпадения его с конкретным историческим событием — церковным расколом XVII в. Кроме того, о расколе можно говорить лишь в случае, когда ему предшествует некое состояние целостности, каковой в российской истории никогда не было. Однако следует признать, что более точного термина пока не найдено.
- ³ Анализ «конституирующего иного» см.: Neumann I.B. Uses of the Other (Ch.3 Making Europe — the Russian Other). Сам термин введен указанным автором в работе Russia as Central Europe's Constituting Other // East European Politics and Societies. 1993. Vol.7 № 2. — P. 349 — 360
- ⁴ Тэрнер В. Символ и ритуал. — М., 1983. — С. 33 — 34.
- ⁵ Рикер П. Герменевтика и психоанализ // Религия и вера. — М., 1996.
- ⁶ Термин *империя* в данном контексте употребляется исключительно как обозначение конкретно-исторических воплощений идеократических проектов. Империи колониальные — явления принципиально иной природы. Разъяснения по этому поводу см. в упомянутых публикациях автора.
- ⁷ В этом же году православные иерархи обсуждали на Соборе перспективы установления православного креста над Константинополем
- ⁸ На то были, разумеется, не только внутренние, но и внешние, макроисторические причины, связанные в, частности, с глобальными культурно-цивилизационными взаимоотношениями по оси Восток — Запад. Но это особая тема.
- ⁹ В современной Западной цивилизации, эта тенденция достигла своего предела, и порожденные таким положением дел проблемы, похоже, требуют начала движения в обратном направлении.
- ¹⁰ Так, в мифо-идеологическом комплексе Великой Победы, ставшей в советские времена настоящим языческим культом, чудовищность жертв (подлинный масштаб которых до сих пор тщательно скрывается), послужило главным фактором дополнительной легитимации РС в ее сталинском варианте в глазах подвластного.
- ¹¹ В советские времена слово «империя», применительно к СССР, было под запретом, что разумеется, не меняет сути дела.

- ¹² Здесь уместно вспомнить о том, что в российской общественном сознании так и не укоренилась идея *историзма*. Сознание это не только остается по сути своей фольклорно-мифологическим, но и всякие попытки «вписаться в историю», вызывают глубокое бессознательное отторжение. Потому, к известной сентенции, что «имперский этнос не имеет нации», можно добавить, что он не имеет и исторического самосознания. Об этом удачно сказал философ В.И. Ковале в: «Россия бесконечно волянила в истории, дожидаясь ее конца».
- ¹³ Однажды я заметил, что карта Советской республики 1918 г. в момент максимально наступления белых армий почти полностью совпадает с картой Московского княжества XIV в., накануне начала экспансивного собирания земель. Поистине, «заколдованная» территория!

Оставить место для аннотаций.

МЕНТАЛЬНАЯ ДОМИНАНТА РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

И.В. КОНДАКОВ

Александр Соломонович Ахиезер не занимался специально проблемами менталитета. Более того, можно заметить в его суждениях о менталитете некую нескрываемую иронию. Так, рецензируя главную книгу своего близкого друга и единомышленника Г.А. Гольца¹, Ахиезер писал, что «автор пытается работать с производным от культуры понятием ментальности, являющимся некоторой застывшей абстракцией»². Заметим три оттенка промелькнувшей дефиниции: понятие ментальности – «производное от культуры», «некоторая застывшая абстракция», и, наконец, сама «попытка работать» с этим понятием – по меньшей мере, сложна, если в какой-то мере успешна.

Из оценки рецензируемой книги становится ясно, что, с одной стороны, «российский менталитет, как считает исследователь, складывался под влиянием климатических и территориальных условий»; с другой же стороны, существующая объективно зависимость хозяйства России от «неблагоприятных природных, климатических условий» не является «фатальной», и ведущим здесь является все же «фактор культуры»³. Тот же менталитет проявляется в «скрытых механизмах жизни общества» и одновременно – в «неистребимом разрушительном утопизме»⁴. Из перебираемых здесь оттенков смыслов очевидно, что менталитет, в понимании Ахиезера, произведен и от природы, и от культуры, это – сложно организованная *глубинная структура культуры*, складывающаяся из множества скрытых механизмов, то противоречащих друг другу, то дополняющих друг друга, которые образуют в сумме «конструктивную напряженность» культуры и тем самым способствуют ее постепенной трансформации – от одного глобального цикла к другому и третьему.

Как правило, черты, определяющие ментальность той или иной цивилизации, в отличие от идеологических, социально-политических, религиозно-конфессиональных и иных культуротворческих факторов, отличаются большой стабильностью и не изменяются столетиями, а, появившись однажды в цивилизационной парадигме, уже больше не покидают ее. Более того, менталитет национальной культуры, даже претерпевая

некоторые изменения в ходе истории, все же остается, в своей основе, постоянным, что позволяет идентифицировать культуру на всем ее историческом пути – от зарождения до расцвета и, может быть, и гибели – в соответствии с ее *ментальной константой*.

Так, национальное своеобразие русской культуры узнаваемо и на стадии Крещения Руси, и в период монголо-татарского ига, и в царствование Ивана Грозного, и во время петровских реформ, и при жизни Пушкина, и в «Серебряный век», и при советской власти, и в эмиграции, и на современном этапе постсоветского развития России. Поскольку речь здесь идет, таким образом, не столько о самоидентичности культуры на протяжении тысячелетия, сколько о цивилизационном единстве России, следует говорить о чем-то большем, нежели национально-культурный менталитет, – а именно о *ментальных предпосылках*, или *основаниях*, сложившейся в России цивилизации, т.е. о глубинных факторах цивилизациогенеза в России.

«Авось»

Российская цивилизация складывалась в условиях принципиальной «пограничности» между Европой и Азией, между оседлостью и кочевничеством, на рубеже Леса и Степи, на перекрестке великих мировых религий Запада и Востока и архаического язычества коренных народов. Подобная культурная «пограничность» чревата либо предельным (глобальным) *синтезом* несоединимых крайностей («всеединство»), либо предельной поляризацией целого, т.е. драматическим *расколом*, непримиримой конфронтацией и борьбой смысловых полюсов. Это придает – и в том, и в другом случае – самому менталитету российской цивилизации, а вместе с тем и российской культуре качества «смысловой неопределенности», аморфности, неустойчивости (совершенно не характерные для Европы и западной культуры).

Глубокий исследователь феномена «культурного пограничья» В. Багно, апеллируя к характерным в этом отношении регионам, как Кавказ, Ближний Восток, Балканы и Испания, отмечает такие особенности пограничных культур, как «б?льшие по сравнению с культурами “непограничными” *открытость* и *закрытость*». «Культуры пограничные, – продолжает ученый, – неизменно являются особенно восприимчивыми к идущим извне влияниям и в то же время ревниво оберега-

ющими свою самобытность. Этой особенностью объясняется столь характерное для них постоянное колебание между двумя полярными тенденциями: *охранительной* и *космополитической*, “всемирной отзывчивостью” и сохранением традиций, сочетание которых и является не только естественным, но и единственно возможным для подобного типа культур динамичным фактором их развития»⁵. В то же время В. Багно подчеркивает, что важнейшей — не просто особенностью, а *миссией* пограничного сознания и пограничных культур оказывается *связующая* (народы, культуры, религии, языки и т.п.), а не разъединяющая или раскалывающая, поляризующая их.

Действительно, одновременное соединение в культуре «открытости» и «закрытости», интеграции и дифференциации, охранения и прогресса, космополитизма и почвенничества, «всемирной отзывчивости»⁶ и косной традиционности, центробежности и центростремительности⁷ не может не привести к *размытости* всех основных категорий и критериев социокультурного развития, а также — к *ценностно-смысловой неопределенности культурной семантики* в целом. Это делает пограничную цивилизацию в какой-то степени одинаково близкой всем цивилизациям, с которыми она граничит, какими бы взаимноисключающими они ни казались (и Западу, и Востоку, и тоталитаризму, и демократии, и монархии, и республике). Эта «близость» в равной мере может говорить и об органической взаимосвязи глубоко различного в российской действительности, и об известной беспринципности цивилизационных предпочтений России, с европейской точки зрения.

Символическим воплощением такой изначальной перманентной «зыбкости» и «смысловой неопределенности» социального субстрата древнерусской (и в целом русской) культуры является знаменитый «русский *авось*», означающий в конечном счете *надежду* на стихийное стечение обстоятельств, в результате которого все проблемы разрешатся как бы сами собой, без каких-либо субъективных усилий человека, вне его целенаправленной активности, и в то же время выражающий *равнодушие* к любому исходу в развитии событий, к тому или иному разрешению проблемной ситуации. По существу, «авось» — это символ безграничного плюрализма, в котором неисчислимая множественность (фактов, свойств, событий, судеб и т. п.) равносильна всепоглощающему монизму и аморфной целостности, поскольку своеобразие элементов, состав-

ляющих это множество, практически неразлично и несущественно. Именно «авось» представляет собой аккумулированное представление о русской протоментальности, лежащей у истоков и в основании всей национальной культурной традиции «русскости» и менталитета русской культуры в целом.

«Так что же все-таки означает “*русское авось*”? — риторически задается вопросом крупнейший польский лингвист А. Вежицкая, изучающая своеобразие национальной культуры и менталитет народа через особенности национального языка, и сама же отвечает: — По существу это отношение, трактующее жизнь как вещь непредсказуемую: “нет смысла строить какие-то планы и пытаться их осуществлять; невозможно рационально организовать свою жизнь, поскольку жизнь нами не контролируется; самое лучшее, что остается делать, это положиться на удачу”». А. Вежицкая подчеркивает, что частица *авось* в русской народной философии и русском самосознании занимает совершенно особое место. «...Русская частица *авось* подводит краткий итог теме, пронизывающей насквозь русский язык и русскую культуру, — теме судьбы, неконтролируемости событий, существованию в непознаваемом и не контролируемом рациональным сознанием мире. Если у нас все хорошо, то это лишь потому, что нам просто повезло, а вовсе не потому, что мы овладели какими-то знаниями или умениями и подчинили себе окружающий нас мир. Жизнь непредсказуема и неуправляема, и не нужно чересчур полагаться на силы разума, логики или на свои рациональные действия»⁸.

Сродни «авосю» и христианско-языческое двоеверие (зародившееся сразу вслед за Крещением Руси и длившееся целое тысячелетие), и традиционная, во многом языческая русская вера в чудо, в «добраго царя», в «соборную» правоту народа, в неизменность традиций, в благодать природы, вечной и непостижимой. В этом же смысловом ряду и убеждение в величии и правоте древнерусского, российского, советского и постсоветского государства, поглощающего собой и подчиняющего себе личность, руководствующегося произволом и насилием. Здесь же и апология жертвенной любви, долготерпения, пассивности, закрепившиеся в национальном сознании и национальном характере, особенно за время монголо-татарского ига. Постепенно апология и одновременная критика терпения привели к специфически русской дилемме «бунт или покорность», разрешением или «снятием» которой стал гротескный «бунт на

коленях» глуповцев из «Истории одного города» Шедрина (тот же «авось да небось»: как-нибудь «пронесет!»).

Так или иначе, русский «авось» — в различных его символических проявлениях — означает демонстративное *«безразличие»* к проблеме выбора решений и к самому *выбору* (хотя бы одного из двух); принципиальное *«уравнивание»* по смыслу любых альтернативных решений, явлений, процессов, результатов; исходную *неопределимость* самой национально-исторической судьбы, представляющейся амбивалентной («что будет — то будет!»).

А. Ахиезер тоже дал свой комментарий к протоментальному основанию российской цивилизации. «Высокий уровень дезорганизации [в российской социокультурной жизни. — *И. К.*] можно рассматривать как результат недостаточности проникновения общества его ценностями, некоторыми всеобщими представлениями, создающими базовый консенсус, устойчивость изменений, что открывает путь потокам случайностей, неопределенности, культуре, выдвигающей «авось» в качестве своего фокуса. «Авось» можно рассматривать как попытку людей приспособиться к высокодезорганизованной среде, соответственно увеличивая собственную дезорганизацию. Высокая дезорганизация стимулирует отход от власти закона в пользу власти чиновника, слабость демократии как высокоорганизованной власти многих»⁹. Таким образом, формула «авось» предстает как фокус культуры, формирующейся из потоков случайностей и обладающей высокой степенью смысловой неопределенности и функциональной дезорганизации.

«Облом»

В середине XIX в., в период интенсивного становления феномена «всемирной отзывчивости» русской классической культуры, один из признанных русских классиков И. Гончаров «специализировался» на рефлексии и типизации русского и российского менталитета, запечатлевшегося на длительную перспективу вперед в формуле «обломовщины», ставшей диагнозом некой культурно-исторической и социокультурной болезни нации. Предметом творчества Гончарова в целом и был *национально-русский менталитет* как таковой, с разных сторон, в различных аспектах и приложениях рассмотренный писателем на протяжении всей его литературной жизни и судьбы, на примере открытых им литературных типов, изображенных ситуаций и сюжетов.

Процесс углубления культурной рефлексии над русским менталитетом нашел свое отражение в динамике названий трех романов Гончарова, образующих в совокупности неразрывную триаду: **«Обыкновенная история» — «Обломов» — «Обрыв»**. По мере углубления рефлексивного отображения русского менталитета усугубляется драматизм его осознания. Если поначалу констатируется лишь «обыкновенность», типичность (для России) всех постепенных превращений Одуевых, расстающихся с романтическими идеалами и возвращающимися на почву традиционной, приземленной обыденности, то в дальнейшем фиксируется все большая деструктивность страны, неспособной к модернизации и европейскому прогрессу, к преодолению исторического, социального и духовного застоя: «Обломов» — *«ломка» человека, образа жизни, перспектив социального обновления; «Обрыв» — «прерывание» хода истории, исторического развития цивилизации, духовного роста личности и т.п.*

Гончарову потребовалось совершить кругосветное путешествие на фрегате «Паллада», чтобы открыть (или, точнее, сформулировать) феномен *«обломовщины»* в русской душе и русской цивилизации. *Сон* о России закончился: он был долгим, полным тоски о светлом прошлом, неудовлетворенности настоящим, но более всего — разнообразных надежд и иллюзий... *Пробуждение* будет горьким и трезвым, трудным и страшным и, что самое обидное, тоже долгим, прямо-таки каким-то бесконечным, неторопливо уходящим в тревожное и туманное будущее. «Сон» и «Пробуждение» — так назвал сам Гончаров две эпохи русской жизни, две картины, выражающие эти сменяющие друг друга исторические эпохи, воссозданные в его зрелом творчестве.

Великий русский писатель был убежденным последователем идей Просвещения XVIII в. (отсюда все правомерные параллели с Гёте, Шиллером, Руссо, Карамзиным, Л. Толстым, Герценом; отсюда различные аспекты «романа воспитания» — дидактические, сюжетные, философские, психологические, стилевые). Поэтому-то для Гончарова преодоление русским народом своих «племенных черт»: пассивности, апатии, лени, дремоты, идиллии прошлого и утопизма будущего — «преодоление на путях Цивилизации» — представляется «первоначальной задачей». Россия, подобно Марфеньке в мечтах просветителя-Райского, «должна быть разбужена ото сна и оцивилизована»¹⁰.

Несомненно, для Гончарова, как сознательного наследника идеологии Просвещения, существовал абстрактный Человек вообще, Прогресс вообще, Воспитание вообще, Добро вообще, Цивилизация вообще и т. п., и всё, что так или иначе «недотягивает» до абсолютных, эталонных критериев совершенства, не воплощает Идеал, — должно быть *воспитано* в соответствии с требованиями и достижениями общечеловеческого развития. Сам Гончаров называл европейскую культуру «всеобщей»: «Если чувства и убеждения национальны, то знание — одно для всех и у всех»¹¹. Известны и еще более резкие суждения Гончарова, — в статье о картине Крамского «Христос в пустыне», опубликованной посмертно, писатель с редкой для него жесткостью писал: «...Чище и выше религии христианской — нет <...> — и нет другой цивилизации, кроме христианской, все прочие религии не дают человечеству ничего, кроме мрака, темноты, невежества и путаницы»¹².

«Илюшу в Обломовке насильственно ограничивают в действиях, впечатлениях, подавляют его природную энергию и любознательность, компенсируя отчасти потери в самостоятельном познании мира развитием воображения, питаемого “необузданной фантазией”». «Детская склонность погружаться в мечты-фантазии» дополнялась сказками, в которых «поэтизировались те же самые начала, что царили в жизни», — т.е. идиллия, многократно усиленная народной фантазией. Не случайно любимая сказка «По щучьему велению» о счастье Емели, не слезающего с печи и все получающего само по себе. «В русской мифологии поэтизировались не труд, усилие, борьба, а случайная удача, что выпадает человеку ни за что ни про что» (С. 265 — 266), а точнее — *чудо* (во всех его житейски-бытовых и религиозно-философских вариантах).

Е. Краснощекова четко договаривает современными научными категориями то, что Гончаров формулировал беллетристически, ассоциативно: «Этюд о детстве Илюши, таким образом, расширяется до социопсихологического исследования истоков особого русского менталитета... Подмена действительности вымыслом (шире — утопичность сознания) видится коренной чертой национальной ментальности» (С. 267). Воссоздавая по рассказам няньки те времена, когда «закладывалась ментальность обломовцев», Е. Краснощекова придает исторический масштаб тем репликам, вырвавшимся у писателя, где он к числу «племенных черт» нации относил пассивность, дре-

мотное переживание своих драм, жизненную апатию, господство обстоятельств над сознанием и деятельностью: «Сама общинность обломовской жизни (муравьиная коллективность), ее оппозиция индивидуальному началу генетически восходят (в контексте истории) к необходимости совместной обороны против почти непреодолимых, неблагоприятных обстоятельств, воздвигаемых Историей и Географией: суровость климата, открытость (обнаженность) равнинного пространства в сторону врага, внутренние распри...» (С. 260).

Картина Обломовки, начинаясь как скрупулезно-реалистическая, постепенно перерастает в символическую (еще Д.С. Мережковский говорил о Гончарове как о скрытом предшественнике символизма), и в этом литературовед резонно усматривает «глубинный замысел» писателя — «максимально расширить толкование образа усадьбы (деревни) до превращения ее в образ целой страны» (неоднократно у Гончарова Обломовка и Россия оказываются синонимами). «Обломовка — это страна, которая так и не покинула позднего средневековья, отринув петровские реформы и последовавшие за ними сдвиги в сторону Европы и Цивилизации, она осталась в Азии в ее историческо-философской трактовке (отсюда во «Фрегате “Паллада”» параллель между обломовской Россией и феодальной Японией).

Пространственная отграниченность (оторванность от жизни за пределами усадьбы и окружающих деревенок), боязнь мира за отмеченными границами (история с получением письма), опасливое недружелюбие к чужакам (эпизод обнаружения незнакомого человека около деревни) соотносятся с характерной для полутатарской Московии ксенофобией. Время в Обломовке ходит по кругу в духе специфического русского прогресса-регресса: “вневременность” подчинена быту, сонному, неизменяющемуся...» (С. 259). Вырисовывающийся здесь *хронотоп русской культуры*, если воспользоваться знаменитым термином Бахтина применительно не только к жанру идиллии или романа (ср.: С. 253), но и к семантике национальной культуры в целом, глубоко архаичен и мифологичен. Но главное — ущербен: недаром и имя героя, и название местности, и наименование национальной болезни духа происходит от одного корня — *«облом»*, символизирующего ментальную неустойчивость и незавершенность российской цивилизации.

«Обрыв»

Еще глубже символичность последнего романа Гончарова — «Обрыв», где пара персонажей-«двойников» — Райский и Волохов — предстают как две разрушительные крайности «русского духа» (не менее выразительные, чем антиподы Обломов и Штольц в предыдущем гончаровском романе). «Судьба Райского, по словам Е. Краснощековой, — это метание от одного миража к другому (контраст с Обломовым, остающимся верным одному миру) ... Он предпочитает обманываться без конца, только бы избежать скуки, что влечет за собой сама оставка погони за миражами». «Нигилизм Волохова (его нескладная “пропаганда” в дремучей провинции) — тоже своего рода мираж, призванный разрядить бунтарскую энергию обиженного на мир человека» (С. 438).

Пара «Райский — Волохов», как и «Обломов — Штольц», знаменательны не только для творчества Гончарова, но и для истории русской культуры, для самой русской истории. «Бездеятельность» и «деятельность, лишенная гуманного и действительного содержания» — *одинаково бесперспективны* для России (Курсив мой. — И.К.). «И та и другая — порождение неизжитой юношеской незрелости. В “Обрыве” “позорная лень” дилетанта и “безумная деятельность” нигилиста выглядят двумя ликами одного и того же русского, или обломовского, типа, являющегося самым значительным гончаровским обобщением в сфере менталитета» (С. 438).

Сама метафора «мираж» у Гончарова «прилагается к феномену существования не только одного индивидуума, но и целого народа»; слова, вырвавшиеся у Райского: «Дела у нас, русских, нет, есть мираж дела», — у Гончарова переводятся в план размышлений «над социальной психологией и формами поведения (ментальностью) русских людей, над их национальной этикой». «В беспокойных метаниях Райского, в его юношеских нетерпеливости и максимализме, Гончарову видятся не только проявления его артистизма, но и признаки принадлежности к “молодой нации”, так и не обретшей в своем развитии уважения к стабильности, интереса к работе как к процессу, “врожденной” дисциплины труда...» (С. 438 — 439). Следует говорить даже о «миражности окружающей жизни в целом» (С. 439) — в параллель к «утопичности сознания» русских. Как пессимистический прогноз Гончарова прочитывается сама смена определений российской исторической судьбы: вслед за «об-

ломом» («сломом», «надломом») неизбежно следует «обрыв», падение в бездну, национальная катастрофа. Символика «Обрыва» — это предчувствие Гончаровым русской революции и наступления тоталитаризма, исподволь подбирающихся к российской цивилизации изнутри нее.

Все отмеченные модификации феномена «обломовщины» — как в творчестве Гончарова, так и за его пределами — очень выпукло рисуют социокультурную динамику такого, казалось бы, неподвижного феномена, как ментальность, демонстрируя малозаметные сдвиги в национальном самосознании русской культуры. Вслед за «обыкновенностью» истории, характеризующейся неразличимостью оттенков смысла, русский менталитет далее оценивается как «облом» цивилизации, а в дальнейшем — как роковой для России «обрыв» всех жизненных сил, как духовная пропасть, падение.

«...Для объяснения массового поведения, самого характера воспроизводства институтов, форм человеческих отношений и т.д. ... — писал А. Ахиезер, — необходимо рассмотреть глубинные пласты массового сознания, народной культуры, имеющие подчас архаичные истоки, на которые могут накладываться новые слои. Задача науки как раз и заключается в выявлении отношений этих уровней между собой, выявлении мучительных процессов приспособления всех высших уровней к сложным и неясным массовым процессам»¹³.

Осмысление подобных процессов в истории XX — XXI вв., выявление *ментальной доминанты* российской цивилизации в советский и постсоветский период ее развития, анализ ее глубинных мифологических истоков — новая актуальная задача, ждущая своих исследователей, которая была поставлена философом и культурологом А. Ахиезером, — ученым, далеко опередившим свое время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Гольц Г.А. Культура и экономика России за три века (XVIII — XX). Т. 1. Менталитет, транспорт, информация (прошлое, настоящее, будущее). — Новосибирск, 2002.

² Ахиезер А.С. Труды. Т. 2. — М., 2008. — С. 446.

³ Там же. — С. 446, 448.

⁴ Там же. — С. 448.

- ⁵ Багно В.Е. Пограничное сознание, пограничные культуры // Полярность в культуре. Канун: Альманах. Вып. 2. – СПб., 1996. – С. 420.
- ⁶ Выражение Ф. Достоевского, относящееся к Пушкину и к русской культуре в целом.
- ⁷ См. подробнее: Кондаков И.В. Введение в историю русской культуры. – М., 1997. – С. 62 – 68 и далее; Кондаков И.В. Культура России. 4 изд. – М., 2008. – С. 29 – 30 и далее.
- ⁸ См.: Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. – М., 1997. – С. 78 – 79.
- ⁹ Ахиезер А.С. Труды. Т. 1. – М., 2006. – С. 131.
- ¹⁰ Краснощекова Е. Иван Александрович Гончаров: Мир творчества. – СПб., 1997. – С. 397. В дальнейшем ссылки на эту книгу, этапную в осмыслении творчества Гончарова, даются в тексте статьи, в скобках.
- ¹¹ И.А. Гончаров-критик (вступ. статья и коммент. Е. Краснощековой). – М., 1981. – С. 163 – 164.
- ¹² Там же. – С. 110.
- ¹³ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). 3 изд. – М., 2008. – С. 789.

Аннотация

В статье обсуждается менталитет как глубинная структура культуры и доминанта цивилизации. Внимание автора фокусируется на проблемах российской цивилизации, находящейся между Востоком и Западом, ее пограничного сознания и смысловой неопределенности ее культурной семантики. Автор выделяет важнейшие концепты русского менталитета – «авось», «облом» и «обрыв».

Ключевые слова:

менталитет, доминанта, российская цивилизация, глубинная структура культуры, пограничное сознание, смысловая неопределенность культурной семантики.

Summary

This article discusses mentality as a deep structure of culture and dominant of civilization. Author's attention focuses on problems of Russian civilization, placed among the East and the West, its frontier consciousness and sense uncertainty of its cultural semantics. The author distinguishes the most important concepts of Russian mentality – «avos» (perhaps), «oblom» (wreckage) and «obryv» (precipice).

Keywords:

mentality, dominant, Russian civilization, deep structure of culture, frontier consciousness, sense uncertainty of cultural semantics.

СМЫСЛ РУССКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ И ДУХОВНОСТИ (размышление методолога)

В.М. РОЗИН

Ментальность – это одно из таких понятий, которые вполне ясны и привлекательны до тех пор, пока не начинаешь продумывать, а что имеется в виду, когда мы об этом говорим. Вот, например, что по поводу ментальности пишут Лев и Наталья Пушкиревы.

«Понятие ментального позволяет соединить аналитическое мышление, развитые формы сознания с полусознанными культурными шифрами. Ментальное связывает многочисленные оппозиции – природного и культурного, эмоционального и рассудочного, иррационального и рационального, индивидуального и общественного... В современном гуманитарном знании понятие ментальностей приобрело расширительный смысл и употребляется не только для обозначения тех или иных культурных стереотипов, типичных для больших социальных групп или характеристики духовной настроенности всего общества, но и для толкования образа мыслей, верований, “навыков духа” небольшой группы людей... Длительность сохранения интереса к исследовательскому направлению “истории ментальностей” объясняется широкими возможностями научного синтеза, объединения результатов исследовательского анализа и приемов работы разных гуманитарных дисциплин – истории, этнологии, психологии и этологии, лингвистики, культурологии, семиотики, литературоведения, географии, экологии»¹.

Как при этом авторы мыслят соединение и синтез *несоединимого* (сознательного с неосознанным, иррационального с рациональным, индивидуального с общественным и т.д.), они не объясняют. Есть, правда, и другой способ использования этого понятия, а именно: для объяснения отличий одного типа поведения (национального, этнического, группового) от другого. Например, Г.Л. Тульчинский в «Проективном философском словаре» так характеризует духовный российский опыт (русскую ментальность, российский менталитет):

«Для духовного опыта российского характерны: нравственный максимализм в сочетании с правовым нигилизмом; установка на правду и готовность пострадать за нее; самоценность страдания (святость как самоистощание). Ценность реальной жизни отрицается во имя иной жизни (в потустороннем мире, в

«светлом» будущем, за рубежом). Обостренное чувство справедливости основывается на установке приоритета интересов общности по отношению к индивиду, его свободе и достоинству. Основная тема д. о. р. — противостояние власти и народа — сочетается с амбивалентностью “кротости” и “крутости”, доходящей до самозванства, амбивалентности жертвенности и насилия»².

Но не секрет, что другие авторы иначе определяют русскую ментальность.

«В 1993 г. в редакции журнала “Вопросы философии”, — читаем мы в книге Т. Стефаненко, — прошло заседание “круглого стола” на тему: “Российская ментальность”... В ходе дискуссии упоминались такие компоненты российской ментальности, как: “разрыв между настоящим и будущим, исключительная поглощенность будущим, отсутствие личностного сознания, а потому и ответственности за принятие решений в ситуациях риска и неопределенности, облачение национальной идеи (“русской идеи”) в мессианские одежды, открытость или всеотзывчивость”. Но совершенно прав А.П. Огурцов, что против каждой из этих характеристик можно найти контрфакты и контраргументы...

Правда, многие современные исследователи усматривают в недоформализованности термина “ментальность” достоинство, позволяющее использовать его в широком диапазоне и соединять психологический анализ и гуманитарные рассуждения о человеке. Именно таким эклектичным способом чаще всего исследуют ментальность этнических общностей, практически сводя ее к национальному характеру, психологи и этнологи во многих странах мира... Но историки школы “Анналов” особо подчеркивают, что ментальность есть не набор характеристик, а система взаимосвязанных представлений, регулирующих поведение членов социальной группы»³.

Не свидетельствует ли это все о том, что понятием «ментальность» нельзя корректно пользоваться, что это не понятие, а что-то другое? Поскольку пользуются, интересно понять, чем.

Думаю, ментальность — не понятие, во всяком случае, не философское и тем более не научное понятие, а знания, полученные на *схемах*. Разные схемы, позволяющие решать различные проблемы, задают те или иные образы ментальности. Объясним, что имеется в виду.

Именно знания являются тем, что для человека задает видение действительности. В свою очередь, получение знания предполагает семиотический процесс (изобретение знаков, означение, действия со знаками). Уже в процессе становления

человека складывается поведение, суть которого представляло коллективное проживание воображаемых событий, заданных знаками. Развитая форма подобного семиотического освоения действительности неплохо просматривается в первой культуре — архаической. Вот один характерный пример — архаическое понимание затмения.

«На языке тупи, — пишет Э.Тейлор, — солнечное затмение выражается словами: “ягуар съел солнце”. Полный смысл этой фразы до сих пор обнаруживается некоторыми племенами тем, что они стреляют горящими стрелами, чтобы отогнать свирепого зверя от его добычи. На северном материке некоторые дикари верили также в огромную пожирающую солнце собаку, а другие пускали стрелы в небо для защиты своих светил от воображаемых врагов, нападавших на них. Но рядом с этими преобладающими понятиями существуют еще и другие. Караибы, например, представляли себе затмившуюся луну голодной, большой или умирающей... Гуроны считали луну больной и совершали свое обычное шаривари со стрельбой и воем собак для ее исцеления»⁴.

Обратим внимание, архаические люди в данном случае действуют так, как будто они реально видят «ягуара». Но ведь его нет. Что значит — нет? Нет в физическом смысле, с точки зрения естественнонаучной реальности, о которой дикари ничего не знают. Но «ягуар» задан языком, точнее «схемой» и в этом смысле он существует в сознании архаического человека как *психическая и семиотическая реальность*.

Говоря о знаках мы употребляем два ключевых слова — «обозначение» и «замещение», например, некоторое число как знак обозначает то-то (скажем, совокупность предметов), замещает такой-то предмет (эту совокупность) в плане количества. У схемы другие ключевые слова — «описание», «средство» (средство организации деятельности и понимания), «образ предмета». Например, мы говорим, что схема метро описывает пересадки и маршруты движения, помогает понять, как человеку эффективно действовать в метрополитене; именно схема метрополитена задает для нас образ метро как целого.

Схему я определяю таким образом: это *двуслойное предметное образование, где один слой* (например, образ ягуара) *замещает другой* (то, что происходит с солнцем). Схемы выполняют несколько функций: *помогают понять происходящее, организуют и реорганизуют деятельность человека, собирают смыслы, до этого никак не связанные между собой, способствуют выявлению новой реальности*. Необходимым условием фор-

мирования схем является *означение*, т.е. замещение в языке одних представлений другими. Если мы делаем акцент на новом видении, то знаковая функция схемы выступает только как условие схематизации. Если же акцент делается на замещении, то схема – это, действительно, сложный знак со всеми вытекающими из этого последствиями.

Архаическое представление о затмении является примером первых схем. Поскольку человек еще не осознает природу схем и не строит их сознательно, лучше подобные семиотические образования называть «квазисхемами». Квазисхемы в архаической культуре (и в значительной степени схемы в последующих культурах) задают сразу три грани явления: *языковое выражение* (нужно было изобрести сам нарратив, например, «ягуар съел солнце» или «луна умирает»), *понимание того, что происходит* (диск солнца уменьшается, потому что его съедает ягуар), наконец, *уяснение того, что надо делать* (отгонять ягуара; а там и глядишь, скоро затмение прекратится – ягуар отпускает солнце; таким образом архаический человек убеждался в эффективности своего понимания). Этот синкретизм трех основных образований – языка, коммуникации и деятельности, очевидно, выступает условием разрешения проблем, с которыми периодически сталкивались архаические племена (например, когда начиналось затмение, они испытывали ужас и не знали, что делать).

Первые настоящие схемы появляются только в античной культуре. В «Пире» Платон вполне сознательно строит схемы и на их основе дает различные определения любви. С помощью схем герои диалога (а фактически сам Платон) получают различные знания о любви. Например, сначала один из героев платоновского диалога рассказывает историю о том, как Зевс рассек «андрогинов» (это существа, как бы склеенные из двух мужчин или двух женщин, или мужчины с женщиной) пополам. Затем половинки андрогинов отождествляются с возлюбленными. Потом влюбленным мужчинам и женщинам приписывается стремление к поиску своей половины, поскольку их происхождение от андрогинов требует воссоединения целого. Обратим внимание, здесь состояния возлюбленных выражаются с помощью состояний андрогинов (один слой обозначает другой).

Откуда, спрашивается, Платон извлекает новое знание о любви? Он не может изучать (созерцать) объект, ведь платонической любви в культуре еще не было, а обычное понимание любви было противоположно платоновскому. Платон утверждает,

ет, что любовь – это забота о себе каждого отдельного человека, а народное понимание языком мифа гласит, что любовь от человека не зависит (она возникает, когда Эрот поражает человека своей золотой стрелой). Платон приписывает любви разумное начало, а народное – только страсть. Платон рассматривает любовь как духовное занятие, а народ – преимущественно как телесное и т.п. Новое знание Платон получает именно из схемы, очевидно, *он ее и создает, чтобы получить такое знание*. Однако относит Платон это знание, предварительно модифицировав его (здесь и потребовалось отождествление), не к схеме, а к объекту рассуждения, в данном случае, к любви.

Таким образом, в отличие от знаков, используемых в оперативных целях, как заместители объектов, схемы задают и описывают реальность, позволяя по-новому ее видеть (видеть впервые), а, следовательно, затем и по-новому действовать в мире. При этом схематизация не просто отражает реальность, но и *участвует в ее порождении*, не только работает на общее культурное видение, но и обеспечивает видение индивидуальное.

С точки зрения введенных представлений, разные типы ментальности – это схемы, ориентированные на решение разных задач. Одни из них относятся к сфере идеологии и политики, например, нужно отличить свой народ от других, подчеркнув его достоинства или недостатки. Нетрудно понять функции подобной схемы. Со стороны государства или партии, претендующей на народное представительство (недаром трактовка ментальности так привлекает политиков), это представление позволяет направлять действия отдельного гражданина в нужном направлении. Направлять, в смысле, ориентировать, давать картину «своих» и «чужих», воодушевлять, «накачивать энергией» и т.п. Когда, например, Ф.М. Достоевский в «Дневнике писателя» размышляет о том, что евреи и немцы обманывают и эксплуатируют доверчивый русский народ, он фактически работает на создание подобного образа «своих» и «чужих»⁵. А.Л. Янов считает, что и Гумилев использовал отношение к евреям для сходных целей:

«Проникая в чуждую им этническую среду, – пишет Гумилев, – евреи начинают ее деформировать. Не имея возможности вести полноценную жизнь в непривычном для них ландшафте, пришельцы начинают относиться к нему потребительски. Проще говоря – жить за его счет. Устанавливая свою систему взаимоотношений, они принудительно навязывают ее аборигенам и практически превращают их в угнетаемое большинство»⁶.

Со стороны отдельного человека (индивида) роль представления о ментальности несколько иная. Русская ментальность (предполагается, что человек не должен в ней сомневаться) позволяет ему получать дополнительную энергию и поддержку (сверхиндивидуальные), реализовать себя как члена сообщества, вообще реализовать себя. К сожалению, не всегда в осмысленном направлении. Когда сегодня средний россиянин, следуя сформированной СМИ ментальной программе, конвертирует свои проблемы в ненависть к США и транснациональным корпорациям, то известный политолог Леонид Радзиховский квалифицирует такое поведение, не более и не менее, как социальную шизофрению.

Другие схемы ментальности призваны объяснить, почему у нас не получаются реформы, третьи — обосновать нашу избранность или духовность, четвертые — напротив, противоречивость сознания и слабость духа, пятые, шестые, десятые ориентированы на решение совершенно других проблем. Но в подавляющем большинстве случаев авторы, пишущие о русской ментальности, обобщают свои схемы до всего целого (русские как таковые, русский народ, россияне и т.п.), приписывают русской ментальности принудительный характер (полагая, что именно ментальность образует сущность российской действительности), реализуют в своих рассуждениях простые схемы объяснения, мол есть однозначная причина наших особенностей или бед. Со всей определенностью стоит сказать, что все эти три «очевидных для их авторов» положения являются установками самих этих авторов, с ними не согласятся другие участники общественного дискурса, и они не выражают общие тенденции культуры.

О.Я. Гуревич, обсуждая природу ментальности, обратил внимание на то, что один из ее смыслов совпадает с понятием духовности. Что же это такое? Сегодня каждый видит в духовности то, о чем он мечтает. Однако попробуем взглянуть на духовность объективно. Один смысл духовности постоянно обсуждает Бердяев. По его мнению, духовность предполагает культ, религиозное отношение, веру в другие реальности, в конечном счете, в Бога, как бы его ни понимать. Отсюда бердяевское учение о «символичности» культуры и бытия человека: культура, пишет он, символична, в ней даны лишь символы, знаки иного духовного мира, но сам этот мир непосредственно реально не достигается.

Второй смысл духовности — в ее эзотеричности. Духовное отношение к жизни — эзотерическое отношение. Эзотеричес-

кое — не обязательно запредельное, тайное, дело в другом. Эзотерическая личность больше верит в тот духовный мир, чем в этот, живет не столько здесь, сколько там. При этом нельзя понимать дело так, что такая личность просто воображает, грезит нечто, пребывает, как говорил Платон, в состоянии творческого безумия. Она живет в своем творчестве, в размышлении о мире, в стремлении понять последние проблемы жизни и бытия. Эзотерическая личность каждый раз заново рождается во всем этом и через это. Про эзотерическую личность вполне можно сказать словами нашего культуролога Л.М. Баткина, несколько перефразировав его размышление о средневековой переписке настоятельницы женского монастыря Элоизы и философа Абельяра: индивидуальность эзотерической личности существует не до ее размышлений и духовной работы, не в виде бытовой данности. Эзотерик, конечно, тщательно обдумывает свои идеи — по правилам мысли и эзотерического жанра и по внушению непосредственного чувства. Он творит свои духовные «произведения», но результат получается, непредвиденный — духовные произведения творят эзотерическую личность. В эзотерической действительности свобода обретается через творчество (в данном случае духовное).

Для русского интеллигента духовный эзотеризм постепенно сделался буквально образом жизни, заслонил собой обыденную практическую жизнь с ее заботами и проблемами. Русский интеллигент предпочитает жить в мире книг, музыки, идей, споров, размышлений. Это и есть духовная жизнь русского интеллигента, из которой его почти невозможно извлечь, не смотря ни на какие революции и кризисы.

Бердяева удивляло: почему западному христианству была совершенно чужда главная русская идея — идея богочеловечества, и почему в Западной Европе все проблемы рассматриваются не по существу, а в их культурных отражениях, в их преломлении в историческом человеческом мире (когда ставилась, например, проблема одиночества, то в Европе при обсуждении этой проблемы говорили об одиночестве у Петрарки, Руссо или Ницше, а не о самом одиночестве). Кажется, какая разница: Бог или Богочеловечество, одиночество Руссо или одиночество вообще? Различие есть, и большое: эзотерическая личность живет в мире идей, это и есть ее первая и последняя реальность, а европейский человек преломляет идеи в своей частной жизни. У Маркса, считает наш замечательный философ М. Мамардашвили, был, если угодно, какой-то дальтонизм, слепое пят-

но на «умственном его глазу», которое делало его слепым к тому, что можно было бы назвать гражданским обществом, или частной жизнью. Но понятие «частный», подчеркивает Мамардашвили, чрезвычайно существенно для европейской, а значит и для христианской культуры. Идея же христианской культуры фундаментальна и проста. Это культура людей, способных в частном деле воплощать бесконечное и божественное. В противоположной культуре мы сталкиваемся с фактическим безразличием человека к собственному делу. Зато русский интеллигент буквально сгорает в мире идей, размышлений, духовной работы. И понятно почему. Идеи, музыка, книги, картины погружают человека в мир, где все гармонично, красиво, чисто, где реализуются идеалы человека. В таком мире, конечно же, жить значительно приятнее, чем в серой, а иногда и страшной российской действительности. Вот русский интеллигент и скрывается от жизни в эзотерическом мире идей и искусства, который он в значительной мере отождествляет с духовностью.

Соединение эзотерического отношения к жизни с неукорененностью или, как сегодня говорят социологи, маргинальностью, пожалуй, еще один момент русской духовности. В России со второй половины XIX столетия всегда было много неукорененных (оторвавшихся от своего сословия и культурной почвы) людей, но самое грустное, что неукорененным был и значительный *слой* образованного общества. Еще Гоголь писал о недообразованности и беспочвенности русского человека, о том, что нигде не видно настоящего гражданина. Декабристы, хотя и выказали образец гражданственности, но были и не с дворянством, и не с народом; и значительно позже, когда сформировалась, так сказать, русская чеховская интеллигенция, она также была в значительной мере неукорененным слоем общества.

Что же из всего этого следует? Прежде всего, то, что духовная жизнь — наша историческая традиция, привычка. Напрасно некоторые из нас ругают буржуазный образ жизни, мы просто привыкли жить эзотерической жизнью, привыкли к неукорененности. Русскому человеку все время кажется, что если напрячься и хорошенько подумать, то можно найти единственно верное решение. И он находит... в области идей, замыслов, проектов. А жизнь со всеми ее безобразиями идет своим чередом.

Вероятно, пока мы будем оставаться в сфере эзотерического образа жизни и неукорененности, никакие гениальные идеи и решения не помогут. Однако это не означает: «долгой идеи и мышление, долгой духовную работу». Это означает дру-

гое: нужно научиться не только мыслить, но и иначе жить, подчинить свою жизнь требованиям жизни в более широком понимании, нужен иной, новый опыт жизни и бытия, а не просто новые идеи.

К обсуждению проблем духовности возвращаются вовсе не случайно. Российская интеллигенция оказалась на распутье. Она растерялась, страшится новых экономических отношений, капиталистической конкуренции, политической борьбы, даже свободы, поскольку свобода оказалась не подкрепленной правом и действующими законами. Самое время укрыться от непогоды в духовной гавани. Здесь тихо, привычно, здесь любимые интеллигентские игры, а какой там будет мир и человек ближайшего будущего — лучше не думать, проще заклеить нового человека и мир, сказав, что они бездуховны. Куда сложнее сохранить свои идеалы и традиции и одновременно критически взглянуть на них, еще важнее — воплотить их в жизнь. Значительно сложнее научиться жить реалистично и так, чтобы жизнь включала наши идеалы и замыслы, чтобы не только в сфере духа или в мире искусства, но и в обычной жизни были гармония, чистота, красота и идеальные отношения. Но для этого нужно идти на компромиссы, перестраивать свои идеалы, внимательно и доброжелательно изучать мировую, и буржуазную в том числе, культуру и духовность, не перескакивать через себя и этапы жизни, которые все равно нужно пройти, как прошли другие народы.

Мы выйдем к более осмысленному пониманию духовности, если проведем ее в жизнь, если со всей серьезностью отнесемся к другим точкам зрения и представлениям, какими бы странными они нам ни казались. Если примем их как реальность, не менее ценную, чем наша. Если не будем считать, что истина — одна и мы ею владеем, а другие заблуждаются. Истин столько, сколько последовательно реализованных опытов жизни.

Конечно, от себя, от своих традиций не уйдешь. Но и застрять на провинциальном полустанке было бы обидно. Будем же надеяться и спокойно работать. Главное — чистая совесть и хорошо выполненный долг, а остальное от нас не зависит, остальное придет.

Последний вопрос: о чем мы сейчас говорили, о духовности как таковой? Конечно, нет, мы наметили одну из схем духовности. Схему, ориентированную на такой слой российской интеллигенции, представители которой готовы критически взглянуть на себя и работать, создавая условия для обновления своей и российской жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Пушкарев Л., Пушкарева Н. Проблема ментальностей в современной историографии // Всеобщая история: Дискуссии, новые подходы. Вып. 1. – М., 1989. – С. 75 – 89.
- ² <http://hpsy.ru/public/x3019.htm>.
- ³ Стефаненко Т. Этнопсихология. Электронная библиотека. 2003. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/stef/08.php.
- ⁴ Тейлор Э. Первобытная культура. – М., 1939. – С. 228.
- ⁵ В «Дневнике писателя» Достоевский пишет: «Так и будет, если дело продолжится, если сам народ не опомнится; а интеллигенция не поможет ему. Если не опомнится, то весь, целиком, в самое малое время очутится в руках у всевозможных жидов, и уж тут никакая община его не спасет... Жидки будут пить народную кровь и питаться развратом и унижением народным, но так как они будут платить бюджет, то, стало быть, их же надо будет поддерживать» (Достоевский Ф. М. Дневник писателя. Глава XI. «Мечты и грезы»).
- ⁶ Антонов А. Фольк-хистори // anton2ov.spb.ru, 2003.

Аннотация

В статье анализируются понятия «ментальность» и «духовность». Первое имеет две основные трактовки: как феномена с достаточно неопределенным строением и как набора характеристик, позволяющих сравнивать и оценивать особенности поведения в той или иной культуре или этносе. Предлагается трактовка ментальностей как разных схем, обеспечивающих решение определенных проблем, а также понимание. Обсуждается, что собой представляет русская духовность как определенный тип схем.

Ключевые слова:

ментальность, духовность, понятие, схема, личность, образ жизни, этничность, интеллигенция.

Summary

Текст будет

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ «ГОРДИЕВ УЗЕЛ» РОССИИ

Э.С. КУЛЬПИН-ГУБАЙДУЛЛИН

Непосредственным толчком к написанию данной работы стал сборник «В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера» (М.: Новый хронограф, 2009). Авторы представили статьи, содержащие интересные и значительные идеи, результаты глубоких многолетних конкретных исследований и раздумий. О достоинствах работ, а они того заслуживают, я написал в рецензии. Но осталось чувство неудовлетворенности. В фундаментальной монографии И.Н. Ионова содержится обстоятельный критический обзор исследований в данной области знаний, как в мире, так и в нашей стране. Прежде всего, у автора можно найти констатацию того факта, что пик популярности цивилизационных теорий на Западе прошел уже полвека назад (1920 – 1960)¹. Подводя итог своего труда, ученый констатирует: «Цивилизационные представления переживают в XXI в. кризис»². «Исследовательское сознание все время остается расколотым и инверсионным, между противостоящими группами не налаживается диалог... Базовые цивилизационные идеалы усваиваются в упрощенной форме, подстраиваются под нужды местной самоидентификации... Идея “цивилизации” зачастую воспринимается как всемогущее заклятие, при помощи которого европейцам удалось достигнуть благосостояния и которое должно помочь в любой точке Земли... При этом цивилизационные представления позиционируются как догматическое, нормативное знание, а проблематизирующие и диалогические мотивы цивилизационных теорий затушевываются... Даже в случае провозглашения идеала общественного диалога, аксиологическая асимметрия бинарных оппозиций мешает его осуществлению»³. Вышеприведенные положения можно отнести и к авторам сборника статей, посвященных памяти философа (кстати, И.Н. Ионов подверг в своей монографии тщательному анализу все основные предыдущие работы большей части авторов сборника, а также работы самого А.С. Ахиезера). Ключевым моментом в блокировании исследований является отсутствие методов и подходов в поиске цивилизационного «генетического ядра». И.Г. Яковенко называет его «культурным кодом», «культурным ядром, восходящим к идее генома», который «появился сравнительно не-

давно и переживает стадию утверждения в научном дискурсе». Сам ученый пытается найти такое ядро в российской цивилизации и приходит к фундаментальным выводам, но неудовлетворенность итогами собственных поисков видна в утверждении: «Теории, позволяющей систематизировать элементы или признаки, выносимые в качестве характеристик культурного ядра, не разработано. Теоретической модели, описывающей структуру этой сущности, также не предложено. Природа элементов ядра не определена (что это — нормы, ценности, мысленные процедуры?)»⁴.

Итак, проблема выхода из теоретического цивилизационного тупика стоит уже полвека. И не решается. Известно, что если «гордиев узел» нельзя распутать, то его можно разрубить. Нам кажется, что разрубить его можно, определив суть явления. В социоестественной истории — научном направлении, находящемся на стыке гуманитарных и естественных наук за генетический код цивилизации принимается *система основных ценностей*, разделяемых подавляющим большинством представителей данной цивилизации (в «среднем» — по Макс Веберу). В определении необходимо обратить внимание на слово — *основные*. Психологи насчитывают несколько сотен понятий, соответствующих определению ценности. Общий набор (компендиум) ценностей практически идентичен для всех цивилизаций (все мы люди, и ничто человеческое нам не чуждо), значимость же отдельных ценностей в разных цивилизациях различна. Все ценности взаимосвязаны и представляют собой динамичную систему, внутри которой значимость каждой отдельной ценности не является постоянной, а меняется с течением времени (и является объектом изучения социологов). Основные ценности — те, значимость которых не меняется с течением времени.

Эти ценности образуют систему внутри системы. Особенность данной системы в том, что она целостна: все элементы ее связаны друг с другом и «выпадение» любого из них означает распад всей системы или переход ее в другое состояние, образование другой системы. Таким образом, задача может быть поставлена четко: 1) поиск ценностей остающихся неизменными на протяжении столетий (тысячелетий), 2) проверка выявленных неизменных ценностей наивысшей значимости на взаимозависимость, 3) проверка всей системы на целостность.

Первая попытка построения целостной системы основных ценностей была предпринята мною для объяснения истории

Китая (в сравнительном анализе с историей Европы). Было выяснено, что система основных ценностей в Китае сложилась в процессе выхода общества из социально-экологического кризиса — комплексного кризиса природы и общества (аналогичный тип кризиса происходил в Древней Греции) в середине I тысячелетия до н.э.⁵ Далее, исходя из общетеоретического положения о единстве системы биосферы Земли, природы и общества, как двух её подсистем, нужно было найти связующее звено для этих подсистем. За такое звено был принят основной производственный процесс: для древности и Средневековья — земледелие, точнее — зерноводство. В Китае зерноводство представлено двумя видами: пшеничное и рисовое. Именно рисовое зерноводство — отражает специфику китайской цивилизации, ее отличие от европейской. Высокая урожайность (на единицу площади) рисовых полей, достигнутая на пшеничных полях Европы лишь во второй половине XX в., сама по себе свидетельствовала, что, по крайней мере, в этой важнейшей сфере жизни общества китайская цивилизация опередила европейскую по грубому подсчету почти на два тысячелетия⁶. Уникальная урожайность заставила осуществить сравнительный биохимический и биофизический анализ процессов почвообразования⁷ в заливанном рисоводстве и богарном (неполивном) зерноводстве⁸ и поставила проблему разграничения понятий техники и технологии. Техника — какими орудиями осуществляется производственный процесс, технология — какие законы природы при этом используются⁹. Высокоэффективная технология, как правило, не требует сложной техники повсеместно от производства до науки¹⁰. В заливанном рисоводстве простота «техники» в сочетании с запредельной производительностью труда и рукотворной земли поразительна: основное, а нередко и единственное орудие труда — лопата, так называемый ханьский заступ.

Так же, как хорошие дороги в Средние века способствовали образованию вокруг себя поселенческой пустоты (М. Блок), так и высокие технологии способствовали образованию технической «пустоты». Но эта «пустота» — не свидетельство ущербности цивилизации. Индикатором цивилизационной «продвинутости» не может быть сложность техники в основном производственном процессе (что характерно для развития Европы), а может быть только эффективность технологии. Почему так? Потому что донором во взаимоотношениях двух подсистем — природы и общества — была и еще долго (а может быть и все-

гда) будет природа. И весь вопрос в технологиях, которые могут приводить к истощению природной среды, сохранению равновесия или повышению возможностей природы. Технология заливного рисоводства соответствует третьему варианту взаимоотношений человека и природы.

Технологии – это, образно говоря, «правила игры» человека с природой. «Правила», которые включают в себя закономерности функционирования, как природы, так и общества. Следовательно подобно тому, как почвы являются «зеркалом ландшафта» (Докучаев), технологии могут быть зеркалом, отображающим «лик» общества в природе¹¹. История открытий свидетельствует, что технологии, как продукт человеческой мысли, возникали в разное время и в разных местах и затем нередко веками дожидались востребованности, и становились основными в производственном процессе тогда, когда соответствовали или хотя бы не противоречили генетическому коду данной цивилизации.

Сравнение истории утверждения основных технологий на Западе и на Востоке показало, что решающее влияние на выбор технологии основного производственного процесса могут оказать как природные условия, так и ценностные установки общества. Так, природные условия (точнее, их состояние в бифуркационный момент, определяемый климатическими сдвигами) оказали решающее влияние на формирование системы основных ценностей в Древней Греции. Так, сложившаяся в ходе общественного развития система ценностей в Древнем Китае обусловила выбор и основной технологии, и природной среды, необходимой для ее эксплуатации, определив полуторатысячелетнюю направленность массовой миграции ханьцев с севера на юг страны¹².

Ценности дальневосточной (китайской в своей основе) и западноевропейской цивилизаций в самом общем виде могут быть представлены следующим образом. В дальневосточной цивилизации главных ценностей две: ценность-объект – *Государство* и ценность-вектор А – *Стабильность*. Они, образно говоря, как обруч, охватывают основные ценности, в том числе ценности, условно, второго яруса значимости – *Мир, Порядок, Традиции*, и третьего – *Иерархия, Ритуал, Прошлое (конфуцианское) знание*, поддерживающие ценности первого яруса, обеспечивающие их воплощение в жизнь. В западноевропейской цивилизации – ценность-объект – *Личность*, вектор – *Развитие*. Ценности второго порядка – *Свобода, Равенство, Солидарность*.

Третьего – *Труд, Эквивалент (эквивалентный обмен), Частная собственность, Закон (право)*.

Имея результаты изысканий в области истории взаимоотношений человека и природы на Дальнем Востоке¹³ и в Западной Европе, уже не одинокий исследователь, но научный коллектив гуманитариев и естественников приступил к изучению истории России¹⁴. С самого начала было ясно, что процессы в автохтонных (саморожденных) цивилизациях, т.е. априори не находящихся в едином информационном поле¹⁵, не могут быть идентичными процессам, характерным для цивилизации, вовлеченной в единое информационное поле. Также было ясно, что главные ценности европейской цивилизации – *личность и развитие* и китайской цивилизации – *государство и стабильность* являются теми полюсами, которые не оставляют места чему-то третьему. (Либо – человек для субботы, либо – суббота для человека, иного не дано).

Не было сомнений в том, что русские – не китайцы, но европейцы ли? Распад Союза делал ответ на вопрос отнюдь не академическим. На что же из результатов предыдущих исследований можно было опираться?

На то, что общество и природа – две части единой системы – биосферы Земли, а следовательно, выявленное триединство природа-технологии-ментальность должно было «работать» и в данном случае.

На то, что системы основных ценностей утверждаются в эпоху великих потрясений и в общественном бессознательном остаются неизменными веками¹⁶. Самое большое потрясение из всех возможных – социально-экологический кризис – кризис одновременно природы и общества.

На то, что неустойчивое состояние природы возникает в период перехода от одного климатического режима к другому.

На то, что кризис общества возможен как по внутренним, так и по внешним причинам.

На явление резонанса, когда неблагоприятие в природе провоцирует негативные процессы в обществе, которые начинают «раскачивать» природу, в результате кризисные явления нарастают как снежный ком, катящийся вниз по крутому склону.

* * *

Снижение устойчивости биосферы, выражающееся в экстремальных перепадах температур, возрастании числа засух и

«мочливых» лет, стихийных бедствий — наводнений, бурь, ураганов, лесных пожаров и т.д. происходит при изменении климатического режима Планеты. В прошедшем тысячелетии переход от одного климатического режима к другому имел место между эпохой похолодания и Средневекового оптимума (IX век), Средневекового оптимума и Малым ледниковым периодом (XIV — начало XV в.), между последним и новым потеплением в XX веке¹⁷. При этом, как выяснилось позднее, когда точность измерений климата в результате наших последующих исследований повысилась в три раза, ситуация не была монотонной, Средневековый оптимум разрывался глобальной климатической катастрофой малого масштаба на две части, экстремумы похолодания имели место также в XV в., в самом конце XVI и в XVII вв., во второй половине XIX в.¹⁸

Когда могло возникнуть явление резонанса?

Снижение стабильности общества может происходить как по внутренним, так и по внешним причинам, например, при внешней агрессии. Чтобы оценить роль явления резонанса, можно обратить внимание на нашествия, великие переселения народов, для истории отечества — сравнить нашествие гуннов на Римскую империю и монголов на Русь. При общей жестокости и кровавости обоих нашествий, мы видим, прежде всего, временные отличия. Западная Европа переживала нашествие *растянувшееся на века*. Об этом точно и образно пишут многие историки. В их описаниях падение великой империи сопровождается деградацией нравов и порядков, угасанием развитых римских городов, разрушением торговли.

Обратимся к Жаку Ле Гоффу. Он отмечает ужасы войны и насилия, *творимые народом*, голод, заразные болезни, каннибальство и подводит итог: «Эта эпоха, несомненно, была смутным временем. Смута породилась, прежде всего, столкновениями завоевателей... Такова была страшная прелюдия в истории средневекового Запада. Ее тональность сохранилась на протяжении всех последующих десяти веков. *Война, голод, эпидемии и звери — вот зловещие протагонисты этой истории*. Конечно, они не с варварами впервые появились, античный мир знал их и раньше, и они действовали еще до того, как варвары дали им простор. Но варвары придали неслыханную силу их неистовству»¹⁹.

На Руси с нашествием накал междоусобицы был снижен до уровня, когда она уже не влияла на жизнь большинства населе-

ния, а столкновения самих завоевателей не имели разрушительных последствий для развития народов Восточной Европы. Само монгольское нашествие практически было одномоментным по сравнению с веками неистовства в Западной Европы после падения Рима. В результате нашествия на Русь не было массовых явлений потери людьми человеческого лица, безумств, неистовств, насилий, каннибальств, голодовок. Не вдаваясь в подробное рассуждение, почему было так, а не иначе, просто констатирую факт: в результате монгольского нашествия не было сколько-нибудь заметной деградации нравов по сравнению с домонгольским временем, не было массового безумия. Более того, согласно В.О. Ключевскому нашествие, как ни парадоксально, способствовало установлению не только относительно-го порядка и спокойствия, но и нравственному очищению²⁰.

И здесь нельзя пройти мимо того факта, что наиболее сильное похолодание последних двух с половиной тыс. лет началось в середине III в. н. э. и длилось с перерывами около 400 лет. Это эпоха движения кочевых племен с Востока на Запад, лесных варваров Северной и Центральной Европы с севера на юг. Причем время нашествия гуннов (375) совпадает лишь с первой фазой глобального падения температур, которое продолжалось до достижения максимума похолодания в середине VI в.²¹ Иными словами, не только варвары дали простор неистовству, но значительное снижение уровня и качества жизни людей в крайне неблагоприятных природных условиях способствовало массовым голодовкам, эпидемиям, нападениям зверей на людей. Таким образом, имело место явление резонанса, когда негативные процессы в природе провоцировали или усиливали негативные процессы в обществе и наоборот: позитивные процессы в природе благоприятствовали позитивным процессам в обществе. Не случайно наступление нового потепления с начала IX в. совпадает с прекращением негативных явлений в общественной жизни Западной Европы.

Как стало ясно только в результате последних исследований, климат времени монгольского нашествия и первых четырех десятилетий после него был относительно прохладным, но стабильным, не знал продолжительных холодных зим, пагубных для многих ценных культур. Зимы были теплыми. Отметим далее, что глобальное похолодание XIV в. вплоть до его последней трети, когда русские летописи отмечают морозные зимы, возвраты холодов в начале лета, ранние заморозки в кон-

це, неурожаи и голод, — это же время 40-летней «великой тишины» на Руси — полного отсутствия нашествий ордынцев при правлении Узбек-хана, затем 20-летней «тишины» Великой Замятни, несостоявшегося нашествия Мамай, и лишь с началом потепления — нашествие Тохтамыш²².

Иными словами, напряженные моменты в истории Руси и в истории природы XIII — XIV вв. не совпадают, и явление резонанса для эпохи максимальной силы Золотой Орды исключено. Моментов неблагополучия одновременно в природе и обществе в русской истории было два. Первый — в последние 20 — 30 лет XI в. — начало глобальной климатической катастрофы малого масштаба²³ соответствует по времени началу княжеской междоусобицы на Руси²⁴. Второй — конец XVI — самое начало XVII — русская Смута.

Относительно княжеской междоусобицы — первого тяжелого испытания общества на социальную зрелость — мы знаем, что она не имела логического завершения²⁵, как это было в Древней Греции или в Древнем Китае, где системы основных ценностей цивилизаций сформировались как результат саморазвития процессов.

Если сравнивать жизнь Западной Европы веков смутного времени, с одной стороны, и кровавое правление Ивана Грозного, а особенно русскую Смуту, с другой, то при сокращении времени безумств в России по сравнению с раннесредневековой Европой мы увидим не меньший накал. О кровавых деяниях Грозного написано так много, что можно не повторяться. О психологическом состоянии общества в Смутное время историки, обстоятельно описывая политические события, пишут редко, возможно потому, что настолько оно тягостно, что лучше о нем забыть. Для нас же важно, что явление резонанса, несомненно, имело место.

Чтобы понять, как в результате выхода из социально-экологического кризиса сложилась система основных ценностей цивилизации, для проверки гипотезы нужно исследовать, прежде всего, два века русской истории начала Малого ледникового периода, или по правлениям: от Ивана III до Петра I²⁶, делая упор на состояние природы, хозяйства, земледелия.

Исчерпывающее представление о состоянии земледелия в Московии дает Ю.В. Готье: «История крестьянской пашни начинается с факта, указывающего на ее постепенное сокращение. Это сокращение остается самым характерным явлением

вплоть до конца XVI в.»²⁷. По итогам специального исследования А.Э. Каримов пришел к выводу, что Московское княжество в XVI в. приходит к пределу «демографической вместимости» переложной системы. К 1585 году остается всего лишь пять процентов земли, которую можно пахать. Девяносто пять — пустоши — оставлено в перелог — на самовосстановление²⁸ и Каримов осторожно писал: «Наверное, можно даже говорить об “экологическом кризисе” в средневековом Нечерноземье, связанном с превышением естественной способности почв к восстановлению плодородия»²⁹. В ходе кризиса «громадное, измеряемое многими десятками тысяч число деревьев (от 50 до 90% в разных районах) превратилось в пустоши»³⁰. «Средний размер оставшихся поселений при этом возрос в 2-3 раза»³¹. Где-то в середине XVI в. русская деревня переступает порог бедности и впадает в нарастающую нищету. Как массовое явление наемный труд на Руси появляется в XV в., нищенство — в XVI³². Экологический кризис проявляется не только в забрасывании в перелог истощенной земли, но и в заводнении и заболочивании земель³³, в уходе крестьян с «худых» земель и концентрации на «добрых», росте доли безземельных и бездомных крестьян³⁴. Общая динамика изменения условий жизни русских людей того времени от одного демографического поколения к другому³⁵ хорошо прослеживается по впечатлениям трех зарубежных наблюдателей — С. Герберштейна, Р. Ченслера, Д. Флетчера³⁶. Из наблюдений иностранцев видно, что выбор общества между свободой личности и всевластием государства в Московии четко сделан не в пользу личности. Отсутствие собственности и закона, который был бы «превыше короля» — вот первые два главных отличия жизни России от Европы, которые фиксируют европейцы, попав в Россию. В системе ценностей москвитов нет ценностей *личности, собственности и закона*, который является защитой жизни, чести и имущества. Есть всевластное *государство* и необходимость *служения* ему. Нет *труда* как самоценности в условиях отсутствия собственности на его результаты.

Когда и при каких обстоятельствах в общественном бессознательном могло произойти падение ценности личности, собственности и закона? Возможно, ключевым здесь является падение ценности собственности³⁷.

Конец XV в. отмечен Судебником (1497), согласно которому основной вид собственности — земля объявляется собственностью государства («вся земля должна служить»). Это

время первого проявления ярко выраженного дефицита пашни (индикаторы: концентрация крестьян в крупных поселениях — селах, появление социальных слоев бобылей (человек без работы, без семьи и вследствие этого — без определенного места жительства) и холопов (человек, имеющий семью и ради ее содержания продающий себя в рабство) на пашне, резкий взлет тяжб за землю, первые свидетельства перехода части индивидуальных крестьянских хозяйств с экстенсивной переложной системы земледелия к интенсивной — навозной).

Из всех индикаторов с точки зрения взаимоотношений человека и природы наиболее важен последний — технологический. Экстенсивное подсечно-огневое³⁸ переложное земледелие является проявлением хищнического отношения человека к природе: взять от природы все, что можно, довести до ее до невозможности дальнейшей эксплуатации и предоставить ей самой возможность восстановления плодородия почв за счет естественных природных процессов. Переложное земледелие экономически оправдано только в условиях отсутствия дефицита пашни. Навозное земледелие — технология, позволяющая поддерживать плодородие почв в условиях непрерывной ее эксплуатации, в условиях дефицита пашни. Перед обществом остро встала проблема выбора *пути развития: экстенсивного или интенсивного*.

Выбор был не простым во многих отношениях. В частности, в почвенно-климатических условиях Нечерноземья и Севера России навозное земледелие возможно, но требует колоссальных трудовых усилий³⁹, которые оправданы только при частной собственности на землю. Не вдаваясь в детали конкретного процесса выбора пути развития⁴⁰, отметим, что общество принимает решение в пользу экстенсивного развития, о чем свидетельствует дальнейшее расширение территории государства в XVI в. почти в 20 раз. Введение в хозяйственный оборот новых природных ресурсов за счет присоединения новых территорий невозможно силами общества, такая возможность есть только у государства. Государство в правление Ивана IV требует от общества практически неограниченных полномочий и получает его. Общество отказывается от ценности *личности* в пользу ценности *государства*, и вследствие такого выбора от ценностей *частной собственности и закона (права)* как наивысших.

Бесперспективность (при колоссальных человеческих издержках!) экстенсивного развития проявляется в конце века⁴¹.

Кульминационный момент — Смута⁴² начала XVII в.: общество ставит под сомнение свой предыдущий выбор двух главных ценностей *государства и экстенсивного развития*, однако не может выработать условия *порядка*, при котором само общество могло бы обеспечивать защиту жизни, чести и имущества людей. Само общество (через соборы) восстанавливает самодержавие — всевластие государства с условием, что государство должно гарантировать обществу интенсивный путь развития, осуществляет выбор в пользу *интенсивного развития*.

В ходе петровских преобразований отнюдь не целенаправленно, а спонтанно, методом проб и ошибок, и отнюдь не в сфере сознания, а в области общественного бессознательного была сформирована целостная система основных ценностей российского общества, в которой ценностями 1-го порядка стали *Государство и Интенсивное Развитие*, ценностями 2-го порядка — *неформальный Социальный договор, Служение и Порядок*, а ценностями 3-го — *Государственное регулирование, Иерархия, Знание*.

Система основных ценностей, как и христианские заповеди, — это некий идеал, на выполнение которого ориентировано общество. Трагедия всего дальнейшего развития России вплоть до наших дней в том, что этот идеал не реализуется: государство не способно создать условия для непрерывного интенсивного развития, а общество, предоставив государству бесконтрольное право принятия основных решений, лишено потенциалов саморазвития.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ионов И.Н. Цивилизационное сознание и историческое знание. — М.: Наука, 2007. — С. 477.

² Там же. — С. 491.

³ Там же. — С. 493 — 494.

⁴ Яковенко И.Г. Теоретические основания цивилизационного анализа России // В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера / Сост.: А.П. Давыдов. — М.: Новый хронограф, 2009. — С. 233 — 234.

⁵ См. ряд статей в 1980-е гг. и монография: Кульпин Э.С. Человек и природа в Китае. — М: Наука, ГРВЛ, 1990.

⁶ Чем меньше людей занято в сельском хозяйстве, тем больше их может быть занято в других сферах: в промышленном производстве, образовании, искусстве, науке. В сравнении с Китаем, а особенно с Японией вплоть до Нового времени это соотношение было не в пользу Европы.

- ⁷ Вплоть до Нового времени индикатором взаимоотношений человека и природы являлись почвы, содержащие 99% живого вещества Планеты. Об этом см.: *Карпачевский Л.О.* Почвенный профиль как летопись природы и общества // *Природа и ментальность. Серия «Социоестественная история»* / Под ред. Э.С. Кульпина. Вып. XXIII. — М.: Московский лицей, 2003.
- ⁸ См.: *Кульпин Э.С.* Поливное рисоводство как фактор экономического превосходства традиционного Востока над средневековым Западом // *Народы Азии и Африки.* 1987. № 6.
- ⁹ Об этом см.: *Кульпин Э.С.* Восток. Природа — технологии — ментальность на Дальнем Востоке. — М.: Книжный дом «Либроком», 2009. — С. 131 — 134, 139 — 142.
- ¹⁰ Об этом точно, хотя и резко говорил один из выдающихся ученых XX в. («Зубр» Даниила Гранина) В.Н. Тимофеев-Ресовский: «Я всегда старался экспериментировать наипростейшим способом... Очень часто бывает как раз наоборот: чем сложнее и точнее аппаратура, тем глупее и менее точна наука, которая этими аппаратами продлевается. Нужно помнить, что и аппаратура, и методика нужны оптимальной, а не максимальной точности» (*Тимофеев-Ресовский В.Н.* *Истории, рассказанные им самим...* — М.: Согласие, 2000. — С. 331).
- ¹¹ Первая публикация, показывающая взаимосвязь технологии и общественных отношений: *Кульпин Э.С.* Поливное рисоводство как фактор экономического превосходства традиционного Востока над средневековым Западом. Далее связь технологии с системой основных ценностей была обозначена в работе: *Кульпин Э.С.* Бифуркация Запад — Восток (курс лекций). — М.: Московский лицей, 1996. — С. 131 — 163. Позднее эта связь была детализирована в *Кульпин Э.С.* Восток. Природа — технологии — ментальность на Дальнем Востоке. — С. 131 — 164. Наконец, о соответствии традиций китайской цивилизации критериям устойчивого развития впервые было сказано в Предисловие к книге: *Сюй Дисинь.* Экологические проблемы Китая. — М.: Прогресс, 1990.
- ¹² Об этом см.: *Кульпин Э.С.* Восток... — С. 23 — 55. Следует специально отметить, что в данном случае поиск «яйца» и «курицы» лишен конкретного смысла, выявление пускового механизма зачастую затруднено из-за явления резонанса и уводит в сторону от сущностного анализа.
- ¹³ То, что не удалось выявить на примере Китая, а именно роль информационной сети в эволюции цивилизации, было исследовано А.Н. Мещеряковым на примере Японии, тем самым был внесен важнейший вклад в развитие теории СЕИ.
- ¹⁴ Проект РФФИ «Генезис кризисов природы и общества в России» 1993 — 1995.
- ¹⁵ Повышенная интенсивность информационного, материального и человеческого генетического обмена между западом и востоком стало возможным после монгольских завоеваний, когда достижения Китая, опережавшие европейские на полтысячелетия стали доступны европейцам.
- ¹⁶ Наиболее отчетливо это видно в странах Дальнего Востока. В разгар Культурной революции в Китае в центральной прессе шла широкая дискуссия «пи Линь — пи Кун» («против Линь Бяо, против Конфуция»), в которой цитировались изречения Конфуция, жив-

- шего две с половиной тысячи лет тому назад и Линь Бяо, жившего в XX веке. В Японии в эпоху реставрации Мэйдзи развитие государственности не могло обойтись без Конфуция и Рэнцзы и шло под девизом «японский дух, западное знание» (*Мещеряков А.Н.* *Император Мэйдзи и его Япония.* 2-е изд. — М.: Наталис, 2009. — С. 246 — 247).
- ¹⁷ См.: *Бучинский И.Е.* О климате прошлого русской равнины. — Л.: Гидрометеиздат, 1957.
- ¹⁸ См.: *Клименко В.В.* Климат: непрочитанная глава истории. — М.: Изд. Дом МЭИ, 2009. — С. 279.
- ¹⁹ *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. — М.: Прогресс, 1992. — С. 20, 21 — 22.
- ²⁰ *Ключевский В.О.* Соч. В 9 т. Т.2. Курс русской истории. — М., 1988. — С. 41 — 42.
- ²¹ См.: *Клименко В.В.* Климат... — С. 177. Рис. 26.
- ²² Результаты последних изысканий о климате эпохи см.: *Клименко В.В.* Климат...
- ²³ См. там же.
- ²⁴ К принципиально новым результатам последних исследований в области истории климата относится и открытие того, что средневековая теплая эпоха может быть охарактеризована как асимметричный двойной теплый период, первая часть которого — 920 — 1070 гг., вторая — 11500 — 1200, в середине — глубокого похолодания, во время которого температура опускалась до отметок, характерных для Малого ледникового периода (XIV — XIX вв.) (см.: *Клименко В.В.* Климат... — С. 284).
- ²⁵ По мнению В.О. Ключевского, княжеская междоусобица была прервана «грубым татарским ножом, разрезавшим узлы, в какие потопки Всеволода III умели запутывать дела своей земли» (*Ключевский В.О.* Т. 2. — С. 42).
- ²⁶ Столь относительно узкий временной диапазон исследования был виден отнюдь не сначала, а определился лишь при доведении точности исследования климатических изменений до десятилетий вместо тридцатилетий, при установлении четких границ климатических сдвигов, что произошло в результате исследований 2002 — 2004 гг. по проекту РФФИ «Экспериментальное и теоретическое моделирование процессов социально-экологических кризисов в истории России». Отсутствие точных сведений о климате обусловило широкий временной диапазон исследований. Пришлось рассматривать процессы эволюции не только на Руси, но и в Золотой Орде, а некоторые выводы пришлось впоследствии пересматривать.
- ²⁷ *Готье Ю.В.* Замосковский край в XVII веке. Опыт исследования по истории экономического быта Московской Руси. — М. 1937. — С. 333, 340 — 342.
- ²⁸ *Каримов А.Э.* Роль Москвы в формировании культуры природопользования в центральной России (XVI — начало XX вв.) // *История изучения использования и охраны природных ресурсов Москвы и Московского региона.* — М.: Янус-К, 1997. — С. 60. Рис. 1.
- ²⁹ Там же. — С. 64.
Возникновение Российского (Московского) государства не в плодородном южном поясе исторических русских земель на Украине и в Черноземье, а в северном Нечерноземном центре с его низко-

- плодородными почвами и предельно узким вегетационным периодом было обусловлено демографическими, хозяйственно-экономическими и политическими процессами в Золотой Орде. См.: *Кульпин Э.С.* О принципе минимума диссипации энергии в жизни социума // Человек и природа. Проблемы социоестественной истории. — М.: Институт востоковедения РАН, 1996. — С. 3 — 32; *Кульпин Э.С.* Золотая Орда. Проблемы генезиса Российского государства. — М.: Московский лицей, 1998 (четвертое издание — Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009); *Кульпин Э.С.* Золотая Орда: судьбы поколений. — М.: ИНСАН, 2008; см. также: *Смирнова О.В., Киселева Л.Л.* Изменение видового состава и распространения Восточноевропейских широколиственных лесов в голоцене по споропыльцевым и археологическим данным // Восточноевропейские широколиственные леса. — М.: Наука, 1994; *Маслов С.П., Шилов И.А.* Краевые структуры биоты в плейстоцене-голоцене // Проблема изучения краевых структур биоценозов. Тезисы докладов Всероссийского семинара. — Саратов, 1997. — С. 57; *Низовцев В.А.* и др. Историко-ландшафтный анализ хозяйственного освоения Подмоскovie (дореволюционный период) // История изучения использования и охраны природных ресурсов Москвы и Московского региона. — М.: Янус-К, 1997.
- ³⁰ Пустоши — это вовсе не та живая природа, полная видовой разнообразия, которая и без пашни за счет даров природы могла кормить людей. Пустоши — это земля с обедненным числом видов.
- ³¹ *Дегтярев А.А.* Русская деревня в XV — XVII веках. Очерки истории сельского расселения. — Л., 1990. — С. 170.
- ³² *Готье Ю.В.* Замосковский край в XVII веке. — С. 347.
- ³³ Когда к концу XV века все земли, пригодные под пашню, были распашаны, а дефицит пашни продолжал увеличиваться, крестьяне продолжали осваивать лесную целину, причем распахивать уже те земли, которые без угрозы нарушения экологического равновесия нельзя было распахивать. Ю.В. Готье отмечает, что в XVI — XVII вв. имело место явление, не характерное для предыдущих и последующих веков: «...езде, кроме ополжий, обилие стоячих вод — болот и озер» (*Готье Ю.В.* Замосковский край в XVII веке. — С. 91).
- ³⁴ За полтора века (с начала XVI до середины XVII в.) удельный вес избытков в общей массе зависимого населения вырос с нуля до 25%, а местами достиг 40 — 50% (См.: *Дегтярев А.А.* Русская деревня в XV — XVII веках. — С. 158 — 160, 170). Динамика процесса такова: в середине XV в. на Руси не было безработных, в середине XVII в. — четверть населения, а в некоторых местах — половина не имела постоянной занятости.
- ³⁵ Интервал времени между рождением отца и его первенца сына или матери и ее первой дочери. В настоящее время этот интервал составляет в среднем 20 лет. В XVI — XVII веках он составлял 17 — 18 лет.
- ³⁶ См.: Россия XVI века. Воспоминания иностранцев. — Смоленск: Русич, 2003: *Герберштейн С.* Записки о Московитских делах. — С. 152 — 301; *Флетчер Д.* О государстве Российском. — С. 14 — 151; *Ченслер Р.* Книга о великом и могущественном царе России и князе Московском. — С. 431 — 455. Анализ наблюдений этих авторов см.: *Кульпина Ю.Э.* Генезис Пьянства и хулиганства в России. — М.: Книжный дом «Либроком», 2009. — С. 45 — 61.

- ³⁷ О главном наследии Российского государства от Золотой Орды — системе «власти — собственности» см.: *Кульпин Э.С.* Восточный ритм русской истории // Общественные науки и современность. 2008. № 6. — С. 60 — 73.
- ³⁸ О нем см.: *Петров В.П.* Подсечное земледелие. — Киев, 1968.
- ³⁹ Не исключено, что такой тип земледелия в данных условиях является примером наивысшего уровня самоэксплуатации во всей истории человечества. Об этом см. ряд работ Л.В. Милова.
- ⁴⁰ Об этом см.: *Кульпин Э.С.* Социально-экологический кризис XV века и становление российской цивилизации // Общественные науки и современность. 1995. № 1; *Кульпин Э.С., Клименко В.В., Пантин В.И., Смирнов Л.М.* Эволюция российской ментальности. — М.: ИАЦ Энергия, 2005. — С. 7 — 87.
- ⁴¹ Индикатор явления — распространение навозного земледелия. Только в грамоте 1590 г. появляется первое указание о том, что крестьяне уже обязаны не только «пашни пахати» и «сено косити», но и «навоз на монастырские земли возити» (*Шапиро А.Л.* Проблемы социально-экономической истории Руси XIV — XVI вв. — Л.: 1977. — С. 50, 58, 60).
- ⁴² См.: *Кульпин Э.С.* Смутное время — бифуркационный момент эволюции российской цивилизации // Поиск истоков (Социоестественная история. Вып. 16). — М.: Институт востоковедения РАН, 2000. — С. 73 — 84.

Аннотация

В статье утверждается, что исследования закономерностей общества «изнутри» — недостаточно. Такое исследование может быть дополнено взглядом «извне», из Природы. Цель такого исследования — увидеть систему основных ценностей, «генетический код» цивилизации.

Ключевые слова:

социоестественная история, социально-экологический кризис, явление резонанса, технологии, система основных ценностей, цивилизация.

Summary

The article affirms that to study the society laws from the inner point of view is not enough. Such investigation can be modified with a view from «outside» — from Nature. The aim is to see the system of the basic values — the genetic code of the Civilisation.

Keywords:

social-natural history, socially-ecological crisis, the phenomenon of a resonance, technology, system of the basic values, a civilization.

СПЕЦИФИКА ВОСПРОИЗВОДСТВА РОССИЙСКОЙ И ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ: идеалы и их роль в социокультурной динамике общества и государства

И.Г. МИКАЙЛОВА

Сегодня трудно переоценить методологическое значение исследований, ориентированных на изучение специфики воспроизводства российской ментальности и обусловленной ею динамики российской государственности¹. Многоаспектность и глубина такого проблемного комплекса, нацеленного на формирование субъективных способностей, обеспечивающих самоопределение и самореализацию членов сообщества, продемонстрировали все возрастающую актуальность разработки качественно нового методологического подхода к осмыслению проблемы социокультурной динамики общества и его ментальности. Исследование базируется на такой прогрессивной методологии, как метод дуальных оппозиций, разработанный К. Леви-Строссом для изучения примитивных культур² и применяемый нами для анализа социокультурной динамики³, и закон самоорганизации социальных идеалов⁴.

Предлагаемый подход к осмыслению истории, формируемой группами людей, разрушающих доминирующие в обществе идеалы и утверждающих новые, оппозиционные и который базируется на теории социальной самоорганизации, позволил нам решить несколько исследовательских задач.

Во-первых, выявить ведущую роль идеалов в динамике социокультурных процессов⁵. Во-вторых, вскрыть механизм динамической смены социальных идеалов, согласно закону их самоорганизации. В-третьих, осмыслить социальные идеалы, определяющие соответствующие культурные программы в качестве фундамента формирования ментальности членов общества и обусловленной ею динамики воспроизводства социальных и человеческих отношений. В-четвертых, осуществить сравнительный анализ специфической природы формирования и распада четырех типов государственности в России, Германии и Скандинавии: соборно-вечевой (на Руси – Киевской соборной, в Германии и Скандинавии – вечевой); авторитарной (на Руси – Московской авторитарной); имперской, самодержавно-милитаристской (в России – Романовской, в Герма-

нии – Бисмарка); тоталитарной (в советской России и нацистской Германии). И, наконец, в-пятых, подтвердить гипотезу о взаимообусловленности специфики каждого из типов и специфики традиционного и либерально-модернистского типов суперцивилизаций с присущими им доминирующими социальными идеалами⁶.

Результаты изучения специфических особенностей социокультурной динамики российского, германского и скандинавского обществ с позиций синергетической философии истории позволили нам сделать вывод о противоречивости этих типов государственности и природы присущей им ментальности. Эта противоречивость выражается в оппозиции, один полюс которой – это стремление членов сообщества к сохранению традиционного фундамента государственности, а другой – стремление к самоопределению в изменяющихся условиях на основе критики исторически сложившейся традиционной специфики государственности⁷.

1. Соборно-вечевая государственность и ее специфика

Возникновение соборно-вечевой государственности в Киевской Руси, Германии и Скандинавии в условиях распада традиционного вечевого идеала на авторитарный и соборный характеризовалось дуальной оппозицией, один полюс которой был ориентирован на соборный идеал, воплощаемый Всенародным вечем (Тингом), а другой – на авторитарный, реализуемый властью князя или конунга.

Специфика первой формирующейся соборно-вечевой государственности определялась природой доминирующего соборного идеала, который отвергал единоличную княжескую власть и сводил статус правителя к статусу родоначальника, полномочия которого ограничивались Всенародным вечем. Ориентированный на политику объединения общества посредством эмоциональной доминанты социальных отношений и служивший носителем локализма, угрожавшего распадом общества на регионы, страты и группы, соборный идеал препятствовал процессу интенсификации воспроизводства. Этот идеал, в отличие от авторитарного, провоцировал серьезную опасность выбросов эмоциональной агрессивности в отношении членов других локальных сообществ внутри государства. Именно поэтому первая, соборно-вечевая государственность оказалась не в состоянии обеспечить интеграцию большого обще-

ства. Дуальная оппозиция, один полюс которой был ориентирован на интерпретацию, интеграцию и государство, а другой — на экстраполяцию и массовый локализм, стала причиной ожесточенной борьбы идеалов и обусловленных ими культурных ценностей. Именно эта борьба социальных идеалов за доминирующую роль в обществе привела к распаду первой, соборно-вечевой государственности (в частности, Киевское государство прекратило свое существование после смерти князя Мстислава в 1132 г.)⁸. Киевская соборная государственность оказалась не в состоянии преодолеть присущую ей изначально догосударственную природу, служившую причиной социокультурного раскола, обусловленного дуальной природой принципа коллективного родового правления. В отличие от нее двухполюсный (с участием народа/Тинг) принцип реализации власти рассматривался вечевой германо-скандинавской государственностью единственно в качестве промежуточной формы в процессе формирования второй, авторитарной государственности. Тем самым, отмена в Германии и Скандинавии такого института прямого народоуправления, как Тинг, который мог функционировать только в условиях небольшого сообщества со сравнительно ограниченной численностью его членов, свидетельствовала о том, что ни германцами, ни скандинавами, в отличие от Киевской Руси, Тингу никогда не присваивался статус сакрального института власти.

Своевременное осмысление деструктивного потенциала вечевого института власти предотвратило угрозу роста вечевой активности, неспособной к устранению фундаментальных изъянов развивающейся авторитарной государственности и опасности двойной легитимации власти, ведущей к углублению социокультурного раскола (как это, собственно, и произошло на Руси). Это позволило скандинавским и германским государственным новообразованиям быстро ликвидировать кланы в качестве социокультурных субъектов посредством смысловой трансформации догосударственной, языческой культуры с присущими ей пра-идеалами. Этот сдвиг культурных ценностей в Германии и Скандинавии способствовал преодолению угрозы социокультурного раскола между архаичной доосеовой культурой и вновь формирующейся государственной, христианской культурой. А в России ни второй, Московской авторитарной, ни третьей, Романовской самодержавно-милитаристской государственности так и не удалось справиться с этой проблемой.

В отличие от модели экстенсивного развития киевской и германской вечевой государственности, скандинавская вечевая государственность продемонстрировала модель интенсивного развития с присущими ей качествами стабильности и конкурентоспособности. В противоположность формировавшимся в Киевской Руси и Германии государственным моделям войны и насилия, государственные образования на скандинавских землях не были силовым предприятием, доступ к новым ресурсам которых обеспечивался посредством их захвата и территориального расширения. И если в Киевской Руси и Германии внешние, захватнические войны неизбежно трансформировались во внутренние, междоусобные, вследствие внутривидовых столкновений, Скандинавия избежала этого благодаря влиянию промежуточной страты скальдов-воинов, служивших эмоциональным связующим звеном между правителем, военной элитой и народом.

2. Авторитарная государственность и ее специфика

Разрушение соборного идеала как основы первой, соборно-вечевой государственности, способствовало утверждению авторитарного идеала в качестве доминирующего в обществе и формированию новой, авторитарной государственности. Эта вторая авторитарная Московская государственность восходила к периоду правления Ивана I Калиты (1328 — 1341), экстраполировавшего авторитарные принципы, присущие княжескому уделу, на государство. Вторая государственность сформировалась на основе удельной вотчины в качестве обособленного, самостоятельного княжества. Специфика авторитарной государственности определялась, тем самым, особой природой авторитарного идеала, который базировался на традиционных представлениях о власти отца и насаждаемом им в обществе авторитарном монологе.

Преимуществом авторитарной (русской, германской и скандинавской) государственности служила ее способность к преодолению архаичного родового принципа реализации власти, ликвидации зависимости от иноземного господства (в случае Московской государственности — от монгольского) и обеспечению суверенитета.

В отличие от Московской авторитарной государственности, и скандинавская, и германская авторитарная государственность сумели не только своевременно трансформировать привилегированное профессиональное воинство (каковым явля-

лись дружины) в государствообразующее сословие, но и связать его с государством правовыми обязательствами. В государственных новообразованиях Германии и Скандинавии наложение зарождавшейся государственной культуры на догосударственную обеспечивало культурно-политическую интеграцию социума. А на Руси сакральная роль политики быстро превратилась в мощный консервативный фактор, спровоцировав, тем самым, самоустранение членов сообщества как субъектов политики от активного участия в ее формировании⁹.

Распад в России второй, авторитарной государственности наглядно свидетельствовал о неспособности однополюсной («отцовской») модели государственности обеспечить консолидацию общества на основе религиозной общности, эффективной только в условиях внешнеполитической угрозы. В случае угасания правящей династии однополюсная модель, не различавшая правителя и государство (правитель рассматривался тождественным государству) прекращала свое существование ввиду отсутствия наследственного правителя. Этот принцип легитимировал смуту, которая активизировала процесс расчленения образов правителя и государства в сознании членов общества (как это и произошло в Московской Руси).

3. Самодержавно-милитаристская государственность и ее специфика

Процесс формирования утилитарной государственности в России (Петровской), Германии и Скандинавии предполагал замену религиозной составляющей авторитарного идеала утилитарной. В Скандинавии подобная замена способствовала не только деструкции нерасчлененной целостности культурных стереотипов и динамического сдвига вечевых ценностей, но и формированию новой системы договорно-правовых обязательств. В России и Германии государство, миновав этот подготовительный этап, осуществило переход к подавлению частных интересов. Этот переход стал мощным препятствием развития общества посредством закона, с одной стороны, и формирования государственной ответственности, с другой. Тем самым, милитаризация, обеспечивавшая Российской и новой Германской империи воспроизводство военной самоорганизации, не позволила закону стать универсальным принципом, поставленным над властью, практически исключив субъектов развития из процедуры защиты собственных интересов.

Самодержавная государственность остановилась в своем развитии на эмбриональной стадии создания социокультурных предпосылок перехода к законодательному ограничению самодержавия и разделению властей. Она через подавление либерально-правовой составляющей формирующегося авторитарно-либерального идеала затормозила процесс развития общества. Тем самым доминирующий в обществе (в Российской Империи – Александра II) авторитарно-демократический идеал обусловил радикальные преобразования, ориентированные на переход к универсальным принципам законности и права. Этот переход окончательно подорвал фундамент самодержавной государственности. Причиной ее неизбежного распада (и в Российской Империи Романовых, и в новой Германской Империи Бисмарка) послужило обострение противоречия, выражаемого через дуальную оппозицию, один полюс которой был ориентирован на либеральную культуру, другой – на общинно-вечевую, а межполюсное пространство – на компромисс с целью устранения угрозы протеста низших сословий и интеллектуальной элиты против самодержавной политики консервативной стабилизации. Именно этим объяснялись вынужденные меры (в Российской империи – Николая II), направленные на ограничение самодержавия конституционными законами, что не могло не способствовать формированию и утверждению нового, тоталитарного идеала.

4. Тоталитарная государственность и ее специфика

Тоталитарная государственность, сформировавшаяся в советской России (при Сталине) и в нацистской Германии (при Гитлере) была нацелена на самовоспроизводство в соответствии с требованиями тоталитарного идеала. Специфика этой государственности определялась тремя факторами: во-первых, сакрализацией (коммунистического или нацистского) гиперлидера, власть которого не подчинялась закону, и сакрализацией (коммунистической – в России или национал-социалистической – в Германии) партии, от имени которой действовал гиперлидер. Во-вторых, заимствованием универсальных юридически-правовых абстракций второго осевого времени, которые позволяли, с одной стороны, провозглашать равенство членов сообщества перед законом и их равные социальные и политические права, а с другой, ограничивать юридический универсализм таким образом, чтобы он не распространялся на партию и ее вождя. И,

в-третьих, возведением гиперидеала в ранг всеобщего исторического закона, обеспечивавшего юридически надзаконной власти партии и ее вождя конституционный статус.

Тоталитарное государство насаждало надконфессиональную и надэтническую идеологию. Она соответствовала требованиям гиперидеала, который составлял основу тоталитаризма как социального явления, и провозглашала абсолютизацию относительного идеала посредством передачи ему качеств абсолютного и иллюзорной гарантии его реализации в обозримом будущем. Подобная абсолютизация частночеловеческого идеала, в свою очередь, способствовала отождествлению утилитарного (политического) и духовного (эстетического) идеалов, активизируя процессы политизации культурной и эстетизации политической деятельности. Потенциал гиперидеала в тоталитарном обществе был обусловлен степенью его влияния на коллективное сознание и способностью вынуждать членов сообщества к коллективному самопожертвованию. Гиперидеал был нацелен на подавления личностной составляющей природы человека, а инструментом реализации этой политики являлось тоталитарное государство, утверждавшее доминанту государственных интересов над личными¹⁰.

Курс в советской России и восточной Германии на консолидацию и самосохранение партийно-государственной элиты как монополюно правящей страты ускорил процесс распада тоталитарной государственности. Этот процесс был ориентирован на реализацию синтеза коллективного и авторитарного руководства, и вместе с тем соединения элементов социального идеала с утилитарным, чтобы выстроить некую модель либерально-модернистской государственности.

Исторический опыт России показал несостоятельность изложенной в статье модели развития русской культуры. Будущее России связано с формированием качественно новой конструктивной модели воспроизводства отечественной государственности на основе либерально-модернистской, ориентированной на обретение собственной цивилизационной идентичности.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Микайлова И.Г.* Специфика Российской ментальности: идеалы и их роль в социокультурной динамике Российского общества // Россия: тенденции и перспективы развития. Ежегодник: Вып. 4: Ч. 1. – М.: ИНИОН РАН, 2009. – С. 419 – 425.

- ² См.: *Levi-Strauss C.* Myth and Meaning. – New York: Schocken Book. – P. 54; *Levi-Strauss C.* The Savage Mind. – Chicago: University of Chicago Press, 1966. – P. 21.
- ³ См.: *Микайлова И.Г.* Субъект самовыражения в динамике сдвига культурных смыслов // Мир психологии. 2008. № 2. – С. 116 – 127.
- ⁴ См.: Синергетическая философия истории / Под ред. В.П. Бранского и С.Д. Пожарского. – Рязань: Копи-Принт, 2009. – С. 93 – 113.
- ⁵ См.: *Микайлова И.Г.* Подход А.С. Ахиезера к изучению социокультурной динамики общества и государства (Субъект культурного процесса в межполюсном пространстве дуальных оппозиций) // В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера. – М.: Новый хронограф, 2009. – С. 355 – 371.
- ⁶ См.: *Микайлова И.Г.* Специфика Российской ментальности: идеалы и их роль в социокультурной динамике Российского общества.
- ⁷ См.: *Микайлова И.Г.* Субъект идеи культуры в межполюсном пространстве дуальных оппозиций (Креативный человек и власть) // Философские исследования. 2008. № 2. – С. 89 – 104.
- ⁸ См.: *Ахиезер А., Клямкин И., Яковенко И.* История России: конец или новое начало? – М.: Новое издательство, 2005. – С. 96 – 98.
- ⁹ См.: Там же. – С. 98.
- ¹⁰ См.: *Михайлова И.Г.* Художественное моделирование как фактор фантастического видения реальности. – СПб.: Б&К, 2005. – С. 174 – 175.

Аннотация

В статье И.Г. Микайловой «Специфика воспроизводства российской и германо-скандинавской ментальности: идеалы и их роль в социокультурной динамике общества и государства» обосновывается актуальность нового методологического подхода к сравнительному анализу социокультурной динамики общества и его ментальности и роли идеалов в решении проблем цивилизационного выбора.

Ключевые слова:

идеалы, ментальность, государственность, сравнительный анализ, Россия, воспроизводство, социокультурная динамика.

Summary

The article by I.G. Mikailova, The Reproduction of Society Members' Mentality in Russia, Germany and Scandinavia: Ideals and their Role in the Social and Cultural Statehood Progress, is focused on discussing a new methodological approach to the comparative analysis of social and cultural experience accumulated in course of solving problems that arise in selecting alternative ways of civilization progress. Really, a civilized social progress depends on self-determining community members due to dynamic changes of their social, ethical and aesthetic ideals based on pre-ideals, on the one hand, and on the cultural values transformed in the community members' consciousness and activities, on the other hand. The exploration in question is based on research methodology, including the law of self-organizing social ideals and the method of dual oppositions developed by the author in course of investigating into art cultures dynamically changed.

KeyWords:

Ideals, dynamic social and cultural changes, comparative analysis, statehood, community members' mentality, civilized progress.

РОССИЙСКАЯ КУЛЬТУРА: ПОЧЕМУ ОНА ТАКАЯ И ЧТО С НЕЮ ДЕЛАТЬ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

Многие, давно и многократно, отмечали специфику ценностного содержания российского сознания и культуры. Не менее общим местом стало и признание неконструктивности традиционной российской культуры, ее несовместимости с инновационным развитием, модернизацией российского общества, экономики, политики. К сожалению, большинство таких публикаций носит во многом умозрительный оценочно-публицистический характер. Более конструктивным представляется, во-первых, объективно, безоценочно подойти к ценностному комплексу, выявляемому на анализе реальных проявлений отечественной культуры и общественной жизни, в которых эти ценности находят свое выражение; во-вторых, понять причины, источники формирования и воспроизводства этого комплекса; наконец, только после этого, в-третьих, – сформулировать отношение к перспективам этой культуры.

Какая она?

В свое время, отталкиваясь от такого конкретного материала, как славянская мифология, особенности русского православия, российская художественная культура (прежде всего – литература), философия, политическая и экономическая история, фольклор, дискурс обыденного опыта, воспоминания отечественных и зарубежных путешественников, была предложена систематизация этого ценностного содержания¹. Каковы же его основные компоненты?

Сердцевиной этого ценностного комплекса является *апофатичное отношение к реальности*. Эта жизнь «здесь и сейчас» ценностью не является. Ценностью является жизнь иная: в потустороннем мире, в светлом будущем, «за бугром». Потому что «эта жизнь» – юдоль страдания, нравственного испытания. И чем больше я пострадаю в этом мире, тем больше мне воздастся, но не здесь, а где-то «там» и «потом». Поэтому ценностью является нравственная личность, способная жить «по правде» («не по лжи»), а главное – за эту правду пострадать.

Но если эта жизнь в этом мире не обладает ценностью, то лишено особого смысла и то, что ее сопровождает и наполняет:

здоровье, труд, собственность. Следствием этого является не только духовное подвижничество, но и пренебрежение к своей и чужой жизни, охране труда, технике безопасности, к результатам своего и чужого труда. Поскольку воздаяние возможно только «после жизни», человек оказывается не в состоянии своим трудом сделать свою жизнь лучше. «Птицы небесные не сеют и не жнут, но корм имеют»... Не удел человеческий – думать о своем достатке: «Бог дал, Бог взял». В славянском язычестве нет культурного героя – персонажа вроде Прометея или Вьянемейнена, который научил ремеслу, земледелию. Никто из титульных русских поэтов не воспел труд. Если он и упоминается, то как что-то тяжкое и подневольное. Но все упреки в пьянстве, нечистоплотности, лени и т.п. бьют мимо цели. Не о том надо думать, а о душе! Был бы человек хороший...

В то же время труду противопоставляется *творчество* – единовременный акт богоподобного творения «вдруг», «из ничего», усилием воли нравственного героя. Это не просто надежда на «авось» от безысходности, это вера торжество нравственного усилия, которое сродни чуду. В этом коренится так называемый *утопизм* – от безответственной маниловщины до агрессивного революционаризма. Мы живем в ситуации непрерывного кризиса. И вечный бой. Покой нам только снится.

Апофатика в сочетании с подобным *нравственным максимализмом* усиливает пренебрежение свободой, достоинством личности, наконец – правом как их гарантией. *Правовой нигилизм* разлит на всех уровнях общественной жизни и во всех формах общественного сознания². Дело отнюдь не в коррупции как таковой, а в нравственной среде ее порождающей. «Благодать выше закона». «Праведнику закон не лежит». Идеи права и свободы либо высмеиваются, либо отвергаются как проявление слабой воли. «Закон что дышло – куда повернул, туда и вышло», «Я начальник – ты дурак, ты начальник – я дурак». Закон, как говорил К. Аксаков, «немецкий фокус», которым иногда можно пользоваться, а иногда переступить – главное, чтобы человек был хороший. Это объясняет многие реальности современной российской политической жизни, необъяснимые для внешнего наблюдателя.

Пренебрежение реальностью, стремление доходит до *эскапизма и эсхатологизма*. Наш взгляд устремлен не себе под ноги и не на своих ближних. Мы всегда вовне, в ауте, не здесь, вглядываясь в запредельное, и переживая драйв трансценден-

тного. Все мы не хозяева на этом празднике жизни, а только путники и не жильцы в этом мире. Выражается это не только в том, что «везде хорошо, где нас нет», в стремлении к некоей потусторонней высшей справедливости, но и в небрежении не то что здоровьем, а и собственной и чужой жизнью. Топить врага в своей крови, бить своих, чтоб чужие боялись... Исследования показывают, что главная причина смертности российских мужчин трудоспособного и детородного возраста 20 – 55 лет (в результате самоубийства, болезней, несчастного случая, убийства, отравления алкоголем, ДТП) – не уровень жизни, а низкая ценность самой жизни, пренебрежение ею³. Этот народный эсхатологизм власть всегда цинично использовала в военных и экономических авантюрах.

Уход от реальности лишает личность мотивации к ответственным отношениям с людьми. В поисках высшей справедливости «для всех» человеческая индивидуальность, личность выступает лишь элементом, средством реализации и воплощения *общности, всеединства, соборности* и т.п. Если это «коллективизм», то основанный не на общности интересов. Каждый, кто заявляет о своих интересах, оказывается выскочкой, противопоставляющей себя «миру», тогда как любой самозванец получает право говорить от его имени.

Это придает неповторимость российскому соотношению *народа и власти*. На разных этапах истории государственная власть на Руси не выростала из народа. Она возникла не для защиты крестьян, ремесленников и купцов, а как механизм вотчинного кормления, основанного на отождествлении власти и собственности⁴. Обездоленный (лишенный доли) народ – не хозяин своей жизни, субстанция пассивно претерпевающая. Решение любых, даже частных проблем, возможно лишь при условии всеобщего переустройства волею власти. Народ же – средство достижения целей властной воли. Только в периоды смертельной опасности, полной несостоятельности государственной власти народ просыпается, спасает отечество и... вновь отдается очередной власти.

Отношение народа и власти – главный нерв российской культуры – глубоко противоречиво. Власть не воспринимается своей. Она всегда какая-то чужая. У власти всегда «не те»: партократы, дерьмократы, чинодралы, ворье... На государство, как на врага, не распространяются моральные запреты. Его можно обманывать, у него можно красть, данные ему обеща-

ния можно не выполнять. Но зато на нее возлагается вся полнота ответственности – от экономики в целом до мусора в подъезде. Сам же русский человек всегда невменяем – в обоих русских смыслах слова. И чист и наивен как дитя или Венчикка Ерофеев. Стереотип исторической безответственности россиян. Но во всех бедах виноваты внешние силы: американцы, жидомасоны, кавказцы...

Нравственный максимализм и страстотерпение оборачиваются своеобразным садо-мазохистским синтезом кротости народной и «крутости» власти, ее полного произвола. Наша власть не может стать властью жителей России, властью не для себя, а для них. При этом русские остаются «племенем власти» (Г. Павловский), «этносом власти» (М. Гефтер). Свобода воли как воля к неволе...

Таким образом, мы имеем дело с исключительно целостным миропониманием и мироощущением⁵, нравственной культурой с очень высоко поднятой планкой. Это этика спасения, предуготовления, но никак не жизни в этом мире. Она связана с очень напряженным нравственным чувством, практически не знающим нормативности. Это чувство не дает человеку мотивации к жизни, личность оказывается фактически без поддержки, один на один с жизнью, полной мучительного страдания. Российский духовный опыт – опыт перманентной лиминальности, маргинальности в реальной жизни и апофатичности, если не аутизма. Эта почва оказалась благодатной для восприятия идеи коммунизма, общества, построение которого требует высочайшего напряжения нравственных и физических сил, личного самоотвержения и самопожертвования. Пострадать за высокую идею не грех, не грех и других не жалеть. Свобода же и право – как были, так и остаются невостремленными, в лучшем случае являются данью европейской традиции, вещь отнюдь не для «внутреннего употребления».

Действительно, что нам хорошо, то немцу смерть. Думается, что Б. Гройс и И. Смирнов лишь отчасти правы, говоря, что Россия – бессознательное Европы (получается, что Европа – наше сознание?). Скорее мы – Танатос Европы.

И тем не менее... Именно на этом ценностном комплексе замешана тема униженных и оскорбленных, с которой великая русская литература вошла в мировую. Именно он лежит в основе русского православного кенозиса: почти все русские православные святые – от Бориса и Глеба до Николая Романо-

ва — страдальцы, принявшие смерть безвинную, мученическую и принявшие ее безропотно.

Думается, что задача заключается не в клеймении культурно-исторического наследия, отказе от него, а в спокойном анализе источников, факторов его исторической устойчивости и перспектив.

Почему она такая?

Что породило такую культуру? Честный ответ должен учитывать, что любая культура (тем более — столь упорно воспроизводимая, как российская), являясь механизмом порождения, хранения, трансляции социального опыта, наделяет своих носителей определенной жизненной компетентностью. Она задает определенный эффективный способ жизни, позволяющий данному этносу выживать в определенных условиях, вписавшись в «кормящий ландшафт».

И дело, наверное, не столько в особенностях дохристианского славянского язычества, финно-угорского «следа», русской православной апофатики, философии, художественной литературы... Скорее, наоборот — сами они фиксировали и выражали, осмыслили определенный способ жизни. Поэтому причины надо искать именно в самом этом способе жизни, иначе говоря, — особенностях российской экономической и политической истории.

Во-первых, это история российской государственности. На всем протяжении российской истории не собственность рождала власть, а власть порождала собственность и постоянно ее перedelивала.

Недаром, во-вторых, русская история, это, во многом — история «исхода»: наиболее здоровая часть русского этноса в поисках лучшей доли всегда бежала от собственной власти на Дон, за Кубань, на Урал и за Урал, через Сибирь, через Берингов пролив... И везде, куда бы он ни уходил, вольнолюбивый русский человек оказывался, в конечном счете, первопроходцем обездоливавшей его империи. Исторический факт: Россия колонизировала 1/6 части суши, практически не ведя колониальных войн, каковых была только одна — до сих пор не оконченная — Кавказская.

И, наконец, в-третьих, это особенности хозяйствования, которые русский человек воспроизводил, где бы он ни оказался, и который определялся особенностями исторической ро-

дины русского этноса. Речь идет о подсечном земледелии в лесной зоне на бедных подзолистых почвах, когда полноценный урожай снимался только первые два года после подсеки, после чего нужно было переходить на новый участок. Краткость благоприятных условий для посевной и уборки урожая (дожди, заморозки иногда заставляют вести счет на дни и часы) выработали этнический опыт «аврального» труда — относительно кратковременного чрезвычайного напряжения сил с последующим расслаблением (длительная зима всегда оставляла крестьянину время для бортничества, охоты, отхожего промысла, спокойных работ по дому).

Короче говоря, русский крестьянин не мог, подобно немцу, размеренно трудиться на одном и том же земельном участке. Более того, пожар, засуха, очередное княжье или боярское «кормление» могли его лишиться урожая и скромного достатка в считанные часы. И тогда у него фактически оставалась альтернатива: либо идти на большую дорогу с сумой за плечами, либо с кистенем в руках становиться под мост на той же большой дороге. «От сумы да от тюрьмы не зарекайся!». Кроме того, все эти трудности и напасти, с очевидностью, легче переносить не в одиночку, а сообща. Поэтому община, «мир» были столь органичны русскому образу жизни — вместе легче в сжатые, отведенные природой сроки, посеять и убрать урожай, приготовить корма, пасти скот, отстроить новую избу. Деревни русские стоят не так как европейские (дом посреди обрабатываемого участка), а дом к дому, и землю обрабатывать приходится ходить иногда за несколько километров. Да и сами земельные наделы миром ежегодно перераспределялись в зависимости от изменяющихся обстоятельств — практика, сохранившаяся до сих пор. В силу всех этих причин русский крестьянин никогда особенно не был привязан к собственности, а его традиционное жилище (деревянная изба или землянка) выглядят временными пристанищами, отнюдь не родовым гнездом, передаваемым по наследству.

Главная черта российской культуры — негативное отношение к реальному бытию — сказывается на всем протяжении нашей истории. Именно поэтому рецепция западных идей изменяла их до неузнаваемости: рационализм Просвещения оброчивался оправданием терроризма (сначала индивидуально, потом — массового), позитивизм — нигилизмом, марксизм — большевизмом, либерализм — самозванством.

Ключевой вопрос для понимания природы специфики российской культуры, так же, впрочем, как и ее перспектив, — вопрос о собственности. Вся собственность на Руси, как говорил В.В. Розанов, от того, что либо ограбил кого, либо выпросил в подарок. Только за предыдущее столетие в стране пять раз радикально менялся собственник. На глазах одного поколения, по историческим меркам — мгновенно. Какое оно твое? Я отлично помню, как оно было не твоим. И я знаю — КАК оно стало твоим! Опросы показывают, что граждане РФ до сих пор не видят ни правовых, ни нравственных оправданий последствиям мгновенной приватизации. И при этом более 70% граждан готовы стать новыми собственниками. Жаль, во времена коллективизации не было РОМИРа, Левада-центра... Подавляющее большинство граждан — не хозяева своей жизни, они обездолены, буквально — лишены доли. А если у человека границы его ответственности, а значит — и свободы, совпадают с кожно-волосным покровом, его интересы не отличаются социальной конструктивностью.

Обездоленному человеку нечем гордиться кроме собственного происхождения. Вокруг он видит одни угрозы и опасности. Преступность, коррупция, насилие, цены, мигранты... Голова идет кругом. Кто виноват? Диагноз хорошо известен. Олигархи, инородцы, «демократы», НАТО... Известно и кто спасет — «наши» крепкие ребята... по ту сторону добра и зла. Так возникает «красно-черный» синтез, синтез красной и черной идей, предсказанный почти сразу после революции С. Франком и С. Аскольдовым.

Что с нею делать?

Таким образом, дело, очевидно, не в традиционности культуры, а в ее качественной специфике. Это во-первых. А во-вторых, в способности воспользоваться потенциалом традиционной культуры.

Можно, конечно, спорить — то ли образ жизни породил отношение к ней, то ли отношение определяет и воспроизводит сценарий жизни. Они уже сплелись и переплелись, воспроизводясь в бесконечной череде поколений.

Как вырваться из этого круга? Есть ли у России свой путь свободы и ответственности? Становится ясно, что дело не в деньгах, сырье, оборудовании, но в людях, их отношении к себе и другим, мотивации к жизни и труду.

Есть ли конструктивный потенциал у российской традиционной культуры? Исторический опыт упорно показывает роль и значение традиционной культуры как важнейшем условии и предпосылке инновационного развития⁶. Так было в Японии, так происходит в Китае. Там коллективизм почему-то не помешал, а даже помог этим странам совершить успешную модернизацию. Ярким примером опоры на имперскую культуру является Сингапур⁷.

Так и в российской традиционной культуре заложен колоссальный потенциал. Например, приоритет творчества — богоподобного акта создания чего-то нового почти из ничего, усилением воли. И это не просто трансцендирование в иное. С этим связана и особая «креативность», смекалка — голь на выдумки хитра. А неприхотливость и долготерпеливость, готовность перестрадать, перетерпеть!? А самоотверженность в критических ситуациях!? В этом коренятся все великие исторические победы нашего народа. Об этом наша великая литература. Разве это не золотой фонд любого российского реформатора!? Может, над нами и экспериментируют столь бездарно все кому не лень, потому как готовность к реформам оборачивается готовностью поверить авантюристам, обещающим «светлое будущее», даже если это мифологизированный свободный рынок или нанотехнологии. Потому-то нас и шарахает из одной крайности в другую, что мы не укоренены в этой жизни. Пожалуй, только один такой порыв оказался конструктивным: освоение космоса — оставшийся в истории заслуженный предмет нашей гордости.

Печально, но до сих пор неверно оценивается главное наше богатство — не столько природные ресурсы, сколько люди — неприхотливые и терпеливые, образованные, оказавшиеся мудрее своих правителей, поражающие весь мир долготерпением и уникальной способностью к самообеспечению и выживанию.

И тогда задача сводится к возможности стать человеку хозяином своей жизни, возможности ответственно плести ткань реальной жизни, а не очумелой борьбе «во имя» авантюры очердных самозванцев.

Собственно, «заколдованный круг» уже рвется. Как уже писалось, современная Россия наполовину медиальна — в плане торжества ценностей массовой культуры, размывающей трансцендентализм... И при этом российское общество остается расколотым. Но уже не в плане ментальном, а в плане соб-

ственности. Задача — в сближении двух концов ножниц: дисперсной массовой культуры и имущественно расслоенного общества. Но это уже вопросы конкретных технологий и социальных практик. Таких, как социальное позиционирование собственности и российского бизнеса, наращивание тканей социального партнерства, выработка внятной и вменяемой социальной политики, конструктивное обращение с имперским культурно-историческим наследием, имеющим важный человеческий капитал.

Кто кого? Медиальная культура массового общества или антирыночное общественное мнение. Кто возьмет верх, такая Россия и будет — целиком или по частям.

Есть ситуация свободы и есть ситуация воли. Свободен я только там и тогда, где и когда я сам принимаю решения. И тогда сфера моей свободы совпадает со сферой моей ответственности. Но зато и отвечать я могу только за то, в чем я свободен. Свобода и ответственность — как две стороны одного листа — друг без друга немыслимы и друг друга предполагают. Как я могу стать свободней? Только расширив свою ответственность. А сделать я это могу, только учтя интересы других людей, сочетая их со своими, переплетая их со своими. Сделать это я могу только отнесясь к ним как к таким же свободным людям. Свободное общество потому и богатеет, что это общество взаимного удовлетворения взаимного спроса. Социальное пространство всюду структурировано взаимным спросом и взаимной ответственностью. Это ситуация свободы.

И есть ситуация воли. Когда я напрочь не учитываю интересы других. У меня есть идея! И ради нее я себя не жалею, но и других не пощажу. Чисто российско-советская ситуация — купца ограблю, старушку угроблю — зато идея хороша! В ситуации воли я не ответственен. Я — самозванец, меня как меня нет, есть «я от имени». В ситуации воли социальное пространство не структурировано. Оно пусто. В нем, как в пустом барабане шары, носятся со своими идеями, сталкиваются самозванцы, налетают друг на друга, отлетают, гремят, бренчат. Каждый «надувает жабры», все играют в «крутых ребят».

Если итог ситуации свободы — созидание и творчество, то итог ситуации воли — шум и грохот, в конечном счете — разрушение. Столкновение волей, война волей усмирятся только самой сильной волей сверхсамозванца, насилием и установлением иерархии «ответственности». В кавычках, потому как адми-

нистративно-канализационная сверху вниз ответственность не порождает ничего, кроме фактической всеобщей безответственности. Человек будет делать все, чтобы уйти от ответственности, чтобы принимаемые решения были не его решениями. Ответственность будет перекладываться на вышестоящий приказ, смежников, погодные условия, климат, происки врагов и т.д.

Воля — инстинкт свободы. Свобода — сознание воли, самоопределение и самопреодоление, постановка пределов и границ своей ответственности. Свобода — самоограничение воли. Как знание пределов и как выход к новым пределам, как новый ответ другим. И тогда понятно, что собственность — категория свободы, но не воли. Воля — источник духовного самоутверждения. Свободой она может стать только через собственность, как воплощенную ответственность. А если свобода — мера моей укорененности в жизни, моего не-алиби-в-бытии, как говорил М.М. Бахтин, то она становится моей судьбой, конкретным содержанием, проживаемой и переживаемой тканью бытия. Моя часть в общей ответственности за целое мира — моя жизненная доля и есть моя судьба. Но это *моя* судьба только в той мере, в какой я свободен-ответствен в этой доле. Гармоничное целое мира и складывается из неповторимых доль-судеб. Обездоленный — не укоренен в бытии, лишен судьбы-доли, себя самого, обречен на самозванство и невменяемость.

В истории не было, нет, и, думается, никогда не будет народа, добившегося успеха за счет самоуничужения и посыпания головы пеплом. Но и гордиться неоднозначным прошлым тоже не стоит. Невозможно взять в будущее только плюсы. Но можно минусы переплавлять в плюсы. Надо трезво и спокойно понять свое прошлое, ясно увидеть свое настоящее, принять их как факт и строить будущее — поняв самих себя, кто мы такие, жить дальше. И понять, прежде всего, хотим ли мы жить в этом мире, и если хотим, то как? И чего мы хотим от этой жизни? Если мы хотим в ней обустроиваться, то и надо строить свой дом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Tulchinsky G. Culture and Mythocracy // Re-Entering the Sign: New Critical Languages in the Soviet Union /Ed. by Ellen Berry and Anesa Miller-Pogacar. Bowling Green: University of Michigan, 1991; Тульчинский Г.Л. Безответственная нетерпимость. Феноменология и судьба советского духа //Нева. 1991. № 5. — С. 145 — 157; Тульчинский Г.Л.*

ОСНОВАНИЯ И СТРУКТУРА РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ В УСЛОВИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ

Подведение итогов второго заседания круглого стола «Ахиезеровских чтений»

А.П. ДАВЫДОВ

Модернизация в России идет трудно. Почти не идет. Причин много. Одна из главных – реформаторы не учитывают ментальности россиян. В чем смысл конфликта? И в чем миссия российской интеллигенции в этом конфликте – на эти вопросы пытаются ответить участники второго (заочного) заседания «Ахиезеровских чтений». В этой статье я анализирую тексты не только участников АЧ-2 (Ахиезеровских чтений-2), но и АЧ-1 и сборника «В поисках теории российской цивилизации. Памяти А.С. Ахиезера». Я также пытаюсь обобщить оценки авторов, которые стали предметом анализа участников АЧ, и мысль русских писателей, которые глубоко анализировали российскую ментальность.

В АЧ выявилось, что структура российской ментальности имеет три слоя:

- догосударственные палео-неолитические ценности,
- ценность государства,
- ценность личности (гражданского общества).

Первое и второе создают палео-государственный (анти-государственный/прогосударственный) синкретический симбиоз в ментальности, составные части которого борются друг против друга, но и не могут друг без друга. Этот симбиоз господствует в культуре. Симбиозу противостоит личность, понимаемая через способность человека к независимости от стереотипов культуры. Личность – это инновация в российской ментальности, начавшаяся с А.С. Пушкина. Несмотря на свой двухсотлетний возраст, ее основная черта – неукорененность в культуре и эзотеричность деятельности. Эта инновация на перепутье: гордо отвергнуть сотрудничество с архаичным симбиозом или вступить с ним в диалог? Но тогда о чем диалог?

АЧ-1 и АЧ-2 раскрывают основания и структуру российской ментальности.

Постмодерн и российско-советский духовный опыт // *Silentium*. Вып. 3. СПб: Эйдос, 1996. – С. 535 – 544. Более подробно см.: *Тулчинский Г.Л.* Самозванство. Феноменология зла и метафизика свободы. – СПб: РХГИ. 1996. – С. 247 – 357 (гл. VI. Российский и советский духовный опыт: Феноменология и судьба); *Тулчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб: Алетей, 2002. – С. 475 – 563 (гл. 6. Лиминальное как национальное: содержание и судьба российско-советского духовного опыта).

² См. также: *Общество и политика*. – СПб, 2000. – С. 342 – 360.

³ Там же. – С. 315.

⁴ Пайпс Р. *Россия при старом режиме*. – М., 1993.

⁵ Данная систематизация была положена А.В. Сулимовым в основу анализа «русского семиозиса» (см.: *Сулимов А.В.* Философия и логика русского языкового континуума. – Сыктывкар, 2005; *Русский семиозис: проблемы методологии исследования* / В.А. Сулимов // *Фундаментальные проблемы культурологии: В 4 т. Том 2: Историческая культурология* / отв. ред. Д.Л. Спивак. – СПб.: Алетей, 2008. – С. 283 – 297). Оказалась она плодотворной и в социологическом анализе общественного мнения, проблемы социального признания бизнеса в России (см.: *Тулчинский Г.Л.* Бизнес в России: проблема социального признания и уважения. – М: Вершина, 2006).

⁶ *Тулчинский Г.Л.* Имперская культура как потенциал свободы // *Империя и либералы*. – СПб.: Звезда, 2001. – С. 46 – 51; *Тулчинский Г.Л.* Постимперская культура как ресурс и барьер инновационного развития // *Философские науки*. 2010. № 1. – С. 46 – 68; *Тулчинский Г.Л.* Сингапур: персонифицированный менеджмент успешного проекта нации // *Управление: интеллект и субъективность*. – СПб.: СПб ГПУ. 2002. – С. 39 – 40.

⁷ См.: *Тулчинский Г.Л.* О М. Вебере, аскезе и организованной преступности (Коллективизм как необходимый фактор успешной модернизации) // *Философия и цивилизация*. – СПб: СПб ГУ, 1997. – С. 160 – 163; *Тулчинский Г.Л.* Корпоративность как социальная технология свободы и ответственности // *Философские науки*. 2009. № 3. – С. 25 – 44.

Аннотация

Главной особенностью российской культуры является ее апофатичность, которая коренится как в образе жизни, так и в духовном опыте, его осмысляющем. Парадоксально, но это обстоятельство является потенциалом инновационного развития. Его реализация – задача конкретной социальной технологии.

Ключевые слова:

апофатизм, модернизация, российская культура, собственность.

Summary

G.L. Tulchinskiy. Russian culture: why it is such and what to do with it. Main specific of Russian culture is its apophatic essence which is rooted in the way of life and spiritual experience. This circumstance paradoxically is potential for modernization. Successful realization of this potentia is a task for the concrete social technology.

Keywords:

apophatic, modernization, property, Russian culture.

Палеосинкретизм как догосударственное основание русской культуры и объект модернизации

Труды христианских проповедников церковью Малой Азии II – IV вв., Синайской школы VII в., российских проповедников XIX в., достижения русской религиозной философии XIX – XX вв., спор между славянофилами и западниками в России в XIX – XX вв., дискуссия между авторами идеи «русской системы» и ее критиками в конце XX в., работы А. Ахиезера, Ю. Афанасьева, В. Булдакова, А. Дмитриева, И. Клямкина, И. Михайловой, Б. Миронова, Э. Паина, С. Патрушева, А. Пелипенко, Ю. Пивоварова, В. Розина, Г. Тульчинского, А. Хлопина, И. Яковенко, А. Янова и др. позволяют подвести некоторый итог. Благодаря этим работам в распоряжении нынешних аналитиков русской культуры находится набор культурных стереотипов, которые, во-первых, оцениваются ими как палеолитические, неолитические, догосударственные, раннегосударственные, раннесредневековые, во-вторых, рассматриваются как основание современной русской культуры. Вот перечень этих рудиментов, все еще господствующих в массовом сознании россиян (их частичная расшифровка давалась в АЧ-1):

- Стереотип «локализма», «кликость» массового сознания, российское общество как «социум клик».
- Установка на воспроизведение синкретизма (палеосинкретизма) в сознании.
- Познавательный-моральный конструкт «должное/сущее», разрывающий социальную связь между идеалом и реальным поведением.
- Эсхатологический комплекс.
- Манихейская составляющая.
- Мироотречная или гностическая установка.
- Сакрализация статуса власти, ее положения над законом.
- Партиципация, прилепление к господствующему смыслу как спасительному.
- Инверсионная производственная логика культуры, игнорирование «середины».
- Эмоциональное мышление.
- Экстенсивная доминанта в проблемных ситуациях.
- Идея России как империи.
- Милитаризация повседневности.

Эти древние стереотипы – оружие палео-неолитического слоя российского менталитета, направленное против перемен. Они – объект модернизации методом их «культурного разоружения», критики, отодвигания на периферию общественного сознания.

АЧ-2 делают новый шаг в расширении списка древних стереотипов. И. Кондаков в статье «Ментальная доминанта российской цивилизации» определяет российскую ментальность краткой частичкой в русском языке «авось». И приводит несколько ее определений (А. Вежбицкая, И. Кондаков, А. Ахиезер).

Определение «авось» крупнейшего польского лингвиста А. Вежбицкой: *«По существу это отношение, трактующее жизнь как вещь непредсказуемую: “нет смысла строить какие-то планы и пытаться их осуществлять; невозможно рационально организовать свою жизнь, поскольку жизнь нами не контролируется; самое лучшее, что остается делать, это положиться на удачу... Русская частица авось подводит краткий итог теме, пронизывающей насквозь русский язык и русскую культуру, – теме судьбы, неконтролируемости событий, существованию в непознаваемом и не контролируемом рациональным сознанием мире. Если у нас все хорошо, то это лишь потому, что нам просто повезло, а вовсе не потому, что мы овладели какими-то знаниями или умениями и подчинили себе окружающий нас мир. Жизнь непредсказуема и неуправляема, и не нужно чересчур полагаться на силы разума, логики или на свои рациональные действия».*

Определение «авось» И. Кондакова: *«Так или иначе, русский “авось” – в различных его символических проявлениях – означает демонстративное “безразличие” к проблеме выбора решений и к самому выбору (хотя бы одного из двух); принципиальное “уравнивание” по смыслу любых альтернативных решений, явлений, процессов, результатов; исходную неопределимость самой национально-исторической судьбы, представляющейся амбивалентной (“Что будет – то будет”).»*

Определение «авось» А. Ахиезера: *«Высокий уровень дезорганизации [в российской социокультурной жизни. – И.К.] можно рассматривать как результат недостаточности проникновения общества его ценностями, некоторыми всеобщими представлениями, создающими базовый консенсус, устойчивость изменений, что открывает путь потокам случайностей, неопределенности, культуре, выдвигающей «авось» в качестве своего фокуса. “Авось” можно рассматривать как попытку людей приспособиться к высоко-дезорганизованной среде, соответственно увеличивая соб-*

ственную дезорганизацию. *Высокая дезорганизация стимулирует отход от власти закона в пользу власти чиновника, слабость демократии как высокоорганизованной власти многих.*

«Таким образом, формула “авось”, — подытоживает Кондаков, — это фокус культуры, формирующейся из потоков случайностей и обладающей высокой степенью смысловой неопределенности и функциональной дезорганизации».

По Кондакову, похоже, что «авось» — это наиболее древний хозяин нашего менталитета эпохи пещерного человека. Но пещерный менталитет вынужден существовать в условиях развернувшейся в России модернизации. Трехсотлетняя модернизация не изменила русского человека. Российский носитель палео-неолитической «авоси» как «смысловой неопределенности» и «функциональной дезорганизации» в условиях развития индивидуальных социальных отношений выглядит как «урод».

«Урод» — главный персонаж беспощадного социокультурного анализа, развернувшегося в русской литературе XVIII — XXI вв. Вот эти персонажи.

Это «хищник», «наильник», «невежественный человек» И. Крылова; «человек-зверь» И. Новикова; «общество, проклятое Богом» Д. Фонвизина; «фамусовское общество» А. Грибоедова; «пародия» человека, «инвалид в любви» А. Пушкина; «мертвые души», «свиные рыла», человек «ни то, ни се» Н. Гоголя; «уроды» И. Гончарова; «гамлетики», «вывихнутые», «человек не сформировавшийся» И. Тургенева; двойники, «бесы» Ф. Достоевского, понятие через надрыв, карамазовщину; «темное царство» А. Островского; «кисляй», человек, не способный принять никакого решения и, следовательно, жить А. Чехова; озверевший народ-белые и озверевший народ-красные в произведениях М. Шолохова и Б. Пастернака. Эта критическая линия продолжается и в современной литературе: «слипшийся ком» в романе В. Ерофеева «Энциклопедия русской души»; «навозопроизводитель» и «навозошаротолкатель» в романе В. Пелевина «Жизнь насекомых», пес-полковник ФСБ в его же романе «Священная книга оборотня»; толпа в романе В. Макарина «Лаз»; «голубчики» и «перерожденцы» в романе Т. Толстой «Кысь»; Дита Собакина в романе Г. Щербаковой «История Диты Собакиной, которой не было»; «скрытно-большевики» в романе В. Аксенова «Редкие земли»; человек, ненавидящий жизнь, в романе А. Потемкина «Человек отменяется» и другие.

«Урод» как носитель синкретиза архаичных ценностей, государства и намеков на личность — по-прежнему главный герой современной русской литературы. Борьба с «уродом» — его «культурное разоружение», критика архаики культурных оснований в менталитете русского человека. Необходимо понять модернизацию не как строительство новых газопроводов и повышение пенсий, а как изменение ментальности, которую никак не могут понять российские реформаторы, начиная с Петра I. Но... на каком, спрашивается, культурном основании изменять?

Однозначного отношения к модернизации никогда в России не было. Нет его и сейчас. Нет его и среди авторов АЧ. Поиск альтернативы «смысловой неопределенности» и «функциональной дезорганизации» зависит от цивилизационного выбора между смыслом «государства-порядка-иерархии» как альтернативы российским догосударственным палео-неолитическим ценностям и смыслом «личности» как альтернативы российскому палео-государству¹. Кому быть субъектом модернизации — государству или личности? — основной вопрос в российском обществе и в науке о России.

«Государство-порядок-иерархия» как основание русской культуры и субъект модернизации

Ряд социологических исследований российской ментальности, проведенный в последнее время, содержат важные данные. *Н.М. Лебедева* отмечает, что в посткоммунистических обществах доверие и толерантность развиты гораздо слабее, чем в других европейских странах, господствует замкнутость². *В. Магун* и *М. Руднев* по итогам исследования 20 европейских стран 2006 — 2007 гг. указывают, что россиянам свойственна слабая потребность в свободе и самостоятельности и более высокая потребность в защите со стороны государства³. *Е. Ясин* подчеркивает, что россияне более консервативны, традиционны, более склонны к порядку⁴. Исследования ИС РАН показывают, что даже финансовый кризис 2008 — 2009 гг. не мог существенно снизить ни заоблачных рейтингов лидеров, возглавляющих российское государство, ни высокого доверия россиян к правительству, церкви и ФСБ⁵. Еще В. Ключевский писал, что главное во взаимоотношениях русского народа и власти — это поиск народом власти, чтобы к ней прилепиться. Назвать этот поиск чисто государственным принципом нельзя — в нем пре-

обладает догосударственный компонент. Русский человек и сегодня ищет власть, чтобы к ней прислониться и хорошо жить. Выводы историка совпадают с данными социологов — они характеризуют русского человека как автора догосударственных и раннегосударственных отношений, т.е. палео-государственной традиции. Об этом же свидетельствуют данные ИС РАН: 84 — 96 процентов респондентов всех возрастных групп среднего класса в России положительно относятся к традиции в социальных отношениях и одновременно 80 — 96 процентов этих же респондентов положительно относятся к частной собственности⁶. Люди, образованные, с материальным достатком и положением в обществе понимают модернизацию и частную собственность, лишь опираясь на традиционные (патрон-клиентные, родовые, коррупционные и мафиозные) социальные отношения, которые принижают принцип частной собственности и права личности. Парадоксально? Нет. Согласно исследованиям социологов, получается, что в ментальности русского человека господствует некий симбиоз культурно разнородных ценностей, с преобладанием палео-государственной традиции. Выводы социологов заставляют поставить вопрос: этот симбиоз — это фактор, способствующий модернизации или тормозящий ее?

Н. Лапин, опираясь на различные исследования, фиксирует в России «толерантный симбиоз культурно разнородных ценностей» как рациональный ответ жизненных миров россиян, т.е. их локальных миров на вызов общества, которое вступило в фазу модернизации. Лапин полагает, что этот симбиоз обеспечивает взаимопонимание между людьми в условиях конфликтующих потоков ценностей и открыт различным вариантам эволюции общества, в том числе и модернизации⁷. Он считает, что в этом симбиозе сложилось паритетное соотношение современных и традиционных ценностей. Этот паритет не является непреодолимым препятствием для модернизации общества, и что основное препятствие коренится в отсутствии сетевых институтов саморазвития, прежде всего — инновационных⁸, т.е. в недостаточности модернизационных усилий государства и общества.

Итак, говоря языком нашего исследования, палео-государственный симбиоз является препятствием, но не непреодолимым. Но почему же тогда коррупция и мафиозные отношения до сих пор являются сутью и общества, и государства?

Почему ни у государства, ни у общества не получается создать самоуправляющиеся инновационные институты? Почему этих институтов нет? Вернее, в каком-то смысле они все-таки есть. *А.В. Кружков* сообщает, что число территориальных общественных самоуправлений (ТОС, земских собраний) и в 90-е и после 2000 г. в стране растет. Они, измеряясь десятками и сотнями по субъектам федерации, функционируют в Мари Эл, в Мордовии, в Удмуртии, в Чувашии, в Белгородской, Волгоградской, Ленинградской, Смоленской, Рязанской, Псковской и других областях⁹. Но региональные социологи *Р. Пырма*, *В. Охота*, *И. Александров*, *В. Авдонин*, *Т. Барандова* сообщают, что ТОС — не инновационные институты саморазвития, так как они либо партийно-ориентированы, либо забюрократизированы, либо бесправны, либо являются придатками администрации¹⁰. Их можно назвать «уродами». Что же мешает модернизации общества через самоуправление, т.е. через высокую степень независимости от государства? Палео-неолитические стереотипы в менталитете?

Ответ: государство в России до сих пор приспособливается к палео-стихии в русской культуре, к высокому уровню ее «смысловой неопределенности» и «функциональной дезорганизации», но сделать это может, только соответственно увеличивая собственную неопределенность и дезорганизацию, т.е. становясь палео-государством. Основным противником палео-государства является личность как основание и субъект модернизации. Но личностное начало, не укорененное в русской культуре, пока не может бороться ни за лидерство в модернизации, ни изменить само представление о модернизации.

Есть, однако, и другая точка зрения.

Э. Кульпин полагает, что ценностями первого уровня в российском менталитете являются «государство», «порядок», «иерархия». Что против этих ценностей не только не надо бороться, их надо всячески поддерживать. Они являются естественной и единственно возможной основой модернизации, потому что происходят из исторически сложившегося типа русской культуры. Россия не личностна и не западоподобна, она соборна и авторитарна, в своей культуре она несет элементы, подобные культуре Дальнего Востока. Автор ссылается на опыт Японии, Китая, которые, жестко ограничивая личностные социальные отношения и гражданское общество, добиваются огромных успехов в модернизации. Но откуда эта связь между

отрицанием личности как культурного основания, акцентированием коллективных ценностей – соборности и авторитарности, и успехами в модернизации? Подозрения Кульпина в выполнении партийного заказа я категорически отмечаю. Автор концепции указывает, что и Китай и Россия в отличие от Европы более зависимы от природных условий, хотя и по-разному. Север, лесная и степная полосы России это экстремальные климатические зоны, которые часто оказывают решающее влияние на способ выстраивания русским человеком социальных отношений. Поэтому традицию лучше не ломать, а использовать, как это делают китайцы и японцы.

А. Дмитриев, опираясь в своем анализе на оппозицию «общество – государство», считает, что в связи с сильной зависимостью русского человека от типа окружающей среды, российская урбанизация не внесла существенных демократических изменений в массовое сознание горожан. «Специфика урбанизации в России заключается в том, что хотя она и несет в себе общую тенденцию подтягивания культурного уровня периферии до уровня центров, тем не менее, значительный удельный вес населения, которое по официальной статистике числится городским, в действительности не достиг уровня урбанизированности и тяготеет к ценностям, характерным для *государственной жизни*»¹⁰ (Курсив мой. – *А. Д.*). *Г. Тульчинский*, несмотря на либеральный и критический момент в своей концепции, в статье в АЧ-2 близок к Кульпину: «В российской традиционной культуре заложен колоссальный потенциал. Например, приоритет творчества – богоподобного акта создания чего-то нового почти из ничего, усилием воли. И это не просто трансцендирование в иное. С этим связана и особая «креативность», смекалка – голь на выдумки хитра. А неприхотливость и долготерпеливость, готовность перестрадать, перетерпеть!? А самоотверженность в критических ситуациях!? В этом коренятся все великие исторические победы нашего народа. Об этом наша великая литература. Разве это не золотой фонд любого российского реформатора!?!». Это вывод в духе выше процитированных авторов только другими словами и с несколько иными акцентами.

Таким образом, ряд авторов фиксируют ментальное предпочтение россиянина к ценностям «государства-порядка-иерархии», из которой возникает наиболее распространенная сегодня в обществе точка зрения, что со «смысловой неопре-

деленностью» и «функциональной дезорганизацией» надо бороться, опираясь на руководящую роль государства в модернизации. Эта точка зрения рождается, по Кульпину, из высокой степени зависимости русской культуры от природных условий. Сегодня представители социальных наук испытывают дефицит в концепциях, которые интерпретировали бы смысл всеобщего и на которые можно было бы системно опереться в анализе российской реальности. Теория Кульпина, опираясь на связь человека с природой, предоставляет им такую возможность¹². К выводам Кульпина должны быть равнодушны многие социологи. Особенно те, которые говорят, что «толерантность», «симбиоз» и «паритет» в российском менталитете как исторически сложившиеся данности, в которых объективно силен государственный момент, могут способствовать модернизационным усилиям государства и под крылом таких ценностей, как «государство», «порядок», «иерархия», «знание» начать нести в себе инновацию. Вывод Кульпина опирается не только на логику *ratio*, но на российское общественное бессознательное, имеющее многовековые корни. Получается, что выводы российских социологов, опирающиеся на приоритет в российской ментальности государственных ценностей, как бы они не интерпретировали смысл государства, *de facto* исходят из культурологической концепции Кульпина как из основания.

Личность как основание русской культуры и субъект модернизации

Но российская «смысловая неопределенность», «функциональная дезорганизация» в народном менталитете, слившаяся в симбиозе с неопределенностью и дезорганизацией палео-государства, может быть объектом и иной оценки.

И. Михайлова считает, что саморазвитию и, следовательно, становлению гражданского общества как способу развития России мешает гипертрофированная роль государства, которая через тотальное регулирование подавляет личность. Причина в типе исторического развития через такие ценности, как «государство», «порядок», господствующие в российской ментальности. По Михайловой российское государство это недосформировавшееся государство, недогосударство, говоря языком нашего исследования, палео-государство. Эта оценка продолжает выводы Ахизера, хотя она более фундаментальна, так как опирается на гораздо более широкий, чем у него, культур-

но-географический материал, включающий опыт Германии и североевропейских стран. Логика Михайловой — Ахизера может лежать в основе социологической рекомендации о модернизации как дерегулировании в духе М. Тэтчер и Е. Гайдара, в духе скандинавской и германской традиций модернизации. Эта логика сегодня в обществе не популярна и поэтому вдвойне ценна.

Мишенью **А. Пелипенко** является так называемая «русская система» (РС), — тысячелетняя система ценностей, которая породила самодержавно-общинный строй и затем сохранялась еще 70 советских лет благодаря палео-неолитической специфике российской ментальности. Перспективы у РС нет, потому что нет перспективы у этого типа ментальности. Пелипенко пишет: «Будущего у РС нет, и потому, дальнейший распад России, по-видимому, неизбежен. Культурно-психологический потенциал интеграции на наших глазах схлопывается как шагреновая кожа, а на другой чаше весов нет ничего, кроме инерции, страха неопределенности и краткосрочных обстоятельств политико-экономического характера. Близок момент, когда хаос, порождаемый самой Властью, перевесит страх хаоса безвластия... Жизнь в историческом императиве окончилась для РС с поражением в холодной войне и завершением миссии глобального противостояния Западу. Дальнейшее — диктуется имманентной диалектикой РС как таковой со всеми ее прихотливыми извивами и случайностями... Распад России... даст еще один шанс, уже в гораздо более скромном геополитическом формате, перестроиться на личностно ориентированный путь, принципиально несовместимый с метастазами РС. Если же для такой перестройки (не в горбачевском, разумеется, смысле) силенок не хватит, и РС и в этом формате сумеет себя сохранить, тогда нас ждет «византийский» сценарий со всеми вытекающими из него печальными последствиями».

Но критика государства, либо РС с либеральных позиций не выдвигают заслону от народной палео-неолитической стихии. *И. Яковенко* говорит, что эта стихия должна уйти с исторической сцены. Но, прежде чем она уйдет, нужна какая-то новая жизнь интеллигента, какой-то новый опыт рефлексии по поводу либеральной рефлексии, что-то вроде перелома в жизни Бенедикта из романа Т. Толстой «Кысь», чтобы понять, что противник личности как субъекта модернизации гораздо более сложен, чем российское государство и РС, что это и палео-

неолитические ценности, и палео-государство, и, главное, что все это уродство в избытке находится в самой личности. Но и этого не достаточно. Нужно определиться, что делать со всей этой древностью в современности — вести с ней диалог и договариваться о синтезе, как предлагают Д. Карнеги и М. Бахтин, либо проникнуться сознанием, что эта архаика — стадияльно предшествующая культура, которой на смену идет новая, личностная, стадияльно последующая культура, и пассивно ждать, считая, что приближаем эту новизну своей эзотерикой.

От этой дилеммы отказывается **В. Розин**. Он вслед за Чеховым видит основную болезнь российской интеллигенции в ее неукорененности в русской культуре. Розин говорит, что надо укореняться. Значит, без диалога не обойтись. Но, похоже, чтобы реализовать розинские цели, бахтинского диалога мало. Нужно два типа диалога: диалог — вытеснение архаики на периферию массового сознания, чтобы не мешала модернизации, и диалог с Другим-себе-подобным для достижения синтеза как основания совместной с ним модернизации. Для диалога первого типа нужно «культурное разоружение» палео-неолитического, палео-государственного слоя российского менталитета. Для диалога второго типа нужно «культурное вооружение» себя и Другого новым представлением о всеобщем, нужно то, что я в других своих работах называю Ренессансреформацией. Но все эти типы диалога могут состояться, лишь если российский интеллигент изменится сам.

Как?

В. Розин в АЧ-2 пишет: «Пока мы будем оставаться в сфере эзотерического образа жизни и неукорененности, никакие гениальные идеи и решения не помогут... Нужно... иначе жить... нужен иной, новый опыт жизни и бытия, а не просто новые идеи... Но для этого нужно идти на компромиссы, перестраивать свои идеалы, внимательно и доброжелательно изучать мировую, и буржуазную в том числе, культуру и духовность, не перескакивать через себя и этапы жизни, которые все равно нужно пройти, как прошли другие народы. Мы выйдем к более осмысленному пониманию духовности, если проведем ее в жизнь, если со всей серьезностью отнесемся к другим точкам зрения и представлениям, какими бы странными они нам ни казались. Если примем их как реальность и не менее ценную, чем наша. Если не будем считать, что истина одна и мы ею владеем, а другие заблуждаются. Истин столько, сколько после-

довательно реализованных опытов жизни... Будем же надеяться и спокойно работать. Главное – чистая совесть и хорошо выполненный долг, а остальное от нас не зависит, остальное придет». Это чеховская мелодия.

Кондаков, Михайлова, Пелипенко, Розин в своих текстах выступают как члены партии, в которую входят Пушкин, Лермонтов, Чехов, Булгаков. Они говорят то же, что и классики, но другими словами. У этой партии есть то, чего нет у подавляющей части нынешней российской интеллигенции – самокритика, критика критики, переосмысление переосмысления. В их словах боль – за русского человека, за российского интеллектуала. Они требуют от себя и всех новой адекватности в восприятии реальности, новых вопросов и претензий к своей рефлексии по поводу своей способности к рефлексии. Они хотят запустить в России процесс самоизменения, самообновления, перехода от эзотерической жизни к практической, реальной и, тем не менее, духовной, они выковывают новое основание для повышения нашей способности к самоанализу.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Под палео-государством я понимаю государство, которое в определении своих целей в способах принятия решений опирается на палеолитические-неолитические архаические ценности, упомянутые в этом тексте.
- ² *Лебедева Н.М.* Сообщение на круглом столе научного семинара в ГУ-ВШЭ «Модернизация России: успехи, препятствия, перспективы (по материалам эмпирических исследований)». 29.10.09//new.hse.ru/sites/mbd/program/asp
- ³ *Магун В., Руднев М.* Жизненные ценности российского населения: сходства и отличия в сравнении с другими европейскими странами // Вестник общественного мнения. 2008. №1.
- ⁴ *Ясин Е.Г.* Модернизация и общество. Доклад на VIII Международной конференции «Модернизация экономики и общественное развитие». 3 – 5 апреля 2007. – М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2007. – С. 106.
- ⁵ См.: Российская повседневность в условиях кризиса. – М.: Альфа-М., 2009.
- ⁶ Городской средний класс в современной России. Аналитический доклад. – М.: ИСПАН, 2007. – С. 55.
- ⁷ *Лапин Н.И.* Ценности населения макрорегионов России по оси «открытость изменениям – сохранение» // Россия в Европе. По материалам международного социологического опроса «Европейское социальное исследование». – М., Логос. 2009. Гл. 9.
- ⁸ *Лапин Н. И.* Ценности «сохранение – открытость изменениям» и сетевые инновационные институты. // Общественные науки и современность. 2009. №5.

- ⁹ *Кружков А. В.* Местное самоуправление и становление гражданского общества в России. // Реформы переходного периода. – М.: Современная экономика и право, 2005. – С. 328 – 329.
- ¹⁰ См.: Реформа местного самоуправления в региональном измерении. По материалам 21 региона Российской Федерации / Под. ред. С. Рыженкова и Н. Винника. – М., 1999 // Цит. по: Реформы переходного периода. – М.: Современная экономика и право». 2005. – С. 329.
- ¹¹ См.: *Дмитриев А.* Территориальная миграция: философский и конфликтологический аспекты // В поисках теории российской цивилизации. Памяти А. Ахизера / Сост. А. Давыдов. – М.: Новый Хронограф, 2009. – С. 305.
- ¹² *Кульпин Э.С.* Человек и природа в Китае. – М.: Наука, 1990; *Кульпин Э.С.* Восток: Природа – технологии – ментальность на Дальнем Востоке. Изд. 2-е. доп. – М.: Книжный дом «Либраком», 2009; *Кульпин Э.С.* (в соавторстве). Эволюция российской ментальности. Серия Социостественная история. Генезис кризисов природы и общества в России. Вып. 26. – М.: ИАЦ Энергия, 2005; *Кульпин Э.С.* Путь России: Генезис кризисов, природы и общества в России. Изд. 2-е. – М.: Изд-во ЛКИ, 2008; *Кульпин Э.С.* Золотая Орда: Проблемы генезиса Российского государства. Изд. 4-е. – М.: Книжный дом «ЛИБРАКОМ», 2009.

Аннотация

В статье выделяются три уровня российской ментальности: палео-неолитические ценности, государство и личность (гражданское общество). Анализируется зависимость субъектности модернизации от этой структуры.

Ключевые слова:

палеолит, неолит, ценности, ментальность, государство, личность, модернизация, культура, Россия.

Summary

Alexey Davydov's article «Foundations and structure of Russian Mentality» stresses three levels of Russian mentality: paleolith-neolith values, state and personality (civil society). There is analysis of dependence of subjectivity of modernization on this structure.

Keywords:

paleolith, neolith, values, state, personality, modernization, culture, Russia.


Культура властвования

**МЕТАМОРФОЗЫ «ВЕРТИКАЛИ ВЛАСТИ»
В ИСТОРИИ РОССИИ**

«История должна быть злопамятной»

Н. Карамзин

А.Е. РАЗУМОВ

Добрейший Николай Михайлович Карамзин, автор «Истории государства Российского» прав, бесспорно. Однако «должна быть» или является таковой? Мы обязаны помнить злые уроки истории, но соблюдаем ли мы рекомендацию историка? Когда как. Иногда даже злоупотребляем, осуждая прошлое. Не в последнюю очередь потому, что мним себя на вершине исторического опыта, не замечая, что плывем во времени, уносящем окончательные оценки в неопределенное, неведомое будущее. А наша «вершина опыта» с незavidным постоянством воспроизводит многие злые проблемы ушедшей, но делящейся в нашей памяти истории.

Но, чтобы более или менее адекватно оценить настоящее положение дел неплохо, по возможности, помнить свое прошлое, то с чего начиналась политическая история России. «Посмотрите от начала до конца наши летописи, – читаем в «Апологии сумасшедшего» Чаадаева, – вы найдете в них на каждой странице глубокое воздействие власти, непрестанное влияние и почти никогда не встретите проявлений общественной воли...».

Впрочем, Россия не сирота в человеческой истории; у нее есть родители и родственники в иных временах.

* * *

На излете одной исторической эпохи своей культурно-исторической Ойкумены мудрец и управитель изрек знаменитое: “*Vox populi – vox dei*” – «Глас народа – глас божий». Со времен автора изречения, убиенного собственным воспитанником Нероном, Луция Аннея Сенеки история не раз могла убедиться, что «глас народа» бывал (чаще всего) тоньше комариного писка, а «Бог» с удивительным однообразием возвышал свой «глас» за правителей, чему есть свои объяснения. Античность знала «Богоравных» императоров, позднейшие времена – «помазанников Божьих». Я говорю не о возможном Творце миров и времен, а о нашем истолковании его воли.

Если поверить тому, кто утверждает, что демократия отличается от диктатуры «всего лишь» тем, что первая организует народную жизнь, опираясь на право, а вторая, опираясь на силу; первая – на Закон, вторая – на Власть, если это верно, то Россия в очень незначительной мере жила при демократии раньше и не вполне живет при демократии теперь. «По совести» жили, «по понятиям», но не по Закону. Закон никогда не был обязательным для власти, как следствие, – и для подданных. Мои сверстники переживают уже пятую Конституцию, и каждую сообразила под себя очередная власть (от Бога!); уверен, что «пройдет и это», невзирая на уверения, будто на сей раз Конституция уже навсегда.

В отличие от установок классических и канонических форм закона и права, демократия в России, благодаря этим усилиям властей, принимала формы протестных смут, погромов. Правительства никогда не останавливались перед грабежом народа ради тех или иных собственных нужд, народ, в свою очередь, не считал греховным обман государства и власти. Навычная к насилию власть и народ приохотила к нему же, поэтому если случалось «демосу» утверждать иногда собственную политическую «кратию», то делалось это через кровь и смертоубийство. Других форм борьбы за свои права населению не дано было знать. Результатом часто случалось не самая лучшая из форм народовластия – власть толпы, власть массы. Так «рабочее движение» начала ушедшего века отторгало умеренные формы борьбы в пользу самых воинствующих и радикальных.

Как показывает услужливая память, среди знаков «борьбы с», под которыми расцвели последние в двадцатом столетии радикальные российские реформы, ярко сиял знак борьбы с «административно-командной системой». Увлеченные борцы-интеллектуалы и сочувствующие из «народных масс» как-то упустили из виду, не обратили внимания, что бороться они в данном случае вознамерились не со специфическими проявлениями большевизма, не с коммунистическими извращениями славной хозяйственно-рыночной отечественной истории, а с самой этой историей в полном объеме. Что, бесспорно, значительно и гораздо сложнее, требует больших усилий и большей, среди многого прочего, исторической подготовки.

Административная команда – это неперенный спутник и рычаг всякой мобилизации, а наша страна и государство жили в состоянии так называемой мобилизационной экономики столетиями; в стране постоянно действовало бессрочное «мобилизационное предписание». В условиях вынужденного догоняющего развития и от того сопутствующего хронического дефицита – де-

фицита финансового, дефицита навыков производства и знаний, дефицита времени, а также в условиях развития под кнутом угрозы, в условиях непрерывного деформирующего политико-экономического давления извне ничего иного ожидать и не следовало. Чтобы бросить вызов такой истории, потребны люди иного, не мелко- и не крупно-воровского масштаба. Не такие пытались! По волевым параметрам, по уровню личности и в государственном измерении не чета тогдашним руководящим старателям реформ. Пытались, правда, с одним неизменным военно-фискальным манером. Не очень упорно и вполне безуспешно.

Как и ныне, надо всей российской историей висели центральные проблемы власти: как сколотить и обустроить государство, где взять деньги на оплату чиновничества-администрации, на армию и на войну. Павел Милюков утверждал, что деньги и войско — это две главные российские заботы, которые определяли все важные российские реформы. Реформы во все времена, заметьте, при хронически пустой казне, при зияющих, разной природы дырах в государственных карманах, куда неизменно проваливалась часть с большим трудом собранных податей. При всем том все всегда знали, что деньги в стране есть, но там, куда рука власти предпочитала не залезать. А если в виде исключения для государственного дела власть переливала колокола на пушки или изымала для собственных целей церковные сокровища, то плач и стенания обиженных достигали небес и звуки тех воплей звучат в столетиях.

Начало реформ «лихих девяностых», о которых внезапно заговорили сегодня, в 2010 году, отличается от всех предыдущих тем, что «реформаторы» разворовали или позволили в числе прочих разворовать средства, предназначенные «на войско», и при этом никто не помышлял тащить казнокрадов в Тайный приказ. Не было в истории России таких невезучих в деле «субъектов» преобразований и одновременно таких благополучных в личной судьбе. В области реформ не преуспел никто, зато каждый обзавелся солидным куском имущества, личным фондом или, по крайней мере, крупной пожизненной рентой от вложенных в реформы усилий. Главным образом усилий по производству и воспроизводству властных «вертикалей» и «горизонталей».

Самое прискорбное из наших несчастий то, что на сегодняшний день Россия все еще не в состоянии контролировать свою Судьбу, хотя усилия в этом направлении есть. Почему?

Вернемся к нашим баранам, то бишь к нашим командно-приказным традициям, оваянным идеологиями, взлелеянными под сенью религий, под патронажем государства, при личной заинтересованной заботе и покровительстве правителей.

Не станем подобно вешему Баяну растекаться мыслию по дереву о временах князя удалого Игоря Святославовича, тиунов и кметей его, кого удельное честолюбие и навыки модного в те времена командного администрирования занесли в плен к половцам и погубили дружину. Скажем только, что уже в те былинные годы и далее через всю российскую историю протянулась нить, скорее, чугунная цепь административных команд.

Административные команды взращивали череп государства как ответ внутреннему и внешнему врагу, устанавливая жесткий контроль под тем, что копошится в извилинах под черепом. Они вскармливали тело огромной империи, принося и поощряя работно-тягловые и ратные человеческие жертвоприношения — иногда на алтарь Отечества, но часто к собственной славе, процветанию и обустройству. Не будет слишком большим насилием над историей сказать, что команда, приказ — это карма, рок, парки, ткущие нити отдельных конкретных судеб.

Естественно, это требовало жертв, и главной из жертв оказалась на века утраченная политическая свобода, которая так трудно обретается сегодня. На долгие-долгие годы почитание венценосца стало составной, принципиальной частью официальных идеологий, при этом «принцип», как мы помним, совсем не мешал прирезать или удавить, взорвать, ослепить «конкретного принцепса», сидящего на княжьем или на царском престоле. Совсем не большевики были первыми царубийцами и детоубийцами — история тянется от св. великомучеников, отроков Бориса и Глеба, зарезанных собственным (Окаянным) братом. Еще на долгие годы растянулось ожидание радостного события: рабства павшего по манию царя. Надо сказать, активное, однако, ожидание.

Начиная с княжеских усобиц и политического выступления древлян, разодравших «принцепса» по экономическим соображениям (за непомерные поборы), через историю восточных славян проходит политическое выступление против центральной власти кн. Пожарского и гр. Минина, выступление центральной власти и боярина Скопина-Шуйского против «тушинского вора», выступление гетмана Богдана Хмельницкого за присоединение к Москве, выступление гетмана «Ивашки» Мазепы за отделение от Москвы и т.д., не станем уже отдельно говорить о выступлениях понизового казачества во времена Стеньки Разина и Емельки Пугачева и многих менее громких и кровопролитных российских «потехах». Отдельный разговор о вооруженном выступлении на Сенатской площади.

Вместе с историей в человеческое общежитие входит ответственность. Ответственность творит историю, направляя энергию

жизни в русло восходящих потоков, сообразно целеполаганию, целеорганизации. Безответственность, напротив, разрушает историю, низводит ее до уровня нечеловеческих природных стихий. Так и следует относиться к истории, так и должно быть, когда-нибудь так и будет, если цивилизации успешно завершат мегацикл эволюции, над которым довлеет деформирующее воздействие отчуждения, со специфическими экономическими отношениями, политическим господством, культурно-идеологическим подчинением и с соответствующими формами протеста.

Команда, плеть и нагайка, дыба и плаха, кол и веревка, почести и награды российской истории рождали не только исполнительский раж и преданность власти, — еще они породили многочисленный влиятельный, чрезвычайно живучий, авторитетный общественный класс, имя которому — голытьба. «Голытьба», «голь кабацкая» — неотъемлемая часть, пласт народной жизни со своим эпосом, нравственными установлениями, уложениями о правах собственности, со своим представлением о добре и зле, о роли и месте насилия, о том, что дозволено и справедливо, о характере власти, об основных установлениях религии — не даром бунты, как правило, сопровождали ереси и расколы.

Историки отмечают, что, например, различие между «государевым казаком» и «воровским казаком» было в народном сознании весьма зыбким и условным. Таковым же оно было и в жизни. Казаки весьма легко переходили из одного состояния в другое, как Ермак Тимофеевич, как атаман Иван Кольцо, как (обратный переход) Иван Булавин или Степан Разин, Емельян Пугачев.

Часть активного «нижнего» народа в конце концов соображала или ему объясняли, что жизнь под страхом ежедневных побоев, жизнь голодная и подневольная с перспективой оказаться в застенке, в кандалах или в солдатах может быть заменена разгульной, вольной, хотя и опасной, но посреди речных и степных просторов. По крайности, жизнью воровской, площадной и в «царевом кабаке».

Народ искал в центральной власти и поныне ищет защиты от произвола и угнетения разных господ и, не находя таковой, переносил свои упования и находил образцы бесшабашной удали, смелости, мужества в смерти и справедливого воздаяния среди «добрых молодцев», «бурлаченков вольного Поволжья», «граждан матушки каменной Москвы». Это тем более оправдано, что верховный народ исполнял ничем не лучшие гражданские правила, т.е. воровал и грабил, доносил и мошенничал, т.е. оба два в этом смысле, так сказать, одного сукна епанча.

Опричные топоры гуляли по шеям воровских бояр, воровал светлейший князь Меньшиков, доносили и грабили Шувалов,

Бирон, сенаторы, духовные пастыри. Разгул сановного воровства, поутихший было, поуменьшивший масштабы в связи с карательными усилиями и общей бедностью советской эпохи, вспыхнул и разгорелся настолько, что, повторимся, лидер, не отмеченный воровством, — о, простите! Лидер, не отмеченный рыночной инициативой, аукционно-инвестиционно-акционной благодатью, — это «чужой среди своих, свой среди чужих» и выглядит такой же идейной нелепостью, как одноименный ранний кинофильм нашего главного режиссера среди монархических откровений его зрелого творчества.

Тяжелая все же судьба у каждого нового главы государства. Ни один правитель со времен Владимира Красно Солнышка, пировавшего во дворе с голодранцами, сажавшего за стол «мужика-деревенщину», отмеченного былинами, никто не удостоился народной памяти — мы узнаем о них только из письменных историй. Что народ слагает песни «О Сталине мудром, простом и любимом» — это политическое холуйское, вполне авторское вранье, а вот о такой народной, проникновенной, мужественной песне, какой награжден Ванька Каин, не мог, не стоило и мечтать самодержцам.

*«Не шуми, мати, зеленая дубровушка,
Не мешай мне, добру молодцу, думу думати!»*

Говорят, что сочинил ее в застенке Сам Каин. «По лесу, по дремучему, разбойнички идут, в своих руках могучих покойничка несут», — это отправился в последний путь «сам Чуркин молодой», — герой народного эпоса и исследования Льва Толстого.

Не вспоминая уже Кудеяра и рапсодию по случаю неудачной свадьбы веселого и хмельного атамана, все «разбойные» песни с удовольствием распеваются в городах и весях России, так же, как блатные, тюремные песни. Причудливым образом перемешано в нас представление о героическом и постыдном, и далеко не всегда удается нам их развести. Есть в каждом россиянце, в русском наверняка, частица голытьбы, голи кабацкой, будь хоть трижды аристократом или миллионщиком. «Голь на выдумки хитра», — говаривал отец последнего Императора, пряча от законной супруги в ботфорт спецбутылку с традиционным русским напитком.

Голытьба и вольница, как сума и тюрьма, от которых, по слухам, не стоит зарекаться ни одному русскому, формировали определенный нравственный (вненравственный) строй жизни и строй понятий, где сила важнее, полезнее, лучше анонимных, слепых законов; адресная, конкретная, умная сила против ту-

пого закона — это лозунг народной истории и ельцинско-демократического российского реформаторства. Народ молчал, когда расстреливали им же избранных депутатов не потому, что солидарен с убийством, а потому, что голытьба в нас инстинктивно против Закона — таков наш национальный, веками отшлифованный «архетип».

«Закон» — всегда не наш, всегда для кого-то другого писан, что часто как раз и случалось с нашими законами. Беззаконие, опора на силу равным образом нравятся голытьбе и управителями всех рангов. Правда, любовь к силе образует вектор, направленный вниз, а сверху ждут только правопорядка. Ожидания не оправдываются почему-то. Больше всего российские политические системы при неизменно командном управлении не терпели плюрализма властей. Попытки ограничения самовласти оканчивались плохо для реформаторов, даже самодержавных (Александр II, Николай II). Невзирая на видимые усилия последних Президентов, наша современная система пока еще тяготеет к административно-командному управлению — и это отнюдь не новшество, а торжество древней традиции и возрождает ряд ее существенных сторон.

Ленин был интернационалистом и непримиримым борцом с самодержавием, но он был еще глубинным великороссом и клеймил разделение законодательной и исполнительной властей, так как, по его мнению, такое разделение только наводит буржуазную тень на плетень, служит интересам имущего меньшинства и, сверх того, мешает нормальному отправлению властных функций. Согласитесь, что наблюдая перипетии грызни наших властей при Ельцине и плачевные результаты управления, есть сильный соблазн прийти к аналогичным выводам. Но, конечно, это вздор, будто у нас явилось тогда совместное управление — всем руководила Администрация и несколько лиц из окружения президента, при содействии ручного парламента и «непримиримой оппозиции». Заметим, что «непримиримые» во все время реформ голосовали за предложенный администрациями и правительствами бюджеты, а «парламентарии» в целом осеняли себя госсимволами, предложенными главой государства.

Команда — постоянный, последовательный и непримиримый враг инициативы, выходящий за рамки команды; она — самый примитивный способ руководства подчиненными. Иногда команда нужна, необходима, единственно возможна, но в нашей сегодняшней гражданской жизни она почти утратила полезный исторический заряд. Беда в том, что, разрушив старую систему управления, мы и поныне не умеем ничего, кроме как отдавать и исполнять приказы, так что пока мы робко, исполняя команду,

осваиваем федерализм, возвращаем в себе сознание «строителя гуманного капитализма-олигархизма», тяжелеет пресс административной системы. Поэтому пока не осознаем условий свободы, микроб произвола и смуты будет жить в теле государства и ждать своего часа.

Вот уже более двух тысяч лет великий Гиппократ нас поучает: «Жизнь коротка, путь искусства долог. Благоприятный случай быстротечен, суждение трудно». Учить-то учит, а с нас как с гуся вода. Был не один «случай», благоприятный момент, чтобы развернуть курс в нужном направлении и двинуть корабль страны. Были случаи, да уносило их потоком мутной чиновно-канцелярской рутин, терялись они среди народного безразличия в карьерной возне политиков, глохли в славословиях вождей и просто в досузей болтовне «многих званых» интеллигентов. Еще бывало так.

Как только интеллигент начинает соображать, что он не только мерило своей собственной совести, но еще меряет совесть народа и Отечества, т.е. не только зван, но и призван (желательно за приличное вознаграждение) излечить совесть народа, то тут же, без промедления начинает звучать «симфония» власти и интеллигента. Противоестественная, как однополая любовь, эта связь, в конечном счете, лишает способности «трудного суждения», и того, и другую; ослепленные страстью оба сначала действительно не замечают, а вскоре едва терпят, но делают вид, что не замечают очевидные уродства друг друга. Внешнему наблюдателю смотреть на это довольно противно. Как известно, власть активно обращается к морали, когда у нее нет денег.

Кроме голытьбы и черни командный вариант управления породил огромный (чиновный) класс исполнителей команд — этот бич всей российской истории, а также несуразно большой аппарат надзора за исполнением команд, целый надзирающий, репрессивный общественный слой и все это при скудном экономическом базисе.

В XX веке государство предприняло попытку контролировать каждого гражданина поименно. Сеть канцелярий, парткомов, министерств, спецслужб и институтов должны были обеспечить беспрекословное исполнение приказов. В результате государство утратило самоконтроль, перестало управлять собственным имуществом и границами. Теперь оно мучительно нащупывают свои пути в мировой цивилизации XXI столетия. То место, которое России предуготовили сожители по планете и которое она сама себе определила реформами прав собственности и ее криминальным разделом вряд ли может долго устраивать население и «демократию».

Иван Александрович Ильин (как и Карамзин) принадлежал к сторонникам «просвещенной конституционной монархии». Конституционная монархия, однако, не прислушалась к его советам и сгинула. Я разделяю убеждения Ивана Александровича, я также и за «просвещенный коммунизм», не против «просвещенного президентства» и «просвещенного республиканства». Иное дело — возможны ли они в России и всему свой час и свои условия. Ильин вычленил «аксиомы власти» и среди первых аксиом отмечал, что положительное право и создающая его власть, их авторитет «покоится не только на общественном сговоре, не только на полномочии законодателя, не только на внушительном воздействии приказа и угрозы, — но прежде всего и глубже всего на духовной правоте, или, что то же, на содержательной верности издаваемых повелений и норм»¹

Со своей стороны хочу подчеркнуть давно известное: полномочия «личности» кончаются там, где начинается жизнь, продиктованная инстинктом, страстями либо внешним приказом. Как бы ни была хороша, правильна и своевременна команда, на момент подчинения, она ограничивает свободу и ответственность, а значит и личность. Бесперывные, всеохватные командные распоряжения имеют тенденцию устранять их вовсе.

Похоже, есть смысл приобрести навыки и начать корректировать отцов-командиров.

Народ зачастую был лучше и чище собственных властелинов, ибо держал на плечах тяжесть существования страны, иногда смертоносную тяжесть. И это, кажется, тот случай, когда устами народа говорил Бог. Еще, бесспорно, говорит Он в трудах и ремеслах, в художественном творчестве. Отчасти все же прав Сенека.

А в остальном что же? Может быть, и разговаривает Бог народным голосом, только давно отмечено, что у евреев Бог и сам еврей, у японцев — японец. И у любой нации он человек, т.е. имеет свои выраженные пристрастия и питает вполне объяснимую слабость «к своим».

Обратимся к опыту безбожной власти.

«Время — как берег, — утверждал один из наблюдателей, обзревая современные ему перемены, — движемся мы, а кажется, что он». Вот уже перелистал ветер жизни страницы истории, отпущенные власти Советов. Минула историческая эпоха, случились общественные подвижки. А началась эпоха с того, что пришлось огромными усилиями преодолевать разрушительные последствия тяжелейших смертоубийственных Мировой и Гражданской войн. Преодолеть, в том числе мучительно избавляясь от иллюзии доктрины, в которую вожди и партия свято ве-

рили, с которой шли в Революцию, с которой затевали хотя и нищий, хотя и военный, но все же Коммунизм. На очередь дня явилась тогда новая экономическая политика — НЭП.

Приходилось заново отстраивать хозяйство, строить государство и правопорядок, возрождать народ от дикости войн к культурной жизни, к образованию, к науке, к искусствам, к достойному существованию. Какие на этом пути ждали жизневороты, пороги, провалы — хорошо известно, но вот что следует помнить: оценивая прошлое, мы судим и настоящее. Хорошо, если негативно-критическая оценка не оборачивается толерантностью ко всему теперешнему, даже глупому, фальшивому и мерзопакостному.

Эпоха, которая отделяет нас от того времени, вместила народные трагедии и народный героизм, тупую серость концлагерей и гигантские стройки века, фронтовые стойкость и мужество и фронтовое предательство — давайте станем злопамятны и не будем все эти вещи путать.

Политики и власть любят обставлять себя разнообразными легендами и мифами. Самым невинным является утверждение, будто вершина власти означает вершину политического ума — невинным потому, что никто, кроме того, кому предназначен пассаж, в него не верит, однако очень многие властные отношения строятся так, как будто соратники властелина искренне уверовали в эту чепуху.

В свое время марксисты, ленинцы и сталинисты понимали и определяли власть как инструмент для организации политической воли господствующего класса. Затем классовую теорию наши современники подвергли остракизму — будто бы эта теория, внедряясь в идеологии, взрывает общественное согласие и провоцирует социальные напряжения. Пожалуй, теория классовой борьбы действительно страдала некоторой узостью взгляда на исторический процесс и место в нем власти, но наш современник, как водится, вместе с водой выплеснул и ребенка. Характерно, что это случилось в преддверии и в момент глубочайшего классового расслоения в России.

Привычка приучить повелителя к скромному сознанию его талантов и выдающейся роли среди людей сопровождает историю власти с тех пор, как власть отделилась, проросла из своих биологических, животных эволюционных корней, чтобы цвести и плодоносить на дереве познания добра и зла. Удивителен не факт присутствия объяснимой человеческой слабости, а то, как скоро, как единодушно и охотно, как дисциплинированно подчиняется любой даже абсолютный властелин этой диктатуре чужого мнения, готов терпеть в этом вопросе даже грубое насилие. Такая вот

слабость: «Я — сверхчеловек, ничто сверхчеловеческое мне не чуждо», — почти как в комедии Теренция.

Эта ложь провоцирует целую пирамиду и систему лжи, начиная с эмпирии, статистики и подтасовки фактов, кончая возвышенными одами, поэмами вождям. Сегодня, скажем, объявили рыночный мир лучшим из возможных миров. У нас в стране и в мировом масштабе. Знарок рынка Джордж Сорос рисует «Кризис мирового капитализма», выявляет просчеты и пороки классической рыночной теории, а у нас с новым энтузиазмом славят рынок. Идиллию, правда, слегка размывает Мировой финансовый кризис.

Возвращаясь к выводу о народе как «источнике власти», следует с прискорбием и его посчитать исторической легендой. Легенда становится явью только в немногих, драматических и трагических временах революции и самоуправств. Отрицать за народом право на революцию может тот, кто отрицает «право» на высокую температуру у организма, пораженного инфекцией. Не преувеличивая заслуги большевиков в победе над бывшей властью, не могу разделить легкомысленного убеждения, согласно которому «власть сама упала в руки большевиков». Упала — вместе с сабельными атаками и боями на взаимное уничтожение.

Чтобы судить и понять «антирыночных» большевиков, следует понять их проблемы, иначе мы рискуем приписать им свои собственные изъяны. Наши проблемы — пустяки по сравнению с тогдашними. Жесточайший кризис промышленности и сельского хозяйства, кризис на транспорте, голод, общий экономический ущерб от потерь в Мировой и Гражданской войнах оценивался в 50 миллиардов золотых рублей. Саботаж и преступность, спекуляция и казнокрадство. И при всем этом необходимо создавать энергетику и индустрию, внедрять технологии, формировать милицию, армию и т.д., и т.п.

Идей, которых породило воображение большевиков, с какими они взялись за переустройство старого миропорядка, не так уж много.

Отмечу одну из них. Это идея радикального отделения персонального носителя власти от оков деформирующей его частной собственности; отделение управителя от крупного имущественного обладания. Между «быть» и «иметь» большевики поначалу твердо выбрали «быть». Большевики ленинского призыва действительно были большими мечтателями, идеалистами и фантазерами, чем известный английский фантаст. Пока тов. Сталин не опустил их на каменистую материалистическую почву.

Но вместе экономика и политика, по возвышенной мысли революционеров, обязаны были подчиниться общему и самому

фундаментальному императиву социальной справедливости, каковой заключался в создании таких условий общежития, которые гарантировали бы для каждого максимум равных возможностей саморазвития с одной стороны, а с другой стороны, и вследствие этого исключала бы возможность социального взрыва. Отсутствие условий для социального взрыва — это и есть в точном смысле максимальное выражение идеалов справедливости. Последнее, по-моему, весьма здравая мысль; ее же высказывал, чтобы не закопаться на этот раз далеко в историю, далекий, как мы понимаем, от большевизма Паскаль. Большевики искренне полагали, что их Революция будет в России последней.

Вдохновляющие идеи были достойными, намерения — чистыми, цели — ясными, а получилось — не то, что ожидалось. В чем дело?

Не справились большевики, затем коммунисты с «природой человека», помнили об обществе и идеалах и забыли такую малость, как человеческие качества. Они даже с собой не справились. Никто в 17-м году не слышал расстрельных залпов и концлагерей близкого будущего, своего будущего, а писали программы для всей мировой истории. Слов нет, далеко большевикам по части искусства личного обогащения до нынешних новых собственников (я вот думаю, а вдруг окажется, что «ученый и математик» Березовский и впрямь не нарушал закон и честно тогда заработал свои три миллиарда долларов в год, тогда, думаю я, дело совсем из рук вон плохо, и надо судить законодателей за преступную халатность в законотворчестве). Как бы там ни было, далеко ли, близко ли, а «природа человека», страсть властвовать, обладать и иметь, и на сей раз оказалась сильнее доктрины.

Доказать тезис «честность — лучшая политика» затруднительно, опираясь на исторические прецеденты. В конце концов существует же врачебная тайна, существует и политическая тайна, а военная тайна и обман противника — так это просто добродетели. То, что у нас было и ныне модно трепать языком всем подряд и выбалтывать все где и кому попадет — это вовсе не откровенность, а иногда и прямое предательство. Когда правительство, министр болтал о решении тогда-то провести эмиссию (скажете — такого не было!), так это не честность, а нечто совсем иное. Хотя многое говорилось в неотразимом восторге от гласности и «открытого общества»; разделись, можно сказать, до самого голого места, больше, чем самая обнаженная, модная западная демократия.

Политика и власть знавали тех, кого прозывали Святым, Тихим, Грозным, Смелым, Храбрым, Бешеным и т.д., а от Великих просто в глазах рябит. Больше всего Великих случилось среди тех,

кто изничтожил больше всего собственного и чужого народу, так сказать, основательно замутил источник власти.

История с мировыми тоталитарными системами по одной версии означает «победу личности над толпой», вождей над массой, по другой — «победу толпы над личностью», растворение личности в толпе. Дилемма, как мне представляется, надуманная, альтернатива ложная. В том и другом случае речь идет об одном — о незащищенности общего, коллективного сознания перед приемами и средствами массового оболванивания. Это значит, что человеческая история чревата победой идолов над смыслом, победой частного, корыстного интереса над общечеловеческими нравственными заветами. Честность требует это признать.

Среди многих прозваний, имен властелинов не припомню ни одного Честного. Правда, Костомаров говорит о честности первых Романовых, но добавляет, что они ничем и не управляли, а только светились и царствовали. Трудно доказать тезис о честности, как о лучшей политике, если только не воспользоваться «методом от противного». Вот мы имели бесчестную, вранливую политику, и что же?

Не везде и не всегда полезна и необходима честность, но там, где она возможна, она должна присутствовать.

Поэтому правда, что народ не наполняет власть, как источник наполняет водоем; он даже своих представителей делегирует во власть редко, имея в виду, что избранник обязан проводить «линию народа», отстаивать его «объективный интерес», а он норовит отстоять свой личный или интерес корпорации, а то и вовсе пожелание бандитской группы. Но верно также и то, что народу не следует врать сверх необходимого. Даже если мифология является неизбежной составляющей логики управления, враньем злоупотреблять не разумно. Компартия и Советы утратили власть именно из-за постоянной привычки к вранью, ставшей нестерпимой, ибо вранье унижает достоинство того, кто врет, но не меньше того, кому врут.

Ждать, когда на маске власти начнет само собой проступать человеческое лицо можно неограниченно долго, но лучше приняться за воспитание собственных политических, а также финансовых, хозяйственных, научных, идейно-художественных, идейно-религиозных элит.

Сегодня и во веки веков — это центральная задача народа. Более того, народ — и необходимое, решающее условие задачи, и конечный результат решения.

Уже объявилось третье тысячелетие, отсчитывая от момента, когда явился тот, кому, по верованиям, учениям ряда Церквей предназначено было спасти человеческий род от довлеющего над

ним «первородного греха», т.е. от пороков его собственной «природы». Другими словами, спасти человека от сущности человека.

Полное спасение обещано, и следует ждать на небесах, а в земной жизни мы видим, что по ряду существенных параметров природа человека пребывает без изменений. Истекшие две тысячи лет мир, как и прежде, стремился к добрым делам, к полноте познания, изыскивая новые формы в сочетании красок, звуков и слов. Вместе с тем, под слоем культур и цивилизации постоянно тлело, возгораясь войнами, сражениями, походами, стремление к власти, господству, обладанию, эксплуатации.

Во всех исторических российских обществах управление строилось как господство и это неизбежно накладывало печать эксплуатации: не власть существовала для народа, а, наоборот, народ служил под кожей власти. Поэтому чаще всего вершин власти достигают не те, кто в состоянии охватить необходимое для общественного управления число и глубину человеческих связей, не те, кто познал достоинства народа и сильные стороны человеческой породы, а те, кто глубже других проник в темные пласты сознания и подсознания и способны спекулировать на людских слабостях. Потому многие наивно видели в монархии, в наследственной власти хоть какую-то гарантию от проникновения власти тиранов и корыстолюбцев.

В списке причин исторических провалов и поражений человеческих сообществ следует особо выделить пристрастие превозносить победу выше ее реальной ценности для оправдания затраченных на победу усилий и «списания» жертвоприношений на алтарь победы — вынужденных и ненужных, своих и противника. Мы выстраивали пьедесталы, что возносят памятники героям в разреженные, горные высоты, куда с трудом залетает критический ветер истории, наслаждаясь их видом, пока общественные перемены не стряхивали с памятника мишуру эполет и позолоты.

Усерднее и быстрее всего пьедесталы строятся «великим» властителям и «великим» воителям и кажется, что зенитные лучи славы согревают всех подвластных, мнится, что все они причащаются именем победителя, вкушают от величия победителя. На самом деле почитание не только греет, даже не столько греет, сколько деформирует сознание, направляя движение мысли на узкоколейку самолюбования и поклонения кумирам. «Любой кумир должен быть разрушен не потому, что он ложный, а именно потому, что кумир», — говорил Петр Лавров. Правильно говорил, глубоко мыслил.

Нынешний XXI век, возможно, будет прославлен достижениями наук и искусств, новыми энергетическими возможностями, расшифровкой тайн «темной материи» и «темной энергии», от-

крытыми тайнами микроматерии, био- и другими новейшими технологиями, принципиально иными средствами связи, а с ними — новыми формами понимания и овладения временем и пространством. Будет прославлен, если он состоится. Состоится же он, похоже, лишь в том случае, если уже сегодня мы усомнимся в неизбежности этого, если осознаем двадцать первый век как проблему, решаемую только перестройкой глобального человеческого ума.

Двадцатый век создал угрозу «ядерной зимы», мог поджарить своих обитателей в «озоновых дырах», загрузил акватории ряда морей, а значит, и колыбель жизни — Мировой Океан — тоннами емкостей с бактериями бубонной чумы и сибирской язвы, создал такие угрозы существованию жизни на Планете, что поставил под сомнение возможность коллективного планетарного сознания управлять дальнейшей человеческой историей. С глобальной мыслью двадцатого столетия опасно жить в двадцать первом.

Не знаю полного объема и всего содержания перестройки ума для моей России, зато понимаю, с чего именно должна начаться перестройка. С того именно, что мы должны, наконец, обучиться отдавать предпочтение пусть малому, но доброму и конкретному делу, самому торжественному обещанию невыполнимого.

Двадцатое столетие слишком часто меняло мировой порядок — отчасти из-за динамизма ускоряющегося развития, а также войн и революций, отчасти из-за разнородных стремлений к мировой гегемонии. Неумных стремлений. Такой порядок, который навязывается сейчас: «Только Соединенные Штаты обладают как моральной выносливостью, так и средствами для того, чтобы поддерживать его», — как заверял соотечественников еще в 1991 г. Президент (тогдашний) Джордж Буш, такой мировой порядок вряд ли установится надолго. И в Ираке, и на Балканах, теперь в Афганистане американцы демонстрировали воистину верблюжью моральную выносливость. Похоже, и здесь нужны перемены в сознании.

* * *

Эти заметки задуманы как относящиеся скорее к истории, а не к политике, да и то к истории в ее «злопамятном» контексте. В них намеренно почти не затрагиваются политические подвижки и реалии наших дней времен президентства-правления В.В. Путина — Д.А. Медведева. Настоящее, конечно, приоткрывает завесу прошлого, но нужно время, чтобы оценить настоящее. И настоящее, конечно, это — отдельный сегодняшний разговор.

Какие из тенденций ушедшего столетия возобладают в нынешнем — моим современникам вряд ли известно. Зато мы можем

надеяться и вызывать такие неучтенные техникой и информатикой факторы исторического процесса, как милосердие, сострадание, человеческая солидарность, любовь к ближнему. В конечном счете, они, а не корысть и жажда власти, тем более не команда и приказ, направляют свободную мысль или мысль направляют к свободе. Что, в сущности, одно и то же. Тогда мысль может соизмерить победы и пьедесталы.

Может быть, тогда совместно, сообща проясним немного наше основательно замутненное перипетиями былого века историческое сознание. Если Россия и скатится в разряд третьестепенных государств — это еще не фатально, это еще можно поправить.

Лишь бы Россия не стала страной третьеразрядных людей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Ильин И.А. Собр. соч.. Т. 4. — М., 1994. — С. 291.

Аннотация

Автор полагает, что политическая власть и исходящие от нее команды, указы, указы играли в истории России весьма противоречивую роль. Они служили необходимым средством мобилизации в частых чрезвычайных обстоятельствах и, одновременно, разрушали ростки народовластия и гражданского общества.

Ключевые слова:

приказ, диктатура, мобилизация, право, демократия

Summary

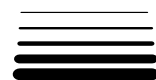
The writer believes that political power as well as the commands, orders and decrees that it issued played an ambiguous role in Russian history. Being an indispensable means of mobilization in frequently occurring emergency situations, they were at the same time ruinous for the sprouts of democracy and civil society.

Keyword:

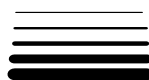
(Political) power, Dictatorship, Mobilization, Law and order, Democracy.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Философия среднего образования



КУЛЬТУРНЫЙ ЛАНДШАФТ КАК МЕТАФОРА

О.А. ЛАВРЕНОВА

Метафора – феномен культуры, являющийся своеобразной «лакмусовой бумагой» для базовых образов и собственно ментальности культуры. Она же – один из инструментов познания, структурирования и объяснения действительности, наименования объектов, создания художественных образов и порождения новых значений.

Достаточно обширная область взаимоотношений культуры и пространства также имеет метафорическую природу. И само пространство, и ландшафт как его частное проявление могут выступать в роли метафоры. В процессе метафоризации создается множество смысловых коннотаций, за счет которых происходит передача непередаваемой информации, как ландшафтной, так и культурной. Поэтому пространственная и ландшафтная метафоры имеют безусловную информационную ценность для исследователя.

С точки зрения когнитивной теории метафоры **постижение ландшафта как сложного понятия происходит через метафоры**, открывающие к нему «эпистемологический доступ». И наоборот, **ландшафт может выступать как концепт, структурирующий целый ряд абстрактных фреймов (гештальтов) в ментальности культуры.**

С точки зрения семантики культурного ландшафта важна одна из теорий, описывающая процесс метафоризации как биполярное взаимодействие двух структур знаний – когнитивной структуры «источника» (source domain) и когнитивной структуры «цели» (target domain). Важно то, что в процессе метафоризации происходит частичное структурирование цели по образцу источника – «метафорическая проекция» (metaphorical mapping) или «когнитивное отображение» (cognitive mapping)¹. В результате такой проекции цель становится более понятной, или понятийно организованной, так, чтобы быть доступной заданному кодами и рамками определенной культуры сознанию. В этом и состоит сущность когнитивного потенциала метафоры. Иногда возможно обратное

направление метафоры. Например, метафора «жизнь – это река» вполне может корреспондироваться с метафорой «вода – это жизнь». Но в большинстве случаев инверсия источника и цели невозможна. И та и другая упомянутая метафора имеет вполне определенные ландшафтные коннотации, в пределах которых находится человек, употребляющий эти метафоры, или испытывающий душевный трепет, выходя на крутой берег над широкой рекой, трепет, затрагивающий глубинные основы его сущности, заложенные культурой.

Метафоры являются частью культурных кодов, определяющих в том числе и взаимоотношение человека и пространства. Если рассматривать ландшафт с точки зрения метафоры, то можно заметить, что его морфологические элементы (горы, реки, города, храмы, свалки и т.п.) выступают в двойной роли. С одной стороны – как когнитивные структуры источника, определяя структуру некоторых онтологических концептов (вспомним метафору «жизнь – это река»). С другой стороны, если речь идет о конкретных географических объектах, то они в метафорической проекции выступают в роли цели, как, например, «Волга-матушка».

Иконичность метафоры и культурный ландшафт

Одно из свойств метафоры, характеризующее ее образную яркость, обозначается как иконичность. Поль Рикёр по этому поводу пишет, что «яркость метафор заключается в их способности “показывать” смысл, который они выражают. Здесь предлагается своего рода изобразительное измерение, которое может быть названо *изобразительной функцией* метафорического значения... Подобно тому, как схема служит матрицей категорий, иконический образ – это матрица для нового семантического согласования, возникающего на обломках старых семантических категорий, разрушенных взрывной волной противоречия»². И представляется, что в культурном ландшафте происходит искомое «слияние смысла и образа, характерное для “иконизированного смысла (sens iconise)”»³, о котором писал Рикёр.

С этой точки зрения можно рассматривать метафоры, включающие в себя топонимы и связанные с ними образы географических объектов. Наиболее яркие изобразительные метафоры переводят топонимы в разряд иконических знаков. Например, устойчивая культурно-географическая метафора «Москва златоглавая», возводит в смысловой квадрат сразу два образа. Первый – визуальный облик города, архитектурную его особенность – обилие златоглавых церквей. Второй – латентный мифологический образ колосса с золотой головой, символизирующий государственную власть. Второй метафорический образ находит-

ся под спудом, под образным давлением первого, но отрицать его существование нельзя.

С другой стороны, на наш взгляд, вполне оправдано видеть ландшафтные образы как смысл структурных метафор. В отличие от ассоциации иконичность «предполагает контроль над образом со стороны смысла; другими словами, иконичность — это образ, встроенный в сам язык»⁴. И здесь нельзя пройти мимо очевидного факта, что ориентационные метафоры также обладают подобной образностью. Таковы, например, метафоры, структурирующие понятия «верх — низ», и вошедшие в саму ткань языка конкретные ландшафтные коннотации — «воспарить к облакам», «быть на вершине счастья», «лечь на дно».

С иконичностью метафоры связано понятие «видеть как», входящее к Витгенштейну, которое в полной мере ввел в научный оборот М. Хестер⁵. «Видеть как» выполняет роль моста между вербальным и квазивизуальным и построено на сенсорике, на чувственном восприятии, на ощущении, связывающем воедино смысл и образ. Образ становится смыслом, на котором и держится метафора⁶.

По Рикёру, «объяснить метафору — это значит перечислить значения, в рамках которых образ *видится как* смысл»⁷. Образ видится как смысл достаточно ярко именно в метафорах, в которых ландшафт выступает в качестве источника, и любой концепт получает ландшафтную образность. Соответственно, культурный ландшафт насыщен метафорическими образами, латентными, сокрытыми в ориентационных метафорах, или явными, составляющими информационный слой того или иного места в культурном ландшафте. Территориальные объекты в их обобщенном, абстрактном смысле могут выступать как метафоры. Таковы море, река, гора, пустыня, болото. Зачастую через внешнее, географическое пространство определяется внутреннее пространство человеческой души. Поэт Дж. Хопкинс говорит о холмах сознания: «O! The mind, mind has mountains». Или, например, распространенная метафора «душа — как выжженная пустыня».

Но и каждый конкретный ландшафт предстает как метафора в зависимости от специфики: городской ландшафт — как метафора небесного града, горный ландшафт — как метафора онтологической вертикали, равнинный степной ландшафт — как метафора беспредельности и бескрайности, речной ландшафт — метафора жизни и пути, и т.д. во всевозможных вариациях. Все эти метафоры — иконические, причем яркость образа, конструируемая в языке, в данном случае подменяется визуализацией образа, наблюдаемого с той или иной точки зрения, а иногда и не наблюдаемого как пейзаж, органически вошедший в самоидентифика-

цию региональной или локальной культуры, когда ее носители воспринимают себя и свое место нераздельно с базовым пейзажем. В таких случаях **определенный тип ландшафта выступает в роли источника метафорической проекции**, структурирующей более абстрактные понятия.

Ландшафт как цель метафорической проекции

В геокультурном пространстве может происходить согласование семантических полей различных географических объектов в буквальном смысле слова далеких друг от друга, могут возникать емкие и устойчивые метафоры, как, например, «Москва — третий Рим, а четвертому не бывать». При этом необходимо понимать, что «Рим», как наиболее популярную в западной культуре метафору власти и эталона макросоциального центра, в разные исторические периоды примеряли на себя разные геополитические центры и державы, претендующие на роль империй. В этих метафорах использовались концепты ближайших степеней родства наряду со смысловыми реперами инаковости (другой, второй, третий) — по словам Мишеля Фуко, «все европейские нации, государства, все монархии претендовали быть сестрами Рима... Франция должна стать другим Римом, независимым от Рима, но все же Римом»⁸.

В вышеприведенном случае речь идет о **ландшафте/месте — цели метафорической проекции**.

Конкретные географические объекты, наиболее значимые в национальной культуре, превращаются в устойчивые метафоры. Они используются как в обыденной жизни, в художественной литературе, так и в научных культурно-географических работах. Например, в работе Ю.А. Веденина, посвященной культурному ландшафту России⁹, используются авторские поэтические метафоры, являющиеся результатом творческой переработки историко-культурного и географического материала: «Русский Север — живая память России», «Новгородско-Псковская земля — исторический форпост России на Западе», «Санкт-Петербург — сколок Европы, волей Петра Великого брошенный на пограничные со старой Россией земли», «Центральные Русские земли — сердце России», «русское Черноземье — поэтическая душа России», «русские степные Поволжско-Приуральские земли — восточное лицо России» (интересен подтекст последней метафоры, предполагающей двойной смысл — то ли Россия повернута лицом на Восток, то ли существует еще и западное лицо, о котором автор умалчивает, хотя «двуликость» России заложена в ее гербе — двуглавом орле).

«Волга-матушка», «Урал-батюшка», «Киев — мать городов русских» — укорененные в русской культуре метафоры родственных

отношений применительно к макроландшафту собственной страны. Если Киев действительно был столицей Древней Руси, то Волга и Урал — отнюдь не являются прародиной Руси, ее «генетическими родителями». Как писал Г. Федотов, «мы... с легкостью отрекались от Киевской славы и беславия, ведя свой род с Оки и с Волги... Овладевая степью, Русь начинает ее любить, она находит здесь новую родину. Волга, татарская река, становится ее “матушкой, кормилицей”»¹⁰. Таким образом, в этих случаях «родственные отношения» в пространстве строятся не по принципу исторических истоков, а по экономическому принципу: кормильцы — значит, родители.

«Хан-Алтай» — метафора иерархичности социума, переносимая на иерархию культурного ландшафта, поскольку Алтайские горы действительно являются доминантой в достаточно обширном физико-географическом регионе. На региональном уровне существуют легенды и предания о взаимоотношениях географических объектов и их легендарных прототипов по семейному типу. Легенды о богатыре Бие и красавице Катунь, о Байкале и его дочери Ангаре и другие перемещают географические объекты в метафорическое «пространство», где слияние рек, расположение гор по отношению к рекам и озерам, т.е. собственно особенности морфологической структуры ландшафта трактуются как социальные коммуникации.

Антропоморфное представление о пространстве, ландшафте — наиболее часто встречающийся фрейм для соответствующих метафор, который восходит к языческим и христианским средневековым воззрениям. Через него выражаются глубинные слои коллективного и индивидуального сознания, постигающего мир через свое тело.

Рождение антропоморфных метафор пространства укоренено в далекой архаике. Идентичность микрокосма и макрокосма — одна из основных смысловых осей образа мира Средневековья. Обобщая эти представления, А.Я. Гуревич пишет о системе взглядов этой эпохи: «Элементы человеческого организма идентичны элементам, образующим вселенную. Плоть человека — из земли, кровь — из воды, дыхание — из воздуха, а тепло — из огня. Каждая часть человеческого тела соответствует части вселенной: голова — небесам, грудь — воздуху, живот — морю, ноги — земле, кости соответствуют камням, жилы — ветвям, волосы — травам, а чувства — животным»¹¹. Существовали и более конкретизированные ландшафтные метафоры. Например, в древнескандинавской поэзии части тела уподоблялись объектам живой и неживой природы и наоборот: «Голову называли “небом”, пальцы — “ветвями”, воду — “кровью земли”, камни и скалы — “костями”, траву и лес — “во-

лосами земли”. Прежде чем стать условными метафорами, эти уподобления отражали такое понимание мира, при котором отсутствовала четкая противоположность между человеческим телом и остальным миром и переходы от одного к другому представлялись текучими и неопределенными»¹².

В современных представлениях пока еще на уровне идей это трансформируется в единство «человек — биосфера», которое бытует преимущественно в различных экологических общественных движениях.

Метафора «ландшафт/макрорегион — это человеческое тело» встречается в современных культурах довольно часто. В культурном ландшафте России наиболее устойчива метафора двух столиц как двух жизненно важных частей тела: «Петербург — голова, Москва — сердце».

Неизменно желание увидеть в очертаниях локального ландшафта, преимущественно горного (так как он дает больше пространства для воображения), человеческое тело или только лицо. Например, профиль М. Волошина, видимый в очертаниях скалы в Коктебеле, человеческий лик в картине Н.К. Рериха «Дух Гималаев», множественные «горные гряды — лежащие женщины» в устной культуре населения Крымских, Кавказских, Уральских, Алтайских гор. В языке метафора «ландшафт — человеческое тело» зафиксирована в устойчивых выражениях «рукав реки», «озера — глаза земли» и наоборот, «глаза — бездонные/голубые озера», многократно тиражируемых в мировой литературе. Как пишет американский писатель, мыслитель, натуралист XIX века Г.Д. Торо в своей известной работе «Уолден, или Жизнь в лесу»: «Озеро — самая красивая и выразительная черта пейзажа. Это око земли, и, заглянув в него, мы измеряем глубину собственной души»¹³. Исследователь поэтики пространства Г. Башляр повторяет ту же мысль: «Водоем — это само око пейзажа... мир впервые видит себя, отражаясь в воде... удвоение красоты отраженного пейзажа есть корень космического нарциссизма»¹⁴.

То же самое можно сказать и о таких выражениях, как «подножие горы», «плечо горы». «В метафоре ГОРА — ЭТО ЧЕЛОВЕК заложена возможность, благодаря которой альпинисты будут говорить о *плечах* горы (*shoulder of mountain*) (а именно о гряде около вершины) и о *покорении, сражении* и даже о том, что можно *быть убитым* горой. В мультипликационных фильмах горы оживают, и их пики становятся головами»¹⁵. Хотя, по мнению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, такие метафоры маргинальны в культуре и языке, мы можем наблюдать, как в определенных субкультурах, например, в альпинистском и туристском фольклоре, они становятся основополагающими. В рамках этих субкультур они

именно структурируют деятельность и мышление, определяют отношение с ландшафтом и порождают своеобразный неязыческий культ, например, принятый обычай здороваться с горами перед восхождением, класть свой камень в каменные пирамиды, напоминающие *обо*¹⁶, на перевалах, — отдавая дань уважения и благодарности горе за благополучно пройденный этап пути. В данном случае можно говорить о том, что эта метафора формирует специфический дискурс путешествия по горам, выступает в роли «дискурсивной практики»¹⁷.

Город как метафора

Рассмотрим отдельно город как метафору, в которой географическая составляющая образа намного уступает культурной, но, тем не менее, метафорика города сама по себе — неотъемлемая часть макроландшафта страны и региона.

Если природные объекты и их топонимы в культуре выступают преимущественно как метафоры различных частей тела, то душа и сознание генетически связываются с рукотворными пространственными объектами, от храма и сада («душа — господний храм», «сады души») до города. Город представляется полимасштабной метафорой сознания, он может выражать структуру сознания от единичной человеческой личности до человечества в целом. Процесс урбанизации охватывает все пространства, от географического до внутреннего, от реального до иномирного. В этом отношении следует согласиться с Л.В. Стародубцевой, которая полагает, что «с ходом тысячелетий “урбанизируется” не только ландшафт земли, не только образ жизни человечества, но и мысль человека: город становится фундаментальным элементом языка образного мышления и метафорой сознания... вопрос о городе как метафоре сознания как бы сам собою предполагает “двойной перенос” значения между “городом” и “сознанием”. Чтобы таковой был возможен, город и сознание должны быть структурно, понятийно, образно подобны... Чем выше степень абстрагирования, тем менее красочен образ, но чем больше деталей и тонкостей в описании — тем менее сильна метафора. Ведь в одном случае невидимый град напоминает, скорее, утонченное философское понятие, абстрактную категорию небытия, в другом — представляет собой всего лишь примитивную фольклорно-народную интерпретацию комплекса древнейших представлений о несуществовании»¹⁸.

Диалектика противопоставления Земли и Неба выражается через укорененную в христианской традиции метафору двух Градов — земного и небесного. Согласно учению Св. Августина, «град божий — незримая духовная община христиан, видимым вопло-

щением которого является церковь — вечен, Град же земной, государство, преходящ и подвержен гибели»¹⁹.

Составные элементы ландшафта города — мифический, исторический, идеологический, архитектурный²⁰ являются одновременно и компонентами смысла места, и побочными продуктами его динамики, и факторами, необходимыми для его воспроизводства и для его полноценного восприятия. Все они участвуют в метафорическом процессе, в своем абстрактном или конкретном виде. В каждом городе формируется собственное внутреннее метафорическое пространство, которое во многом укоренено в метафизике. Параллельно с тем, что город является метафорой сознания, в каждой урбанистической культуре существует архетип города, обладающего сознанием.

В этом отношении интересна одна из авторских метафор А. де Сент-Экзюпери о городе, выпавшем из коммуникационного контекста, который, как человек, лишенный связей с реальностью, не стремится нарушить свое отчуждение: «...нас разглядывал город. А мы — мы видели лишь его небывалой высоты красные стены, они высокомерно повернулись к пустыне, словно бы изнанкой, нарочито лишенной всяческих украшений, выступов и зубцов, откровенно не предназначенной для взглядов со стороны. Ты разглядываешь город, а он разглядывает тебя. Он вздымает против тебя свои башни. Он присматривается к тебе из-за своих зубцов. Он распахивает или запирает свои ворота. Он может хотеть быть любимым и улыбается тебе, маня своими украшениями... этот [город] на памяти людей ни разу не снарядил и ни разу не принял каравана. Ни один путешественник не принес в него вместе со своим багажом отравы чуждаельных обычаев. Ни один торговец не ввел в его обиход незнакомой вещи. Ни одна пленница, захваченная вдалеке, не прибавила капли крови к их породе. И моим воинам показалось, что они ощупывают панцирь неведомого чудовища, у которого все не так, как у других племен»²¹. Аутичность сознания перенесена в данном случае на образ гипотетического города, выражающего инаковость того, кто не включен в его систему связей. Сознание и локус-сообщество вне коммуникации становятся «невидимыми» и «неощущаемыми» для остального общества, перестают для него существовать.

Процесс восприятия и постижения смысла города основаны на его идентификации, т.е. на понимании не только внешних элементов городского ландшафта, но и элементов семантических.

Если речь идет не об абстрактном городе как о метафоре сознания, а о конкретном городе на карте мира, то примечательно, что его метафорическое значение меняется в зависимости от географического положения.

А. Крамер видит метафорику города в его функциональности. «Город стоит на берегу моря (реки, озера) или на дороге. Функционально — как объект военный или объект гражданский (условно — крепость или постоянный двор)... Существуют города, которые можно описать “чистой метафорой”. И возможны перекрестки: три основных типа сочетания базовых метафор»²². «Город на горе» (Рим, Москва и т.п.), являющийся эманацией небесного града, «крепость у моря» (крепость Орешек, Севастополь и т.п.) и «караван-сарай на перекрестке путей» (Самарканд) — значимы в культуре.

На карте мира существуют и «города вообще» — как с положительным, так и отрицательным контекстом. Типовые застройки второй половины XX века — во многом реализация метафоры нивелированного и обезличенного техногенной цивилизацией сознания. Сто пятьдесят лет назад «городом вообще» представлялся и Санкт-Петербург; по мнению А.И. Герцена он — «воплощение общего, отвлеченного понятия столичного города; Петербург тем и отличается от всех городов европейских, что он на все похож»²³.

Итак, метафора позволяет проникнуть в глубинные структуры реальности культурного ландшафта, создает множество смысловых коннотаций, в результате которых происходит передача непередаваемой информации, как географической, так и культурной. Безусловна информационная насыщенность связанных с культурным ландшафтом метафор, которая создается полифонией смыслов, возникающей в результате сближения семантических полей геообъектов в геокультурном пространстве и их топонимов.

В каждом культурном ландшафте зашифровано определенное множество смыслов, часть из них — определена метафорами, закрепленными в культуре и/или в литературе (как в случае авторских поэтических метафор, не склонных к репродуцированию и развитию). «Гроздь» сигнификативных и денотативных дескрипторов каждой метафоры одновременно образуют семантические «поля» не только в лингвистическом и культурологическом, но и в их географическом понимании — через метафорическое использование топонима они формируют смысловую «ауру» соответствующего географического объекта. Это своего рода дискурсивная практика культуры по отношению к пространству.

В ландшафте как целостном образовании собственно метафоры теряют свою целостность, соседствуя с другими метафорами, формируют символическое пространство, пространство как систему символов, которое может быть интерпретировано и как текст.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Lakoff G.* The Invariance Hypothesis: Is Abstract Reason Based on Image Schemata? // *Cognitive Linguistics*. 1990. Vol. 1 (1); *Turner M.* Aspects of the Invariance Hypothesis // *Cognitive Linguistics*. 1990. Vol. 1 (2); *Баранов А.Н.* Предисловие редактора // *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. — М.: URSS, 2008. — С. 9; *Будаев Э.В.* Становление когнитивной теории метафоры // *Лингвокультурология*. Вып. 1. — Екатеринбург, 2007. — С. 16 — 32.
- ² *Рикёр П.* Метафорический процесс как познание, воображение и ощущение // *Теория метафоры*. — М.: Прогресс, 1990. — С. 417, С. 444.
- ³ *Рикёр П.* Живая метафора // *Теория метафоры*. — С. 452.
- ⁴ Там же. — С. 449.
- ⁵ См.: *Hester M.B.* The Meaning of Poetic Metaphor. — La Haye, Mouton, 1967.
- ⁶ Более подробно см.: *Рикёр П.* Живая метафора. — С. 450 — 451.
- ⁷ Там же. — С. 450.
- ⁸ *Фуко М.* «Нужно защищать общество»: Курс лекций, прочитанных в Колледж де Франс в 1975 — 1976 учебном году. — СПб.: Наука, 2005. — С. 90, С. 132.
- ⁹ *Веденин Ю.А.* Культуро-ландшафтное районирование России — ориентир культурной политики // *Ориентиры культурной политики*. Информационный выпуск. № 2. — М.: МК РФ, Главный информационно-вычислительный центр, 1997. — С. 3 — 99.
- ¹⁰ *Федотов Г.П.* Три столицы // *Русские столицы Москва и Петербург*. — М., 1993.
- ¹¹ *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — М.: Искусство, 1972. — С. 52.
- ¹² Там же. — С. 41.
- ¹³ *Торо Г.Д.* Уолден, или Жизнь в лесу / Пер. З.Е. Александровой. — М.: 1980. — С. 220.
- ¹⁴ *Башиляр Г.* Избранное: Поэтика пространства. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 181.
- ¹⁵ *Лакофф Дж., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. — М.: URSS, 2008. — С. 91.
- ¹⁶ Обо — культовые сооружения из камней, изначально распространенные в Центральной Азии и на Алтае, ныне подобия обо — каменные пирамиды — складываются на перевалах туристами и встречаются в горах практически повсеместно.
- ¹⁷ См.: *Баранов А.Н.* Метафорические модели как дискурсивные практики // *Известия РАН. Сер. Литературы и языка*. 2004, Т. 63. № 1.
- ¹⁸ *Стародубцева Л.В.* Город как метафора сознания // <http://kharkovhumanit.narod.ru/Metaphisic2.html>.
- ¹⁹ Цит. по: *Гуревич А.Я.* Категории средневековой культуры. — С. 104.
- ²⁰ См.: *Glaser H.* Die Stadt als Kulturlandschaft - um eine Stadt von innen bittend // *Mitt. dtsh. Acad. Stantebau und Landesplan*. 1987. 31. № 1.
- ²¹ *Сент-Экзюпери А. де.* Цитатдель // *Соч. в 2 т. Т.2.* / Пер. с фр. М. Кожвниковой. — М.: Согласие, 1994. — С. 368. .
- ²² *Крамер А.* Город как метафора // http://alexkrm.narod.ru/papers/Article/city_3.htm.
- ²³ *Герцен А.И.* Москва и Петербург. — СПб., 1842.

Аннотация

Статья посвящена анализу географических образов с точки зрения теории метафоры. Определив ландшафт как знаковую систему, автор предлагает рассмотреть место в этой системе таких отличных от знака семиотических концептов, как метафора и символ. Географическое пространство выступает в роли метафоры – как категория структурирования мысли.

Ключевые слова:

метафора, культурный ландшафт, семантика.

Summary

The article is dedicated to the analysis of geographical images from the point of view of the metaphor theory. Having defined a landscape as a sign system, the author goes on to consider the position of such different from the sign semiotic concepts as the metaphor and the symbol in this system. Geographical space acts as a metaphor – as a category of thought structurizing.

Keywords:

metaphor, cultural landscape, semantics.

Сент-Экзюпери А. де. Сочинения в 2 т. Т.2. Цитатдель / Пер. с фр. М. Кожевниковой. М.: Согласие, 1994. С. 368.

**РАЗУМ ТЕЛА: ШАГ В РЕАЛЬНОСТЬ
«ЗДЕСЬ-И-СЕЙЧАС»***

**Нейролингвистическое программирование
и постнеклассическая эпистемология**

Часть вторая

Л.Г. ПУГАЧЕВА

«Что действительно важно – это быть свободным от противоречий: цель и путь не должны оказаться на разных уровнях, жизнь и свет не должны ссориться, поведение не должно предавать веру. Называйте это искренностью, чистотой, целостностью – вы не должны возвращаться назад, разрушать, искоренять, покидать завоеванную территорию. Стойкость цели и искренность в ее достижении приведут вас к успеху».

Нисаргадатта Махарадж¹

**4. «Книжная» традиция и «прямая передача» знания
в современном познании**

Возможно, сегодня европейскому уму как никогда необходимо наряду с «книжной» традицией передачи знания признать необходимость и ценность живой традиции его передачи: от учителя к ученику. В реальной практике так и происходит, что отражено в феномене «школ» любой области знания и, в частности, в практической психологии и психотерапии.

В первой части нашей работы были проанализированы некоторые ключевые «рабочие инструменты» – «телесные состояния» практикующего психолога на примере понятийного аппарата нейролингвистического программирования (НЛП). Были сделаны выводы о практическом характере освоения инструментов НЛП – осознаваемых телесных состояний. В рассматриваемом случае ключевую роль в обучении молодого специалиста играет личность уже состоявшегося тренера НЛП. Поэтому на практике та или иная «школа» – центр НЛП, выдающий сертификаты, «за-

* Начало см.: Философские науки. 2010. № 2.

вязан» на определенную ключевую личность. И она уже организует фрагмент социальной реальности не столько при помощи собственных моделей, сколько своей «харизмой» или, точнее, настройкой своего восприятия и понимания, считающимися эталоном для учеников. Этот способ передачи знания хорошо известен в «восточной» философии и медицине. Признавая такой способ передачи знания, научное сообщество (в данном случае в области психологии), по сути, утверждает, что разум не сводим к тексту — у него есть телесный аспект, а тело является ресурсом развития разума.

Легко показать, что такое «искренность» в общении учителя и ученика, даже не называя самого слова, и невозможно исчерпывающим образом определить данное состояние на бумаге. Кроме того, руководствуясь только описаниями, нельзя быть уверенным, что получил искомое, в то время как обратная связь в живом общении даст почувствовать истину легко и непринужденно, неопровержимым образом: тело подскажет. Если что-то не так — ощущения не будут легкими, а взаимодействия непринужденными. Внутренне для индивида это будет так же очевидно, как и для партнеров по общению, непосредственно включенных в процесс — в пределах ситуации «здесь-и-сейчас».

Этому есть эпистемологические причины. Такие феномены, как конгруэнтность и его словесное описание, существуют в разных по качеству эпистемологиях, обслуживающих разные этажи аутопоэзиса человека — индивидуальный и родовой. Сам феномен существует в эпистемологии индивида, который включен во взаимодействие «здесь-и-сейчас». Его описание принадлежит эпистемологии социума, человеческого рода, коммуницирующего при помощи языка. В первом случае феномен доступен переживанию, во втором о нем можно просто сообщить другому человеку — что «нечто такое» существует — так, как Вам сейчас об этом сообщает данный текст.

В ситуации, когда теоретизация не имеет решающего значения для понимания и освоения важных феноменов — инструментов НЛП-технологии — перед разумом, занимающимся познанием своих собственных механизмов, открывается как минимум два пути возможного развития:

1) пытаться и дальше загонять эти телесно осознаваемые феномены, т.е., невыразимый аспект мира и себя самого в понятийно-интеллектуальное русло (что, на наш субъективный взгляд, парадоксальным образом, отчасти, но все-таки происходит в НЛП сегодня),

2) либо перестать игнорировать очевидный факт невозможности редукции целого (самого феномена) к сумме частей (его теоретическим описаниям) и признать существование такой позиции осознанного восприятия человека, которая находится по ту сторону речи в момент, предшествующий артикуляции гуссерлевского «теперь»².

Современная философия накопила достаточно свидетельств понимания понятийным интеллектом как разумом сообщества существования феноменов за рамками описания: например, идея неустранимого различия «карты» (описания) и «территории» (опыта) А. Кожибского («Карта не есть территория, которую она описывает»), «личностного знания» М. Полани, «аналогового» аспекта коммуницирующего разума Г. Бейтсона, «тела» как источника «смысла» и «означивания» М. Мерло-Понти.

Во втором случае открывается возможность освоения, наряду с сознанием, манипулирующим знаками, позиции осознания, существующего только для этого тела «здесь-и-сейчас». Это вполне разумная позиция, которую занимает человек, и которая при этом находится за рамками концептуального мышления, речи и сознания как мышления на основании внешних, социально легитимированных норм и правил. Базой и «нормативной» границей для осознания, в отличие от сознания, служит необходимость поддерживать аутопоэзис.

Осознание как позиция восприятия и инструмент взаимодействия с реальностью обнаруживает переход или связь между *разумом* и *жизнью*. В фокусе этого перехода — *тело*. Именно тело служит объективной границей разума. Поясним это подробнее.

Индивид как живая автономная система имеет в качестве цели или, лучше сказать, намерения, охватывающего все его существо, аутопоэзис — самотворение, самовоспроизводство. Те смыслы, которые в качестве базовых состояний процесса жизни переживает индивид, служат источником для любых словесных, интеллектуальных описаний-моделей реальности. Эти модели-описания реальности — и научные, и повседневные, служат, в конечном счете, одному — поддержанию жизни индивида и сообщества. Жизнь оказывается, таким образом, изначально разумной, поскольку стремится себя поддерживать. Особенную роль в этом процессе играет индивид, потому что именно у него есть тело, относительно которого проявляет себя смерть. Это делает эпистемологическую позицию индивида уникальной. (Род/социум — бессмертен, поэтому у него нет такого безошибочного ситуаци-

онного критерия выбора, способности к принятию решения как у индивида.)³

В свете сказанного понятийный интеллект можно определить как системный разум социума, при помощи которого социум в качестве целого мыслит себя через конкретного человека — выражает свое родовое предназначение и действует в целях собственного воспроизводства.

В свою очередь, осознанное использование телесного аспекта разума подымает разум на новую ступень. Он начинает функционировать как разум индивида, потому что осознает что-то такое, что для социума не имеет никакого значения, а для индивида значит все — собственное тело. Ведь индивид — этот тот, кто понимает, что обладает телом.

5. Инструменты осознания телесного состояния в НЛП.

Аналоговая информация и аналоговые технологии

Понимание того, что интеллектуальная деятельность задана смыслами, которые порождает тело в процессе своего аутопоэзиса (самотворения, самовоспроизводства) и проверяется собственным выживанием индивида, не отменяет общей эпистемологической ситуации в современном мире. Ее существенная черта, о чем уже говорилось — абсолютное преобладание словесно-коммуникативной, родовой социальной формы разума. Ведущим видом этой формы является научное мышление — «валюта» современной культуры⁴.

Поэтому необходимо, чтобы индивид как субъект познания был представлен именно на этом уровне — понятийном, словесном, интеллектуальном. Тогда социум, род, признает его в качестве важной позиции, которую можно и нужно развивать. До настоящего же времени индивид проваливался сквозь ячейки классической и неклассической эпистемологии, обслуживающей социально значимое знание. Социум игнорировал конкретного индивида как субъекта познания. По определению знанием считалось лишь то, что значимо для «всех или большинства» — для абстрактного субъекта, т.е., социума.

В деле представления индивида как ресурса развития разума может помочь, в частности, НЛП.

НЛП имеет дело и с речью, и с целостным состоянием восприятия конкретного индивида в ситуации взаимодействия (тренера и клиента). Важно то, что НЛП научилось осознанно иметь дело с тем, что находится по ту сторону описания мира речью — и тем самым расширять это описание и изменять привычные моде-

ли мира. Тренер реагирует не только на то, что замечает его сознание, но работает, так сказать, «телом» в целом, он «держит» процесс, как бы встраивая ситуацию консультирования в свой аутопоэзис. Мы понятия не имеем как такое возможно. Но на практике качество протекания процесса ощущается вполне телесным образом, на уровне ощущений. И тренер также настроен на результат на телесном уровне, как если бы это касалось исключительно его собственных целей и задач. В некотором смысле, процессуально, так и есть. Хотя содержательно, конечно, цели и задачи тренера и клиента различны. Успех взаимодействия с клиентом, конечно, результат реализации чаще всего заранее известной или специально выстроенной в интеллектуальных размышлениях модели, но никогда нельзя предусмотреть заранее, куда повернет процесс и насколько далеко взаимодействие отойдет от первоначального плана. И даже потом, когда успех достигнут, не всегда можно найти то мероприятие, которое к нему привело⁵. Это происходит в какой-то момент — при надлежащем настрое ума и тела (телесного аспекта разума) тренера, передающемся клиенту. Наверно, тут можно говорить о процессе самоорганизации, в котором роль порождающей системное изменение флуктуации играет телесно проявляемое и подкрепленное речью намерение тренера.

Иметь дело с «невыразимым», как это происходит в НЛП, на самом деле — самое естественное дело для человека. Собственно речь и есть способ установления контакта с невыразимым, бесконечная попытка выразить то, что приходит в качестве актуально переживаемых смыслов. Человек от рождения погружен в невыразимое, а с момента освоения языка все время пытается сделать выраженным его или выразить себя, что одно и то же.

Речь очень важна, однако отсутствие/невозможность описания не означает невозможность взаимодействия или осознания. Более того, существуют ситуации, а также позиции восприятия, в которых речь бесполезна. Например: еда, дыхание, ходьба, а из ряда «ментальных» проявлений — радость, печаль, любовь, дружба и т.д. Они в качестве осмысленных переживаний к каждому приходят индивидуально. Если человек знает об этом понаслышке от других — значит, он об этом ничего не знает. В этот ряд нужно также включить: понимание, принятие решения, выбор, ответственность — определяющие моменты любого действительно акта мышления и действия.

Акт выбора, принятие решения — наиболее яркий пример невыразимого аспекта опыта. Он потому так и тяжел, что при его

совершении индивиду не на что опереться, кроме самого себя. Выбор — фундамент истинного подлинного мышления, а не просто воспроизведения, повторения уже известного (М.К. Мамардашвили). Выбор — это функция тела, которая осуществляется вне логических рассуждений. Логика и речь только социализируют результат, делают его доступным для коммуникации, в частности, подыскивая для оправдания, узаконивая выбора существующие в обществе нормы. Но если выбор изначально совершен на основании нормы, установления, закона, т.е. какого-то текста, то это не выбор вовсе, поскольку ответственность в данном случае лежит на том коллективе (а не личности, как правило), который этот текст узаконил в качестве матрицы социального взаимодействия. Для индивида это не выбор, а простое обращение к социально одобренному правилу, поскольку личного индивидуального вклада здесь — ноль. В случае подлинного индивидуального выбора, имеющего телесную природу, кардинально меняется роль индивида в познании. Он, а не текст, становится источником нового смысла, действий и нового знания.

НЛП устанавливает контакт со сферой по ту сторону текста по-своему. Оно находит и калибрует опыт «невыразимого» на первичном, атомарном уровне восприятия человека. Одновременно оно тренирует способность осознавать невыразимое как естественный инструмент мышления, наряду со способностью выражать воспринятое и осознанное в словах.

НЛП делает это при помощи работы с двумя типами информации: дискретной и континуальной.

Дискретная — это цифровая информация. Классический ее пример — выключатель лампочки. Может находиться в одном из двух определенных состояний. Другой пример, из сферы природы: берег в качестве перехода из воды на сушу. **Дискретная информация выражает собой границу как переход между какими-то позициями или состояниями.** В инструментарии НЛП, например, в визуальной модальности восприятия цифровой характеристикой будут являться: ассоциированное или диссоциированное состояния субъекта восприятия, наличие или отсутствие цветности в изображении, плоское изображение или объемное и т.д. Важно то, что переход между характеристиками четко определяется в пространстве и времени, в частности, его можно описать при помощи символов и слов.

Второй тип информации **континуальная — аналоговая.** Например: переход цвета воды на реке от светлосинего к темному, изменение яркости экрана телевизора, когда мы крутим ручку настрой-

ки «прибавить — убавить», силы звука колокола — от удара к затиханию и т.д. **Во всех этих случаях мы воспринимаем изменение, но не можем поставить точку в пространстве и времени, где оно сосредоточено.** Мы осознаем, что изменение происходит, но не проводим границу, не устанавливаем систему координат, в которой оно может быть зарегистрировано. Наше восприятие-осознание течет вместе с этим изменением, оно не может наблюдать его как одноразовый акт со стороны, из позиции «наблюдателя», а вынуждено сливаться с изменением постоянно, являясь, в некотором смысле, его «участником». Как только происходит остановка восприятия, возникает граница, в процесс восприятия вмешивается описание — следовательно, это уже не аналоговая информация, а цифровой переход.

В первом случае — работы с цифровой информацией — мы можем и должны провести границу и зафиксировать наше восприятие на скачкообразном переходе при помощи символов и слов. Если речь идет о восприятии какой-то реальной системы, то мы получим ее фрагментированное теоретическое описание. При этом, пока описание будет создаваться, реальное состояние системы уже изменится, уйдет вперед.

Во втором случае — работы с аналоговой информацией — восприятие движется, ни на чем не задерживаясь. Восприятие не устанавливает границы, т.е., если речь идет о какой-то автономной системе — восприятие работает с целым, а не с фрагментом. Это вынуждает восприятие индивида находиться в состоянии «здесь-и-сейчас», контактировать с исследуемой системой в актуальном настоящем. По сути, изучение превращается в совместное проживание жизни наилучшим из возможным способом. Аналоговый аспект какого-либо феномена позволяет рассматривать его в режиме непрерывности, т.е. как целое.

Европейская культура больше доверяет цифровой информации. Все технологии по преимуществу носят цифровой характер. Это позволяет индивиду в сложной ситуации всегда опереться на коллективный коммуникативный разум. Остановка восприятия, фиксированная при помощи символа или слова граница — позволяет позвать кого-то еще, чтобы показать ему происходящее или обратиться к нормативному тексту и поделиться, таким образом, ответственностью.

В этом смысле большинство культурных и все машинные технологии являются цифровыми.

Однако не все ситуации поддаются оцифровке. Многие требуют иметь дело с целым. Сегодня об этом говорят, в частности, физики⁶.

Рассмотрим здесь пример из области медицины, поскольку врачи имеют дело с целым в его совершенном проявлении — с живым организмом. Практикующие врачи знают, что их лечебные технологии срабатывают не всегда. И легкие недомогания, бывает, длятся годами, постепенно ухудшаясь, тогда как тяжелые болезни излечиваются вдруг быстро и навсегда. «Зависит от организма», — говорят они. Если вы спросите во время болезни, когда же, наконец, будете здоровы, в ответ, чаще всего, вы услышите именно это. По сути, врачи не берут на себя ответственность, часто ссылаясь на неполноту современного технологического знания. Но причина не только в неполноте, а еще в том, что кроме цифрового аспекта, знание всегда имеет аналоговый. В данном случае, в качестве целостного аналогового компонента выступает намерение самого организма — «жить и быть здоровым», тот телесный выбор, который он совершает внутри себя. Этот выбор-намерение «быть здоровым» может вообще не иметь никакого словесного выражения, особенно, если болеет животное или совсем маленький ребенок. Телесный выбор «жить», конечно, может быть подкреплен словами, но легко может обойтись вообще без символизации. Отрицать его вклад в выздоровление — считать, что все зависит от медицинских технологий и что пациент не обладает ни малейшим контролем над ситуацией, ни малейшей субъектностью⁷ и, следовательно, свободой воли...

Однако вклад врача не исчерпывается знанием технологии лечения, установленной ГОСТом. Обратимся к случаю из практики. Дежурный врач одного из Московских госпиталей на вечернем обходе обнаружил, что у пациента, мужчины среднего возраста, сильно повышено артериальное давление. Однако мужчина, при этом, несмотря на плохое самочувствие, отказывался от уколов и таблеток, мотивируя тем, что очень хочет спать и не желает просыпаться настолько, чтобы принимать лечение. Дежурный врач, имеющий достаточно большой клинический опыт работы, выслушав и осмотрев пациента, принял решение не проводить лечебных мероприятий. Хотя узаконенная технология лечения требовала в данном случае снизить давление лекарственными средствами, врач взял ответственность на себя и нарушил требования стандарта. В течение ночи дежурный врач несколько раз приходил в палату, где спал мужчина. Утром пациент проснулся — его давление было в пределах нормы.

Не нужно говорить о том, что бы могло случиться с этим пациентом и этим врачом, если бы решение врача было ошибочным.

Однако ответственность врача за жизнь конкретного пациента, а не «абстрактного больного» заставила его пренебречь инструкцией и в актуальном режиме ночных проверок и чуткого вслушивания в состояние пациента сопроводить процесс нормализации давления до конца. Утром стало очевидно, что это было более разумно, чем руководствоваться стандартом лечения.

Но эту ситуацию интересно рассмотреть с точки зрения эпистемологии. Возникает вопрос — на что опирался врач, когда принимал решение не вводить лекарство больному при помощи уколов? Понятно, что не на государственный стандарт по лечению. В бытовом смысле — он опирался на свои ощущения и делал это под свою ответственность. «Прикидывая», что лучше делать в этой ситуации, врач на уровне собственных телесных ощущений (или, другими словами, «опыта» и «врачебной интуиции»), нашел безошибочное решение.

С точки зрения НЛП, обладающего инструментом взаимодействия с «невыразимым», можно определить ситуацию так: осмотрев, послушав, почувствовав больного, врач, **при принятии решения** в данном конкретном случае опирался **на невербальное осознание собственной аналоговой кинестетической информации в режиме ситуации «здесь-и-сейчас»**. Иначе говоря, он принимал **решение в режиме аутопоэзиса — индивидуального актуального бытия**. Это решение было элементом его собственного аутопоэзиса, и, поскольку он поставил свое благополучие как живого существа в зависимость от своего решения, оно почти не имело шансов быть ошибочным. И оно оказалось правильным.

Давая данное определение, мы показали «невыразимому» — «кинестетическим ощущениям» индивида — место в структуре знания о ситуации. Оно оказалось ключевым: кинестетические ощущения (*врача*) составляют, в данном случае, проявление аналогового телесного аспекта разума и основу дальнейших действий. «Разум тела» в качестве осознанной «кинестетики» совершает выбор, а потом речь и взаимодействие (*врача с пациентом*) делает его социально приемлемым.

Таким образом, путем анализа примера, было получено, по крайней мере, одно из возможных определений практического функционирования механизма выбора, принятия решения — с точки зрения телесного аспекта разума. Было показано, что ведущую роль в этом ключевом для мышления акте играет тело, входящее в новое состояние, осознав которое в качестве целостного аналогового феномена, потом можно выразить полученный новый смысл в словах и действиях.

Принятие решения в актуальной ситуации взаимодействия с другими людьми и миром выводит человека из сферы безопасного, гарантированного социальной практикой способа жизни и ввергает в сферу уникальных событий, особенно, если эта ситуация – критическая и угрожающая жизни или даже просто психологическому равновесию. Человек теряет в этот момент свое социальное лицо, социальные ролевые технологии реагирования на ситуацию, все свое прошлое «теоретическое» знание о мире и оказывается обнаженной единичностью, проявлением множественного среди такого же множественного и уникального мира⁸. (Для сравнения: в древних и современных племенах иницируемый в процессе инициации терял свое имя и символически переживал социальную смерть, которая могла иногда переходить в физическую, если испытуемый не выдерживал испытания.) В этих ситуациях единственной опорой человека становится его индивидуальный разум – в частности, телесный, аналоговый аспект мышления.

Поэтому технологии, где ключевым звеном является человек, а ключевым событием – индивидуальный/личностный выбор, можно назвать *аналоговыми, или органическими*. Органическими их можно назвать отчасти потому, что человек жизнью своего «организма» гарантирует успех технологии, а отчасти и потому, что выбор органично связывает человека с фактом осознания его смерти и служит, тем самым, пусковым механизмом спонтанного действия индивида, в то время как в обычной, знаково-цифровой технологии гарантом и пусковым механизмом действия служит заранее детерминированная, прописанная в нормативном тексте, последовательность шагов.

Эти технологии здесь названы аналоговыми и потому, что человек, их осуществляющий, является местом контакта *бытия и других людей*, которые пришли этой технологией воспользоваться. Так работает любой хороший профессиональный руководитель. Он открывает другим людям «просвет бытия», он осознает «непрерывный аспект» реальности, позволяя всем остальным воспользоваться результатами его действий по осознанию. По сути – он принимает контекстуальное решение, которое остальные участники процесса превращают в дискурс и которым в дальнейшем пользуются. В своей основе аналоговые технологии имеют древний шаманизм.

Аналоговые технологии – это технологии принятия одним человеком, ведущим процесс, ответственности за других (что не избавляет их от ответственности своего уровня – за себя), поэто-

му любое управление коллективами людей может быть названо, в широком смысле, аналоговой технологией. К таким технологиям можно отнести НЛП, видеотренинг, гештальт-терапию, телесно ориентированную психотехнику, в медицине – остеопатию, иглотерапию, различные виды массажа, в физической культуре – восточные единоборства, например, айкидо – и, вероятно, многое другое.

Заключение

В рассказе «Правила добра» (1911), русский писатель серебряного века Леонид Андреев, как это часто бывает в истории мысли, выразил в художественной форме философскую тему несводимости знания высокого уровня абстрагирования к тексту. Напомним сюжет рассказа: один пожилой черт, разуверившись в том, что адское дело «правое», решил стать на сторону рая и попросил старенького попа, который от святости едва не светился, научить его добру. Однако любое данное наставление попа, применяемое чертом истово, но, увы, формально, естественно, не давало нужного результата:

«Какими же словами можно описать отчаяние и последний ужас несчастного дьявола, когда, подведя последние итоги, не только не нашел он в них ожидаемых твердых правил, а наоборот, и последние утратил в смуте жесточайших противоречий. Подумать только, какие оказались итоги:

- когда надо – не убий; а когда надо – убий;
- когда надо – скажи правду; а когда надо – солги;
- когда надо – отдай; а когда надо – сам возьми, даже отними;
- когда надо – прелюбы не сотвори; а когда надо – то и прелюбы сотвори (и это советовал старенький поп!);
- когда надо – жены ближнего не пожелай; а когда надо – то и жену ближнего пожелай, и вола его, и раба его.

И так до самого конца: когда надо... а когда надо – и наоборот, не было, кажется, ни одного действия, строго предписанного попином, которое через несколько страниц не встречало бы действия противоположного, столь же строго предначертанного к исполнению; и пока шла речь о действиях, все как будто шло согласно, и противоречий даже не замечалось, а как начнет дьявол делать из действия правило – сейчас же ложь, противоречия, воистину безумная смута. И самое страшное и непонятное для дьявола было то, что наряду с действиями положительными, согласными с известным уже дьяволу законом и, стало быть, доб-

рыми, — старый попик с блаженным спокойствием предписывал убийство и ложь. Черт никак не мог допустить, что не попик его обманывал, а обманывают слова...»⁹.

Переходя теперь от художественной речи, т.е. аналогового способа изложения, к цифровому, в большей степени, языку эпистемологии, сделаем **краткие выводы** из всего сказанного:

Описываемый в работе аналоговый — телесный аспект разума:

1) открывает путь индивиду в актуальное бытие, за границы речи,

2) содержит эволюционный потенциал разума человека — как индивида и социального существа.

Если, взаимодействуя, люди перестанут «прикрываться инструкциями», а будут ориентироваться на них только в необходимых случаях, они смогут действовать, исходя из разумного понимания ситуации в целом. Их мышление, построенное сегодня, в основном, на апелляции к социально-легитимным текстам, обнаружит свой аналоговый индивидуальный уровень и начнет действительно трудиться мыслить по-настоящему, то есть самостоятельно. Как в этом случае изменится общество? Вероятно, это будет более сложный, непредсказуемый и более свободный, а, значит, более ответственный, мир индивидов.

На наш взгляд, рассматриваемые в данной статье достижения НЛП, которые носят внутри этой дисциплины частный технологический характер, могут иметь большой методологический эффект.

Благодаря их работе в сфере телесного аспекта разума индивида в ситуации «здесь-и-сейчас», они могут повлиять на представления о разуме, который больше уже невозможно отождествлять исключительно с сознанием и понятийным интеллектом. Теперь представления о разуме связаны с пониманием связи разума и жизни, а именно: что разум является основным инструментом аутопоэзиса и включает цифровой (понятийный интеллект) и аналоговый (тело) аспекты.

Достижения НЛП могут повлиять на эпистемологию (теорию познания), показав, что существует, помимо позиции коллективного субъекта познания, позиция уникального субъекта познания — конкретного, живого индивида.

В конечном счете, могут измениться базовые представления греко-европейской культуры как контекста формирования научного мышления — ведущего типа мышления современности. Если наука признает идею о том, что тело — это индивидуализированный разум человека, рано или поздно возникнут социальные про-

граммы развития осознания — телесного аспекта разума индивида. Поскольку наука — ведущая социальная форма мышления современности, развитию разума индивида не будет предела. Сегодня программы по развитию осознания так или иначе реализуются в рамках существующих психологических методов и школ. Несмотря на различие инструментов, все они ведут к одному и тому же результату: развитию способности осознавать и согласовывать свои цели и потребности с целями и потребностями других людей, а также соизмерять их с объективными требованиями телесной и материальной природы человека и мира.

Они учат на практике более гармонично встраивать маленький ум человека в коммуникативный Большой разум экосистемы (Г. Бейтсон), в котором человеческий разум есть только подсистема¹⁰. Вероятно, в этой области чисто теоретического пути не существует. Учитывая, что живые существа обладают на самом абстрактном уровне осознания себя и реальности внутренней свободой, детерминировать их действия невозможно, следовательно, согласование может быть только возобновляющимся актуальным процессом.

Кроме того, благодаря достижениям практической психологии работающей в режиме «здесь-и-сейчас» и некоторым философским идеям, например, голодвижению Д. Бома, сегодня становится понятно, что порядок универсума дан человеку дважды, двумя способами:

1) внешним — через понятия и логику, т.е. — текст (дискурсивно, в «цифровом» формате)

2) внутренним — через осознание состояния (континуально, в «аналоговом» формате).

В первом случае он дан каждому человеку как социальному, родовому существу, во втором — как уникальному, телесно воплощенному индивиду, который есть ноуменальная «свобода» в ее феноменальном проявлении. Это один и тот же порядок. Он раскрывается социуму путем развития структуры знания (эпистемологии) — в чем и состоит эволюция разума человека как родового существа. И он раскрывается индивиду — через осознание телесных состояний и практического умения выбирать только те, которые способствуют сохранению жизни — аутопоэзису индивида и среды его обитания. Взаимное дополнение этих двух эпистемологий — индивида и социума — составляет одно из направлений эволюции разума человека.

Сегодня можно говорить о том, какой методологический вклад вносит практическая психология в формирование постнекласси-

чекой эпистемологии. В.С. Степин, определяя постнеклассический тип научного познания, указывает на связь результатов познания не только с его разнообразными исследовательскими средствами, но и ценностно-целевыми структурами, а также на очевидную связь когнитивных и социальных целей и ценностей.

Практическая психология, а конкретно — нейролингвистическое программирование, представляет собой технологию моделирования когнитивных процессов, которая используется для формирования индивидуальной (субъективной) и социальной (объективной — разделяемой группой индивидов) реальности. Выбор целей и осознание ценностей индивидом в этой технологии является действием, задающим контекст и направление инициируемых трансформаций. Поэтому НЛП по праву может называться технологией постнеклассического этапа развития когнитивной науки.

На основе этого понимания сформулируем здесь некоторые постнеклассические эпистемологические принципы, расширяющие поле рефлексии человека над познавательной деятельностью:

1. Осознанная опора на телесный аспект разума в практике мышления и взаимодействия (в ситуациях выбора, принятия решения; учет невербального аспекта поведения, модальностей восприятия и обработки информации, отражения личностных смыслов в структуре тела; передача коммуникативных навыков от учителя к ученику и т.д.);

2. Использование новой конфигурации субъекта познания — живого, конкретного, уникального индивида (в ситуации «здесь-и-сейчас», в актах экзистенциального выбора, принятия решения, осуществления личной ответственности, поиске нового знания);

3. Использование аналоговых человекообразных технологий (в сферах, где «объектом» приложения технологий является субъект — индивид и коллектив: в сферах управления организациями и различными областями реальности, психологии, в некоторых отраслях медицины, в сфере манипулирования общественным мнением и т.д.).

4. Понимание, что «знание» представляет собой не только текст, но текст + несводимую к тексту индивидуальную практику, причем, в случае аналоговых человекообразных технологий, практика играет доминирующую роль.

5. Осознанная опора во взаимодействии не только на нормативный текст, но и/или на конкретных индивидов (во всех сферах социального взаимодействия: в управлении, политике, бизнесе, культуре, частной жизни).

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Махарадж Нисаргадатта. Я есть То / Пер. с англ. Н. Гориной. — М.: Джняна, Изд-во К. Кравчука, 2008. — С. 32 — 33. Нисаргадатта Махарадж (1897 — 1981) — в традиции одного из направлений буддизма *адвайты* (учения *недвойственности*) — просветленный учитель XX в. Нисаргадатта Махарадж не придавал большого значения религиям, направлениям, традициям, школам, не исключая собственное учение. Он замечал, что все его идеи составляют только формальный уровень знания и служат исключительно методом обучения наряду с множеством других существующих методов. По достижении опытного знания индивидом все они, разумеется, могут быть отброшены.
- ² «...если мы схватываем в восприятии временной объект как “теперь”, то такое схватывание является, по выражению Гуссерля, “центром кометных хвостов ретенций”» (Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии.* — М., 1998. — С. 64.
- ³ О различных абстрактно-логических уровнях организации разума см.: Суриков К.А., Пугачева Л.Г. *Человек в космосе мышления. Введение в эпистемологию.* Сборник работ. — М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008.
- ⁴ См.: Гоулман Д. *Деструктивные эмоции* / Пер. с англ. О.Г. Белошеев. — Мн.: ООО «Поппури», 2005.
- ⁵ Милтон Эриксон так описывал план работы с одним из пациентов: «Этот план был комплексным и сложным; иногда он менялся не только со дня на день, но даже в течение одного дня... лечение носило характер клинического эксперимента... не было возможности оценивать действительную пользу каждой в отдельности из многочисленных, изобретенных автором процедур» (Эриксон М. *Стратегия психотерапии.* — СПб.: Ювента, 1999. — С. 410.
- ⁶ Об этом пишет Дэвид Бом в концепции «голодвижения»: «Отдельные сущности — как, например, водовороты — это относительно постоянные и независимо ведущие себя формы, *абстрагированные разумом из целого в восприятии и мысли*. И далее: «Но позвольте мне подчеркнуть, что наличие подхода целостности не означает, что мы сможем захватить цельность существования в наши концепции и знание. Это скорее означает, что, во-первых, мы понимаем эту всеобщность как ненарушенное и единое целое, в котором возникают относительно автономные объекты и формы. А во-вторых, это означает, что, поскольку целостность постигается с помощью скрытого порядка, отношения между различными частями или под-целыми, в конечном итоге, внутренни... Нечто может быть частью, только если существует целое, частью которого оно может быть. Чтобы понять это соотношение целого и частей, я хочу вернуться к понятию голодвижения. Внутри голодвижения, как я сказал, каждая часть возникает, будучи относительно независимым, автономным и стабильным под-целым, и получается так благодаря особому способу, которым она активно свертывает целое и, следовательно, все остальные части» (Бом Д. *Развертывающееся значение. Три дня диалогов с Дэвидом Бомом* // *Bohm D. Unfolding Meaning. A Weekend of Dialogue with David Bohm* © 1985 by David Bohm and Emissary Foundation International / Пер. М. Нем-

цова. 1992. – http://spintongues.msk.ru/bohm/bohm.htm#_14, – 22.05. 2007).

⁷ Субъектность – это способность индивида быть субъектом активности. О *causa sui* как психологической реальности, *Я как causa sui* и субъектности см.: Петровский В.А. Идея свободной причинности в психологии (<http://www.psychology.ru/library/00074.shtml> – 29.06.09)/

⁸ «Теряет» – в том смысле, что такое знание не может дать ему ответа, как поступить в данном случае. Конечно, человек не утрачивает накопленной за годы информации и не забывает социально-ролевого поведения. Однако решает он как будто в первый раз – в этом и состоит его личная, индивидуальная ответственность. В противном случае, если бы решение можно было вывести просто из суммы предыдущего опыта, работу врача можно было бы передоверить компьютеру.

⁹ Андреев Л.Н. Правила добра (http://az.lib.ru/a/andreew_l_n/text_0460.shtml – 15.06.09).

¹⁰ «Индивидуальный разум имманентен, но не только телу, а также контурам и сообщениям вне тела. Также есть больший Разум, в котором индивидуальный разум – только подсистема. Этот больший Разум можно сравнить с Богом, и он, возможно, и есть то, что некоторые люди понимают под “Богом”, однако он по-прежнему имманентен совокупной взаимосвязанной социальной системе и планетарной экологии» (Бейтсон Г. Экология разума. Избранные статьи по антропологии, психиатрии и эпистемологии. – М.: Смысл, 2000. – С. 426).

Аннотация

Статья посвящена анализу телесного аспекта разума как методологической идеи постнеклассического этапа развития когнитивной науки (на примере одной из современных психотехнологий – нейролингвистического программирования). Осознание наличного состояния континуума тела-ума «здесь-и-сейчас» рассмотрено как основание практики мышления и взаимодействия. Понимание, что «знание» представляет собой не только текст, но и невыразимое индивидуальное осознание телесных состояний, описано как то, что способствует становлению аналоговых человекообразных технологий.

Ключевые слова:

разум; телесное состояние; осознание; инструмент мышления; понимание; выбор; дискретная, цифровая информация; континуальная, аналоговая информация; аналоговые органические технологии; постнеклассическая эпистемология.

Summary

The article is dedicated to the analysis of the somatic aspect of the mind as methodological idea of the post-non-classical evolution period of cognitive science (shown by an example of one of the modern psychotechnologies, i.e. neuro-linguistic programming). The understanding of continuum state of body and mind «here and now» is viewed as a basis of thinking practice and interaction. The process of realizing that «knowledge» is not only the text, but also inexpressible individual understanding of corporal states, is described as something which contributes to the formation of analogue man-size technologies.

Keywords:

mind, somatic state, consciousness, instrument of thinking, understanding, choice, digital information; continuous data and analogue information.

САМООБОСНОВАНИЕ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОСТИ

В.А. СУЛИМОВ

Предлагаемые заметки являются продолжением темы когнитивного самоощущения и самообоснования человека в интеллектуальном пространстве постсовременности, начатой статьями в ФН за 2008 и 2009 гг.¹

Самообоснование человека-в-культуре как особый род когнитивно-интеллектуальной и аксиологической деятельности имеет постоянный, непрерываемый характер и составляет (вместе с усилиями по социальному устройству мира) существо интеллектуальной истории. Любая последовательно построенная история развития моделей и форм сознания, состоящая фактически из пересмысленных фрагментов отдельных «индивидуальных» интеллектуальных историй или историй самостроительства индивидуальных сознаний существует в виде набора текстов разных жанров и типов, основным из которых (наиболее информационно емким) является литературный текст. Именно литературный текст сохраняет и воспроизводит в наибольшей степени когнитивные характеристики индивидуального сознания не только как феномен культуры вообще, но и как собственно антропологический феномен².

В текущую эпоху под воздействием литературного «вала», электронных СМИ и Интернета сложилась ситуация «большого скачка» в когнитивном статусе личности³. Этот скачкообразный переход представляет собой переход к активным способам понимания. Он связан с резкими изменениями структуры языкового сознания, вынужденного увеличивать свой интерпретационный ресурс за счет концентрации и парадоксализации компонентов знания, новых технологий текстовой деятельности (управления пониманием), использования гипертекстовых «знаниевых» структур, усиления эмоционально-символических средств воздействия. Главные когнитивные проблемы (*понимания и интерпретации*), обычно связанные с нарушениями герменевтических процедур, все больше выходят за рамки герменевтики – в социокультурное пространство. Эти проблемы находят свое отражение в (а) когнитивном сдвиге тезаурусного утверждения (утверждения, основанного на тезаурусе стандарта, социально и культурно обусловленной схемы) в сторону не-тезаурусного утверждения – утверждения мнения и (б) семантизации пробела (значимое отсутствие факта, знания, мнения), оформленном в виде умолчания или утверждения-симулякра, т.е. утверждения с отсутствующим ценно-

ственным означаемым. Комбинации модифицированных утверждений покрывают все пространство современной текстовой деятельности, участники которой «обмениваются» не когнитивно-обоснованными интерпретациями, а утверждениями с опущенными информационными и аксиологическими составляющими⁴.

Тенденция увеличения логико-когнитивной неоднозначности высказывания/текста отмечалась еще Л. Витгенштейном в его размышлениях о предельных случаях тавтологии и парадокса (своеобразной языковой презентации истинности). Л. Витгенштейн показал основные директории реализации смыслов (тавтологическую, или *идеологическую* и парадоксальную, или собственно *креативную*), в пространстве *Между* которыми (в пространстве противоречия) размещаются возможные текстообразующие (осмысленные) высказывания⁵.

На невозможность построения тождественной системы «смысл – текст», в которой совпадали бы знаки, их референты и дескрипции, указывал С. Крипке. Он обратил внимание на парадокс, когда несинонимичность имени и дескрипции имени приводит к ситуации «множественности определений». Тогда для определения десигнатора и дескриптора необходима *интерпретация признаков*, имеющих случайный характер в силу стремительно расширяющегося интертекстуального («знаниевого») пространства. Другими словами, в сфере коммуникации (а, значит, в литературном тексте) происходит естественная инициация *непонимания* – одного из наиболее распространенных когнитивных актов современности. Для «правильного, истинностного» восприятия текста становится неизбежной его стандартизация, роль которой часто играет идеология как установленная (данная) модель когнитивной трансформации «смысл – текст». Парадокс истинности/ложности делает, кроме всего прочего, парадоксальным сам процесс поиска истинностного (стандартного, закрепленного) смысла⁶.

Для субъекта современной культуры *стремление к пониманию* становится когнитивной проблемой, и, одновременно, комплексом действий по компенсации «недостатка в реальности». Индивидуум вынужден заниматься перманентным культурным самостроительством: моделированием мира-для-себя, созданием/воссозданием модели мироустройства, разрушающейся под воздействием информационного пресса, возвращением истин, существенно поколебленных информационной избыточностью эпохи. Выбранная им модель должна компенсировать усиливающийся когнитивный дискомфорт (ощущение невозможности понимания расширяющегося гипертекста культуры). Она должна быть удобна не только для восприятия мира на основании акту-

ального когнитивного статуса (актуализированных знаний, когнитивных технологий и практик, интерпретационного опыта), обладающего тенденцией к постоянной трансформации, но и для моделирования своей позиции в мире в соответствии с быстро меняющейся ситуацией⁷.

Поэтому проблема интеллектуального самоопределения системно связана с *новизной*, выражающей себя в виде попыток креативного восприятия мира и способностью найти соответствующий «язык представления знания». Не только литературное творчество, но и повседневная коммуникативная деятельность стали напоминать процесс текстопорождения с заданными свойствами, отражающими *ситуации когнитивного погружения*: (а) ситуацию погружения в бытие через эпистемологически построенный мир (мир – Эпистему), (б) ситуацию погружения в бытие через креативно построенный мир (мир – Модель), (в) ситуацию погружения в мир через субъектно построенный мир (мир – Я), (г) погружения в континуальный мир смыслов (мир – Языковой континуум).

Ситуации когнитивного погружения (добровольного или вынужденного, насильственного) требуют не только самостоятельных и осознаваемых интеллектуальных усилий, но и практических действий по вхождению в когнитивно-семиотические общности (глобальные, групповые, профессиональные, образовательные). *Человек-в-культуре* как субъект самоопределения осуществляется, выстраивается, само-осмысляется и само-активируется в точках *актуализации*. Их можно схематизировать в последовательности *Узел интеграции* (человек-в-культуре) – *Система миров* (мир – Эпистема /мир – Модель/ мир – Я/ мир – Языковой континуум). Полученная схема будет не только отражением когнитивно-логического или образовательно-референциального аспекта самообоснования личности, но и, в силу информационного характера эпохи, – социокультурного самоопределения личности.

При этом происходит предсказанная Ю.М. Лотманом интеграция человека в текст: человек-в-культуре – главная фигура процесса порождения/восприятия текста и *понимания* смысла – оказывается внутри текста, проявляясь как интеллектуальная *воля к интеграции*, закрывающая, компенсирующая исторически сложившийся когнитивный зазор (разрыв *Между*), проявляющий себя как *невозможность понять текст*. Именно поэтому новую основу само-бытия личности составляет, по нашему мнению, сознательная интеллектуально-интегративная деятельность, в которую идея само-определения и само-строительства уже включена. Человек-в-культуре, представленный как воля к интеграции

миров существования своего сознания, есть энергетический ступок (реактор) не только когнитивно-интеллектуальных усилий по преодолению энтропии мира через его осмысление, но и нравственных усилий по личностному *принятию смыслов, преодолению духовной инертности сознания*, включению обязательной аксиологической доминанты в состав интегративного суждения⁸.

Скачок в когнитивном статусе личности, позволяющий использовать индивидуальное сознание в виде «реактора смыслов», постоянного информационного датчика оказывается серьезным препятствием для человека массы – массовой культуры, повседневного опыта, линейной логики и семантики стандарта. Это обусловлено целым рядом причин, главная из которых, на наш взгляд, – ощущение страха перед информационной глобальностью, резким увеличением объема и изменением способов «упаковки» информации, «взрывной» сменой кодов культуры. Новое ощущение страха смерти – смерти культурной, социальной, интеллектуальной, – чувство разрыва *Между* – приводят повседневное и даже интеллектуальное сознание к полной или частичной автоблокировке, отказу от аналитических и иных мыслительных операций, автоматическому использованию консервативных, стандартизирующих (нон-креативных), идеологических (мифопоисковых) и иных защитных действий. Происходит (хорошо наблюдаемое в литературных текстах) возрастание ощущения информационно-интеллектуального и нравственно-аксиологического бессилия, чувства «выхода ситуации из-под контроля», возникновение апперцепции неудачи, трагического исхода, препятствующей процессу познания, понимания: «Человек способен познавать истину, способен любить, но если ему – не телу его, а ему как целостной личности – угрожает превосходящая его сила, если он при этом испытывает страх и ощущает себя бессильным, тогда и его разум подвергается всем этим неприятным воздействиям, функции его расстраиваются и парализуются».⁹ Ощущение исчезающей реальности, вхождения в *Иной мир* без прекращения бытия, интеллектуального и чувственного самонаблюдения распада личности обладает *когнитивно-наркотизирующим* воздействием, *интрасуггестией*, взламывающей и деформирующей процесс социокультурного самоопределения личности.

Испытывая сопротивление предельно усложненного интеллектуального пространства и действие разрывных тенденций в сознании, индивидуум осуществляет неполную, «рваную» самоидентификацию в интеллектуальном пространстве современности. «Новая» экзистенциальная (интеллектуальная) вневенность реализуется в двух основных способах, которые можно назвать *не-самоидентификация* и *само-не-идентификация*. В первом

случае (не-самоидентификации) речь идет о таком способе самоидентификации, при котором индивидуум формирует свой идентификационный образ в культуре (идентификационный код) в рамках коммуникативно-когнитивного стандарта, «чужого текста». Из общей схемы самообоснования личности удаляется фундаментальный элемент Мир-Я (пространство субъектности), что приводит к деформации трех остальных элементов, выхолащиванию из них деятельностной, смысловой и аксиологической сторон. Процессуальная **схема социокультурного не-самоопределения личности** принимает следующий вид. *Узел интеграции* (человек-в-культуре) деградирует до позиции в социальной структуре, до «места бытия»; *Система миров* (теперь трехчастная) деградирует до инструкции, сценария, бреда или фарса вместо интеллектуально насыщенного Мира-Эпистемы, до повседневной технологической (заданной) деятельности вместо креативного Мира-Модели и до директивного словаря вместо изменчивого Мира-Языкового континуума.

Не-самоопределение личности, как мы думаем, есть сознательный или бессознательный *отказ от когнитивного скачка* на любом этапе индивидуальной биографии, что означает одновременный отказ от нарратива интеллектуальной жизни, преобразующегося в *нарратив присутствия, наблюдения, со-стояния*. Результат такой тавтологической по существу деятельности обязательно теряет информационную новизну, активность индивидуума уходит из пространства социального в пространство гедонистического, мистического, виртуального проживания времени, семиотическая деструкция личности становится неизбежной. Само-сознание преодолевает барьер Чужого, входит и разделяет себя с мирами отчуждения, фантазии, абстракции и, в конце концов, абсурда.

Позиция само-не-идентификации образуется в результате исключения из структуры интеллектуального бытия (повседневной интеллектуальной деятельности) процедуры моделирования мира, самостроительства мира (дома человека-в-культуре). Этот отказ от моделирования мира (означающий отказ от какого бы то ни было плана-мотива индивидуальной креативной деятельности), есть, как правило, отказ сознательный, он означает *уход*, социально-культурное самоустранение. Занимая позицию самосохранения, индивидуум переносит активность из социальной в повседневную-бытовую сферу, из системы метафоризированных сложных текстов культуры в систему картинок (иллюстраций, фрагментов, схем и метонимических обобщений). Проявление само-не-идентификации в художественном творчестве выражает себя в создании текстов «вторичности», прекращении производства сложных смыслов в угоду легко «читаемым» значениям, в науке – в выдвигании

жении гипотез, не имеющих интеллектуальной новизны, в переходе от фундаментальных к прикладным, периферийным, классификационным и уточняющим исследовательским действиям. Позиция само-не-идентификации выдвигает особый общественный субъект — персонаж-симулякр, пародирующий личность, отказавшийся от права выбора (всегда налагающего бремя ответственности). Наступает семиотический ступор, прекращающий производство/воспроизводство знаковых систем и, следовательно, порождение текстов культуры (социально-культурный семиозис). Процессуальная **схема социокультурного само-не-определения личности** принимает следующий вид: *Узел интеграции* (человек-в-культуре) деградирует до информационного прагматического канала «обеспечения существования в...», а *Система миров* (вне креативного поля модельности) интегрируется, «схлопывается» в гипертрофированном языковом поле высказываний-мнений, создающем основу бесконфликтности, позитивности и социальной рутинности.

Современные литературные тексты достаточно точно реагируют на результаты самоидентификационной практики человека постсовременности, интериоризируя интеллектуальное и чувственное в структуру и смысл, создавая новое — логико-когнитивное — измерение художественной практики. Герой романа Д. Глуховского «Сумерки 2012», профессиональный переводчик, увлеченно работая над переводом наполненной мистикой исторической хроники, трансформируется в действующее лицо этой хроники, а затем — в элемент сознания умирающего больного. Эта двойная трансформация — ассоциативно-образный вариант *не-самоидентификации*, «отчуждения от...». Само-навязанная игра отчуждения вполне удаётся — герой остается на границе *Между* (бытием и не-бытием) в состоянии бесконечного ожидания: «Человеку, приходящему в мир на срок лишь немного более долгий, чем тот, что отведен бабочке-однодневке, дано схожее с ней утешение: легкомыслие и неведение. Эта нелепая иллюзия бессмертия — все, что ему предложено взамен отнятой вечной жизни в райских кушачах»¹⁰.

Иной способ отказа от самоидентификации — само-не-идентификацию — выбирает герой романа А. Кабакова «Беглец». Форма сознательного не-бытия, представленная как выход-в-безысходность, своеобразный переход из жизни в со-жительство с неперсонифицируемыми *Иными* в точке разрыва свободы и ответственности весьма точно соотносится с названием романа. Крах России 1917 года оказывается предопределен массовым социальным явлением само-не-идентификации, что хорошо отражается в истории героя, «соскальзывающего» в не-бытие через со-

знательный отказ от нравственного выбора: «Боже, почему все несчастны рядом со мною? Почему все вообще несчастны вокруг? Почему в пропасть падает бедная наша Россия, почему тянет она за собою — в этом я не сомневаюсь, весь мир? Да ведь знаю, почему. Даром только богохульствую. Потому что таких, как я, с усталыми душами, живущих не по заповедям и не в неведении заповедей, а пренебрежении ими, в прощении, данном себе за все грехи сразу и наперед, — таких стало много и становится все больше. И это мы все губим»¹¹.

Варианты самоидентификации, их когнитивно-семиотические особенности парадоксальны, но неустранимы. Они хорошо усвоены современным литературным текстом, выступая в виде одного из блоков их метафорически-образной интеллектуальной платформы. Сочетание объективно существующих вариантов самоидентификации личности в интеллектуальном пространстве современности создает то системное разнообразие, которое всегда характеризует *живой* и потому *развивающийся* мир.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: Сулимов В.А. Персонологическая вертикаль и тексты постсовременности // *Философские науки*. 2008. №12; Сулимов В.А. Персона как вызов // *Философские науки*. 2009. № 12; Люсый А.П. Бренд и трофей // *Философские науки*. 2009. №3.
- ² См.: Кондаков И. От истории литературы к поэтике культуры // *Вопросы литературы*. 1997. № 2. — С. 49.
- ³ Воздействие СМИ и Интернета ощущается повседневным сознанием не только (и не столько) как информационный источник, но как «информационный пресс», обладающий громадной избыточностью.
- ⁴ Информационная и ценностная пустота хорошо видна в «коммуникации» участников блогосферы.
- ⁵ См.: Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Серия «Памятники философской мысли». — М.: Канан+РООИ «Реабмелитация», 2008. — С. 123, С. 126
- ⁶ См.: Крипке С. Тожество и необходимость // *Новое в зарубежной лингвистике*. Вып. XIII /под ред. Н.Д. Арутюновой. — М.: Радуга, 1982. — С. 365.
- ⁷ См.: Пузько В.И. Необходимость и возможность множественности способов понимания текста и самопонимания человека в современном культурном контексте // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. №2 (45). 2009. — С. 77.
- ⁸ См.: Егоров А.Д., Егоров И.Д. Феномен возникновения: От реальности к смыслу. — М.: Изд-во физико-математической литературы, 2009. — С. 457.
- ⁹ Фромм Э. Человек для самого себя. Революция надежды. Душа человека. — М.: АСТ, 2009. — С. 697. Интересно, что этот вывод, сделанный Э. Фроммом для ситуации политического и социального дав-

ления, политического тоталитаризма оказался справедливым для информационного тоталитаризма, его мощного возмущающего воздействия на структуры индивидуального сознания.

¹⁰ Глуховский Д. Сумерки 2012. — М.: Астрель, 2010. С. 377.

¹¹ Кабаков А. Беглец. Дневник неизвестного. — М.: АСТ, 2009. С. 94.

Аннотация

Статья посвящена проблеме самоидентификации личности в интеллектуальном пространстве современности. Высказывается идея эпистемологического сдвига, приводящего к парадоксальным формам самоидентификации. Формируя новую логику понимания себя, человек изменяет когнитивные параметры сознания.

Ключевые слова:

Эпистемологический сдвиг, самоидентификация личности, человек-в-культуре, интеллектуальное пространство.

Summary

Social dynamics of culture as for now shows signs of disintegration and increasing of entropic processes. It is related to the features of destruction of semiosis (to cognitive models, deformation of logic and value priorities).

Keywords:

Cognitive models, identity, culture, person.

Литература: философская рефлексия

ПЕТЕРБУРГ ДОСТОЕВСКОГО – НЕПОТОНУВШАЯ АТЛАНТИДА*

В.К. КАНТОР

Когда русская эмиграция первой волны немного пришла в себя, русские мыслители стали вспоминать и размышлять над тем, что они потеряли. Что самого дорогого было в оставленной ими России. И всплыло очень отчетливо и прежде прочих три имени: Петербург, Пушкин и Достоевский, ибо все они вдруг поняли, что «почти вся зарубежная Россия – лишь оторванные члены России петербургской»¹. А Пушкин и Достоевский – поэты и певцы этого петербургского духа. Интересно, однако, что для Запада выразителем высших духовных достижений России стал не Пушкин, а другой, тоже абсолютно петербургский писатель, – Достоевский.

Достоевский – пограничный писатель. Он описывает, как дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей. И место борьбы, где бьются эти сердца, в его главном городе, который словно возник из небытия и находится как бы на границе двух миров. Город, который попытался впитать в себя, а потом нести в себе культуру цивилизованных европейски-христианских и имперских городов. «Арийская цивилизация» (если воспользоваться термином Достоевского) знает не так много подобных структур. Это, конечно, Александрия, Рим, Константинополь, чуть позже – Лиссабон, Лондон, Париж. Теперь можно назвать и последний в этом ряду – Нью-Йорк. Как и Петербург, как всякий имперский город, он сплошь состоит из архитектурных цитат. Но в результате – нечто очень целостное. Таков же и Петербург. Только Нью-Йорк на твердой каменной глыбе, а Петербург, как говорили практически все русские писатели, возник из болота, поэтому бесовская болотная стихия все время колышется под ногами. Бердяев писал: «Магической волей Петра возник Петербург из ничего, из болотных туманов. Пушкин дал нам почувствовать жизнь этого Петербурга в своем “Медном всаднике”. Славянофил-почвенник Достоевский был странным образом связан с Петербургом, гораздо более, чем с Москвой, он раскрывал в нем безумную русскую стихию. Герои Достоевского большей частью петербургские герои, связанные с петербургской слякотью и туманом. У него можно

* Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ (грант № 09-03-00780а/Р). (На первую страницу обложки).

найти изумительные страницы о Петербурге, о его призрачности. Раскольников бродил около Садовой и Сенного рынка, замышляя свое преступление. Рогожин совершил свое преступление на Гороховой. Почвенник Достоевский любил беспочвенных героев, и только в атмосфере Петербурга могли существовать они. Петербург, в отличие от Москвы, — катастрофический город»².

Слово Достоевского и вправду было горьким и болезненным. Эту горечь, точнее сладость горечи он впитал из трагического пафоса христианства. «Страдать надо, страдать», любил повторять писатель. Сам страдал немало. Но это страдание очистило душу и указало тот христианский свет, которым пронизан был город Святого Петра. Город, где едва ли не впервые в истории России православные, лютеране и католики вступили в творческий диалог, и потому столь ненавистный всяческой бесовщине, пытавшейся уничтожить высокую культуру. Борьба бесов («шигалевица») против рафаэлевской Мадонны, Шекспира, Шиллера закончилась их временной победой. Но, в конечном счете, победил, как явление мировой культуры, остался жить во времени, а потому и победил — Достоевский.

Сейчас трудно вообразить, наблюдая за фантастической славой Достоевского, влияние которого признают самые великие писатели Европы и которого изучают тысячи исследователей — литературоведов, философов, психологов и т.п., что когда-то именно этот писатель страдал не только от того, что его не понимают, но от того, что его просто не желают замечать даже так называемые собратья по перу. Нет, начало было блистательным. Его принял и воспел самый знаменитый критик 40-х годов Виссарион Белинский, но он же первый и охладил к нему, заметив, что каждое новое произведение Достоевского — это падение. Публика следовала за критиками-кумирами. А они в лучшем случае обращали внимание на социальность, любовь к бедным людям и незаурядный психологизм Достоевского. Устно хорошие слова сказал друг и пьяница Аполлон Григорьев по поводу «Записок из подполья», увидев в них намек на «новое слово». Но, пожалуй, это и все. Тургенев писал на него эпиграммы, Толстой не желал даже знакомиться. А самый заметный властитель умов конца 70-х годов Михайловский отказывал ему во всяком философском значении. Когда «Преступление и наказание» сравнили с «Отверженными» Гюго, для Достоевского это была высшая в жизни похвала, хотя по значению в мировой культуре сегодня трудно сравнить Гюго и Достоевского: слишком несоизмеримы масштабы. Достоевский страдал от мелочных укусов литераторов-современников. Его предпочитали не замечать, а его обращение к религиозной проблематике приписывали скорее невежеству, ибо не писал же он трактатов как Лев Толстой, ересиарх, конечно, но

проштудировавший невероятное количество философской и религиозной литературы. В письмах к близким людям Достоевский огрызнулся на эти придирки, писал, что он не как дурак и фанатик в Бога верует, что глубину пережитого им сомнения, а соответственно и сознательность, и силу веры в Христа трудно измерить, но вообще-то был очень раним и зависим (не духовно, психологически) от постоянных уколов самолюбия.

«Идиот» и «Подросток» прошли, строго говоря, незамеченными. «Бесы» вызвали политический ажиотаж. Настроение писателя, к примеру, в 1876 г. достаточно точно передает его жена: «Иногда Федор Михайлович откровенно высказывал жалобы на то, как к нему несправедливы были иные люди и как старались его оскорбить или задеть его самолюбие. Надо правду сказать, люди его профессии, даже обладавшие умом и талантом, часто не щадили его и мелкими уколами и обидами старались показать, как мало значил его талант в их глазах»³. Она приводит действительно мелкие и беспощадные замечания, типа «некогда», «молодежь читает», «все руки не дойдут». Или: в «Идиоте» неточно изображена беседа в Павловске. А чуть позже некто даже не поленился и с хронометром в руках прочитал речь прокурора из «Братьев Карамазовых», чтобы проверить насколько точно определил Достоевский время, затраченное прокурором на эту речь, и с удовольствием сообщил писателю, что тот ошибся. Анна Григорьевна резюмирует: «Все это были, конечно, мелкие уколы самолюбия, недостойные этих умных и талантливых людей, но тем не менее они действовали болезненно на расстроенные нервы моего больного мужа. Я часто негодовала на этих недобрых людей и склонна была (да простят мне, если я ошибалась) объяснять эти оскорбительные выходки “профессиональной завистью”, которой у Федора Михайловича, надо отдать ему в том справедливость, никогда не было, так как он всегда отдавал должное талантливым произведениям других писателей, несмотря на разницу в убеждениях»⁴. Сам Достоевский в письме к жене (от 22 июня 1875 г.) с нескрываемым ущемленным самолюбием пишет о Льве Толстом: «Я его в лицо не знаю, но не думаю, чтобы он захотел знакомиться, а я, разумеется, сам не начну»⁵.

Грустно и трогательно читать в воспоминаниях Вс.С. Соловьева о визите Достоевского к гадалке Фильд в 1877 г., о растерянности писателя, явном недоверии к словам гадалки, которая «предрекла ему большую славу». И как он просил Вс. Соловьева: «Только не распространяйте этого между посторонними до времени, может, все наврала, глупо выйдет»⁶. Причем и он, и Соловьев, и повторившая эту историю Анна Григорьевна думали о прижизненной славе, которая вроде бы пришла к нему на Пушкинском празднике. Никому и в голову не могло прийти, что эта слава

означала лишь восторг публики от публичной лекции писателя. И не имела ничего общего с той всемирной славой, которую приносят художественные и духовные откровения. На такую славу Достоевский не смел даже надеяться, понимая, что Европе он неизвестен, а в своем отечестве его ценят больше как публициста, автора «Дневника писателя», нежели как художника и мыслителя, не говоря уж о навете одного из «друзей» писателя, критика Н.Н. Страхова, обвинившего Достоевского в письме к Л.Н. Толстому в насилии над малолетней. Ведь Страхов прекрасно понимал, что вся переписка Толстого рано или поздно станет достоянием общественности. И, конечно, репутация Достоевского как духовного пророка и властителя дум в контексте такого «разоблачения» станет невозможной. В 1911 г. В.В. Розанов констатировал: «Толстой был вообще весь и всегда “в удаче”, и его “Крейцера соната” еще в литографском тиснении была прочитана всею Россией, и Россия о каждой странице “Крейцеровой сонаты” не только подумала, но и мучительно ее пережила. Достоевский, напротив, был и до сих пор остается “в неудаче”»⁷.

Тем не менее, слава, мировая слава, пришла. Его почитали Фридрих Ницше и Зигмунд Фрейд, Томас Манн и Альбер Камю, Уильям Фолкнер и Гуго фон Гофмансталь. Скажем, в 1921 г. Гофмансталь в своей статье «Взгляд на духовное состояние современной Европы» уверенно констатировал: «Если у нашей эпохи и есть духовный властитель, то это Достоевский»⁸. Не забудем и того, что Достоевский оказался в центре духовных исканий русских мыслителей Серебряного века (будущих русских эмигрантов), крупнейших писателей и мыслителей Западной Европы. Слава его доходила до житейских парадоксов: так, Василий Розанов женился на бросившей Достоевского Аполлинарии Сусловой, возлюбленной писателя, женщине, вдоволь поизмывавшейся над своим немолодым любовником. Достоевский был женат, не мог расторгнуть брак и жениться на Сусловой, которая откровенно изменяла ему со случайными красавицами, издеваясь над его сексуальными способностями. Впоследствии она, однако, написала воспоминания «Годы близости с Достоевским», сообразив величину и масштаб брошенного любовника. Эти воспоминания привели к ней юного поклонника Достоевского философа Василия Розанова, женившегося на Сусловой и натерпевшегося от нее не меньше, чем его кумир.

На большевиков слава писателя и его последователей действовала с точностью до наоборот. Сокрушив великий город, переименовав его⁹ именем разрушителя в Ленинград¹⁰, они также отвергли и «архискверного Достоевского», как определил его Ленин. Им было понятно, что писатель, разоблачивший смысл бесовских деяний, не может существовать в стране бесов. Десятитомник писателя был издан только в 50-е годы, годы хрущевской «оттепели».

В «Поэме без героя» Ахматова лаконично и просто передает исчезновение (усилиями большевиков и советской власти) Достоевского вместе с воспетым им городом. Достоевский запрещен, Петербурга, создавшего русскую культуру, тоже не стало. Вместо него на географической карте появился сначала Петроград, а затем и Ленинград. Все поглотил туман, в котором роились бесы:

*И царицей Авдотьей заклятый,
Достоевский и бесноватый,
Город в свой уходил туман.*

И, тем не менее, видевший из-за рубежа нечто более важное Г.П. Федотов предсказывал: «Что же может быть теперь Петербург для России? ... Многие из этих дворцов до чердаков набиты книгами, картинами, статуями. Весь воздух здесь до такой степени насыщенный испарениями человеческой мысли и творчества, что эта атмосфера не рассеивается целые десятилетия... Эти стены будут еще притягивать поколения мыслителей, созерцателей. Вечные мысли рождаются в тишине закатного часа. Город культурных скитов и монастырей, подобно Афинам времени Прокла, — Петербург останется надолго обителью русской мысли»¹¹. Так оно и произошло. И немалую роль сыграло то, **какие** мысли были рождены в этом городе. Конечно, Достоевский был «один из», но оказавшийся в центре мировых проблем, ибо именно они и были ему интереснее прочего.

Чудо культуры в том, что «камень, который отвергли строители, сделался главою угла» (Псал. 117: 22). Это великий закон, открытый библейской интуицией и повторенный в христианстве. Этим камнем оказалось творчество Достоевского. Образ Петербурга Достоевского, получивший подтверждение у великого поэта Мандельштама, — это архитектура, это камень. «Камень» назывался первый сборник стихов поэта, о камне он произнес проникновенные слова: «Камень как бы возжаждал иного бытия. Он сам обнаружил скрытую в нем потенциально способность динамики — как бы попросился в “крестовый свод” — участвовать в радостном взаимодействии себе подобных»¹².

Весьма многие в России желали, чтобы Петербург опустился в водную пучину в результате какого-либо катаклизма. Именно сторонники Московской Руси, противники петровских преобразований по сути дела призывали на «град Петров» морские, сиречь людские волны, мечтая о том, как стихия уничтожит регулярный град европейской цивилизации в России. Племянник Чаадаева замечал: «В одном, впрочем, они («славяне». — В.К.) сообща и единогласно сознавали настоятельную необходимость, в окончательном истреблении и уничтожении Петербурга, как города нерусского, басурманского, источника, и притом исключи-

тельного, невероятных зол и, сверх того, живого памятника ненавистного им Петра... В силу славянофильских верований не подлежало сомнению, что рано или поздно, не сегодня, так завтра, волны Балтийского моря зальют Петербург, и таким образом их желания сами собою придут к увенчанию: на том месте, где ныне возвышается город Петра, своенравно заиграет море: столицей, административным и правительственным центром, разумеется, станет Москва»¹³. После победы народной стихии в октябре 1917 г. именно так и случилось.

Бунин в стихотворении «День памяти Петра» 1925 г. написал, что Сатана

скрыл пучиной окаянной
Великий и священный Град,
Петром и Пушкиным созданный.

Призывы врагов Петербурга и последовавшая гибель великого города невольно приводят на ум дошедший до нас в диалогах Платона «Тимей» и «Критий» миф об Атлантиде, о великой империи, противостоявшей древним Афинам и поглощенной морем. «По Платону, — замечает исследователь, — Критий узнает об Атлантиде в том возрасте и в тех обстоятельствах, когда детей обучают священной истории; иными словами, *сам Платон помещает предание об Атлантиде в мифологический контекст*»¹⁴. Однако Е.Г. Рабинович пишет о возможной реальности Атлантиды, замечая, что в античности Атлантида — это был «город на Западе», который «возник и покорил мир, а затем своим падением ознаменовал конец целого периода человеческой истории»¹⁵. Вместе с тем, реальность Атлантиды все равно остается в мифологическом контексте. Именно такого — полного — исчезновения Петербурга, этого западного города в России, желали его противники.

В этом контексте любопытно отметить, что Достоевский читал «Государство» Платона, что о Платоне рассуждают его герои. Об этом не раз писали исследователи творчества Достоевского. Иными словами, общее историко-культурное пространство двух мыслителей позволяет это сравнение. Заметим, тем не менее, что миф об Атлантиде был для человечества все же мифом, а Петербург, хотя и оброс мифологическими коннотациями, был все же зримой реальностью.

Н.П. Анциферову казалось, что водное начало — суть Петербурга: «Водная стихия в глазах Достоевского является первоосновой Петербурга, его *sui generis* — субстанцией. В ненастную ночь, когда воеет ветер и хлещет дождь или падает снег, и непременно мокрый снег — в такую ночь с особой силой Достоевский воспринимал существо Петербурга»¹⁶. Но, скорее, это некая интеллектуальная аберрация. Петербург был каменной опорой Рос-

сии. Водная стихия окружала каменный город, постоянно угрожала ему, пока не затопила. Петербург, как придуманная Платоном Атлантида, вроде бы ушел на дно¹⁷. Однако Петербург не был мифическим измышлением, он был исторической реальностью. Он воплотился в камне, стихах и прозе, и у него были те подъемные силы, которые извлекли его со дна моря — русская литература (поэзия и проза), русская архитектура, живопись и музыка, — короче, русская культура. Петербургская литература, петербургская культура спасли свой город. Достоевский был одним из тех гениальных работников, кто своими усилиями не давал утонуть, поднимал со дна человеческих душ утонувшую Атлантиду-Петербург, делая достоянием мира тайнознание «русских атлантов», тех, которые тем или иным образом пережили гибель своего материка.

Петр сумел создать пространство, которое формировало европейскую ментальность русских людей. Он сумел создать пространство, которое инициировало фантастические духовные прозрения. И эти прозрения, став интересными всему миру, создали того петербургского писателя Достоевского, которым гордится Россия. Справедливо написал Игорь Волгин: «Достоевский совпадает с Россией как таковой... с той, которая *пребывает*, но какой она в каждый конкретный момент не была и, по-видимому, не будет»¹⁸. Великие проблемы, поставленные Достоевским, создали ту духовную Россию, которая стала интересна миру.

Именно ему, просто и ясно заявившему, что вечные проблемы не уходят, что в превращенном виде они продолжают существовать, и каждый раз требуют нового решения, принадлежит (здесь он делит славу с Ницше) оживление духовных смыслов европейской культуры. И именно он стал восприниматься европейцами как художник и мыслитель, указавший и угадавший, что в ситуации «нетости Бога» (Хайдеггер) возможны самые страшные катаклизмы, которые и произошли. Последствия этих катастроф до сих пор переживает человечество, ища лечение у того мыслителя, который первым поставил диагноз наступавшего кризиса. А поставить диагноз — значит, указать дорогу к лечению.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Федотов Г.П. Три столицы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. В 2 т. Т. 1. — СПб.: София, 1991. — С. 50.

² Бердяев Н.А. Астральный роман (Размышления по поводу романа А. Белого «Петербург») // Бердяев Н.А. О русских классиках. — М.: Высшая школа, 1993. — С. 310 — 311.

³ Достоевская А.Г. Воспоминания. — М.: Правда, 1987. — С. 321.

⁴ Там же. — С. 322.

⁵ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 29. Ч. II. — Л.: Наука, 1986. — С. 43.

«ПРИЗРАКИ» ТУРГЕНЕВА: ПРОБЛЕМА РУССКОГО ЕВРОПЕИЗМА

С.Г. КОЗЛОВА

В своей книге «Русский европеец как явление культуры» В.К. Кантор анализирует истоки русского европеизма, которые он видит в «великом перевороте Петра Первого, вернувшего Россию в Европу»¹. Русские европейцы – сторонники усвоения начал западноевропейской цивилизации. Их отличает стремление ускорить экономический, технический и общественный прогресс страны в направлении, указываемом передовым Западом. Для них Россия в будущем – это европейская страна, а русское должно быть на уровне общеевропейского.

И.С. Тургенев «был первым открытым Европою великим русским писателем»². Русская литература, в лице И.С. Тургенева, показала, что Россия в состоянии усвоить высокие духовные ценности, выработанные европейской цивилизацией на протяжении двух тысячелетий. «...для художника этот культурный билингвизм, состояние, я бы сказал, находимости – вненаходимости в своей культуре, то есть способность чувствовать себя представителем своей культуры и одновременно способность взглянуть на нее со стороны, с высшей или, по крайней мере, равной точки зрения, и создает художественное, бинокулярное зрение, позволяющее увидеть и понять свое родное»³. В.К. Кантор говорит о духовной и мыслительной свободе русского европеиста И.С. Тургенева, о его способности к анализу положения крепостнической России и художественно-философским обобщениям.

«Призраки» – итог многолетних раздумий И.С. Тургенева. Замысел их создания относится к 1855 г. У писателя, по его словам, «набрался ряд картин, эскизов, пейзажей»⁴. Все это не давало ему покоя и представлялось чрезвычайно важным. Именно поэтому в письме к Ф.М. Достоевскому 11 ноября 1861 г. И.С. Тургенев сообщал о будущей повести-фантазии: «Писать ее хочется»⁵. Все, что призраками вставало перед тургеневским героем в его ночных блужданиях, действительно было пережито, передумано и пережито самим автором.

«Призраки»⁶ были написаны в пореформенную пору России, в 1863 г., в момент ломки русского уклада жизни, и имели подзаголовки «Фантазия». В них много личного. И.С. Тургенев писал о них Боткину (8 декабря 1863 г.): «Тут нет решительно никакой аллегии ... Это ряд каких-то душевных dissolving views (отрывочных впечатлений) – вызванных переходным и действительно тяжелым и темным состоянием моего Я»⁷.

- ⁶ Соловьев В.С. Воспоминания о Ф.М. Достоевском // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников. В 2 т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1990. – С. 226.
- ⁷ Розанов В.В. Одна из замечательных идей Ф.М. Достоевского // Начала. – М.: Орган философского общества в СССР. 1991. – С. 56.
- ⁸ Hofmansthal H. von. Blick auf den geistigen Zustand Europas // Hofmansthal H. von. Gesammelte Werke. Prosa. Hrsg. von Herbert Steiner. – Frankfurt/M., 1955. Bd. 4. – S. 77.
- ⁹ Хотя стоит отметить, что покровительства Святого Петра город был лишен в начале Первой мировой войны при Николае Втором. Он был переименован в Петроград. Дальнейшие переименования были как бы легитимизированы этим актом.
- ¹⁰ Бунин в ужасе писал, «что Эйфелева башня принимает радио о похоронах уже не просто Ленина, а нового Демуирга», но еще страшнее то, «что Град Святого Петра переименовывается в Ленинград», а потому «охватывает поистине библейский страх не только за Россию, но и за Европу» (Бунин И.А. Миссия русской эмиграции // Бунин И.А. Окаянные дни. Воспоминания. Статьи. – М.: Советский писатель, 1990. – С. 354 – 355).
- ¹¹ Федотов Г.П. Три столицы. – С. 53.
- ¹² Мандельштам О. Утро акмеизма // Мандельштам О. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Арт-Бизнес-Центр, 1993. – С. 178.
- ¹³ Жихарев М.И. Докладная записка потомству о Петре Яковлевиче Чаадаеве // Русское общество 30-х годов XIX в. Мемуары современников. – М.: Изд-во Московского университета, 1989. – С. 95 – 96.
- ¹⁴ Рабинович Е.Г. Атлантида (контексты платоновского мифа) // Текст: семантика и структура. – М.: Наука, 1983. – С. 69.
- ¹⁵ Там же. – С. 84.
- ¹⁶ Анциферов Н.П. Проблемы урбанизма в русской литературе. Опыт построения образа города – Петербурга Достоевского – на основе анализа литературных традиций. – М.: ИМЛИ РАН, 2009. – С. 387.
- ¹⁷ См. об этом: Дмитриева О. Ментальное возвращение в Санкт-Петербург. Санкт-Петербург как утраченная Атлантида русской культуры // Путешествие как феномен культуры. Сборник статей (в печати).
- ¹⁸ Волгин И. Возвращение билета. Парадоксы национального самосознания. – М.: Грант, 2004. – С. 743.

Аннотация

В статье показано, что творчество Достоевского сохранило для мира смыслы и предчувствия петербургской России, тем самым спасших их от забвения.

Ключевые слова:

Достоевский, Петербург, европейская ментальность русского человека, предчувствие катастрофы, неудачник, властитель дум.

Summary

Vladimir Kantor in his article “Dostoevsky’s St. Petersburg - not sinking Atlantis” analyzes how Fyodor Dostoevsky, famous Russian and St. Petersburg writer and thinker, exponent of ideas that were born in new European Russia, keep after downfall of St. Petersburg’s Russia by force of his works for world her sense and forebodings.

Keywords:

Dostoevsky, Sankt-Petersburg, European mentality of a Russian man, presentiment of catastrophe, unlucky, ruler of thoughts.

В 1864 г. «Призраки» появились в журнале Ф.М. Достоевского «Эпоха». В журнальном предисловии к своему произведению Тургенев обращался к читателям с просьбой «не искать в предлагаемой фантазии никакой аллегории или скрытого значения, а просто видеть в ней ряд картин, связанных между собою довольно поверхностно». 23 декабря 1863 г. Достоевский писал Тургеневу: «Ваши “Призраки” довольно смелая выходка и превосходный будет пример (для всех нас), если Вы первый осмелитесь на такую выходку. Форма “Призраков” всех изумит. А реальная сторона даст выход всякому изумлению. ... Но тут главное — понять эту реальную сторону. По-моему, в “Призраках” слишком много реального. Это реальное — *есть тоска развитого и сознающего существа, живущего в наше время*, уловленная тоска. Этой тоской наполнены все “Призраки”»⁸.

Сам И.С. Тургенев пояснял: «...меня исключительно интересует одно: физиономия жизни и правдивая ее передача, а к мистицизму во всех его формах я совершенно равнодушен и в фабуле «Призраков» видел только возможность провести ряд картин». Это произведение И.С. Тургенева не поняла современная критика, усмотрев в нем проявление глубочайшего пессимизма.

«Призраки» можно назвать философским эссе И.С. Тургенева. Как не раз отмечали исследователи, в период работы над «Призраками» Тургенев испытывал весьма сильный интерес к Шопенгауэру. Писатель находил в его идеях подтверждение собственным размышлениям о перспективе развития Запада и России. 23 октября 1862 г. он писал Герцену: «Тот *самом*, о котором ты говоришь, дует не на один Запад — он разливается у нас... Россия — не Венера Милосская в черном теле и в узах; это — такая же девица, как и старшие ее сестры... Шопенгауэра, брат, надо читать поприлежнее, Шопенгауэра»⁹. В тексте эссе звучит тема русского европеизма. В своем произведении писатель сопоставляет Европу и Россию. Напряженные и философские искания свойственны русскому европеизму. История Европы — это история человечества. Загадочная Эллис (Муза писателя), своей волшебной силой приподнимая его над земной действительностью, знакомит его с призраками прошлого, рисуя Рим Цезарей, период Возрождения, романтизм Германии, и с призраками настоящего, показывая торжество буржуазии Западной Европы. Фантазия художника приводит его к реальным философским обобщениям. Обладая могуществом художника «прозревать века», И.С. Тургенев создает «волшебную сказку», как сказано в эпиграфе, являющуюся аллегорией окружающего писателя реального мира прошлого и настоящего, когда «душа опять полна возможным».

Призрак разъяренной стихии природы страшит И.С. Тургенева. Сам писатель был на острове Уайт, в приморском городке Вентноре, куда он ездил для встречи с А.И. Герценом. Описывая южный берег английского острова Уайт, место перед утесом Благанг, где так часто разбиваются корабли, И.С. Тургенев сравнивает тяжелые дымные тучи со стадом злобных чудовищ. И другое чудовище рисует художник — это разъяренное море. Морской прибой звучит, как пушечные выстрелы, как удары колокола, как визг и скрежет камней, как чьи-то вопли или внезапный, резкий крик чайки. Разъяренная стихия природы несет всем страдание. Морская буря губит корабли, разбивая их об утес, «всюду смерть, смерть и ужас».

Русский европеист И.С. Тургенев проводит параллель между разъяренной стихией природы и людского насилия, описывая силу, которая ломает жизнь, крушит все на своем пути, не останавливается ни перед чем. Рим Цезарей, Рим буйства и грубой силы — это призрак исторического прошлого Европы. Железный громовой крик легионов Цезаря, мрачный образ самого тирана — этот далекий и грозный мир не принимает художник, он вызывает в нем ужас и отвращение. «Не надо мне Рима», — говорит герой «Призраков». По мнению И.С. Тургенева, Цезарь, подобно Наполеону I, являлся олицетворением грубой военной силы, установившей монархический образ правления.

В своих воспоминаниях о Н.В. Станкевиче И.С. Тургенев описывает их совместное путешествие по Риму: «Мы разъезжали по окрестностям Рима вместе, осматривали памятники и древности... Раз, возвращаясь уже вечером в открытой коляске из Альбано, поравнялись мы с высокой развалиной, обросшей плющом, мне почему-то вздумалось вдруг закричать громким голосом: “*Divus Caius Iulius Caesar*” — в развалине эхо отозвалось мне будто стоном»¹⁰. В «Призраках» герой трижды выкрикивает имя Юлия Цезаря, прежде чем ему удастся его увидеть.

У России XVII века тоже есть кровавый призрак разъяренной стихии людского насилия — это Степан Разин. И.С. Тургенев воспроизводит диссонанс звуков при его появлении — это крики, визги, ругань, хохот, удары, треск, скрип, людской и конский топот, звон, лязг, гул, рев, плач, моление, восклицания, пьяные песни, хрипенье, посвист, гарканье. Разворачивается грозная картина атаманской вольницы с призывом: «Бей! вешай! топи! режь!.. не жалей!». Пожар и льющаяся кровь сопровождают видение героя. Римский Юлий Цезарь и российский Степан Разин. Их объединяет идея насилия. Призраки кровавого прошлого есть и у Европы, и у России.

Подлинный европеизм рождается из преодоления националистической закрытости каждой данной культуры. И.С. Тургенев

описывает Италию эпохи Возрождения, давшей человечеству понятие Красоты. Автор переносит своих читателей в роскошный мраморный дворец, украшенный стройными колоннами, прекрасными статуями. Молодая, сидящая за фортепиано, прекрасная женщина, живущая на лазурном берегу Лаго-Маджоре, исполняет итальянскую арию. «Сладкий ужас восторга» перед Красотой испытывает герой «Призраков». Искусство — проявление личности человека. Именно в нем воплощено великое стремление человека к Красоте. Сам И.С. Тургенев любил Италию, был покорен красотами страны Рафаэля и Микеланджело. О своих впечатлениях от путешествия по Италии И.С. Тургенев писал: «Сомной случилось то же, что с бедным человеком, получившим огромное наследство... целый мир, мне незнакомый, мир художества, хлынул мне в душу».

Стремлением к духовным ценностям, выработанным Европой, отличается русский европеизм. Германия способствовала проникновению в Россию европейской системы ценностей. И.С. Тургенев описывает романтическую Германию — страну легенд, в которой слышатся звуки эоловой арфы. Окрестности Шварцвальда навевают поэтическое настроение. Мягко и легко струится воздух. Белоснежный лебедь — символ чистоты и верности — спит в одном из прудов в Швецингенском саду. Из всех европейских стран именно Германия оказала влияние на русских интеллектуалов. Немецкая философия объясняла русским людям их проблемы, учила их идее самобытности. Возникающие в России духовные вопросы разрешались поначалу только в Германии. Именно поэтому из Германии летят в Россию, крупные красивые птицы — запоздалые журавли. «Таких людей, каковы были эти птицы в России — где в России — в целом свете немного», — говорит герой эссе. Ему в Германии легко, спокойно и немного грустно. Он чувствует себя как-то возвышенно и любит тонким дымом лунного света. Образ совершающих свой полет птиц всегда у И.С. Тургенева ассоциировался с представлением о свободе, мужестве и счастье.

России нужно познать красоты Италии, философов Германии на пути к подлинной европеизации — приобщению к общечеловеческим духовным ценностям. Такова задача русского европеизма, потому что без учета исторического опыта европейских народов нельзя говорить о прогрессе русской жизни.

Путь к подлинной европеизации везде сложен, все народы Европы его проходят. Призраки настоящего Европы и России встают перед писателем. Идеология русского европеизма позволяет критически смотреть и на Россию, и на Запад, ибо обе эти части Европы родные для русского европейца, а потому он имеет право желать их улучшения.

И.С. Тургенев описывает теплый и мягкий воздух Европы, большие красные облака. Огромное пространство европейской земли пустое, потому что оно свободное, и трава — признак запустения — не растет на нем. Описывая стоячие воды Понтийских болот, И.С. Тургенев сравнивает их с обломками зеркал: так ярко они блестят. Отовсюду слышны либо трель, ласкающая слух, либо дремотный гул, удивляющий слушателей. Лучи луны, как солнце, озаряют все вокруг. Осенью 1857 г. И.С. Тургенев был в Риме, бродил по долине Кампаньи, любовался природой Италии. В письме он сообщал об этом: «Третьего дня мы с Боткиным провели удивительный день в villa Pamfilii. Природа здешняя очаровательно величава — и нежна, и женственна в то же время. Я влюблен в вечно зеленые дубы, зончатые пинии и отдаленные, бледно-голубые горы»¹¹. Об этом же и в эссе: «Кругом священная земля Кампаньи, а там, вдали, Албанские горы».

Но идиллическая картина природы Запада контрастирует с сатирическим изображением мещанско-буржуазной жизни ее жителей. Развитие свободы в Европе несовместимо с монархическим режимом правления Наполеона III — палача свободолюбивой Франции, современного тирана. Наружный блеск и шумное оживление уличной жизни Парижа не могут скрыть от героя паразитарное существование «игроков в домино по кофейным и игрокам на бирже», жадные взоры ростовщиков и «следы крови» французского народа, пролитой Наполеоном I и Наполеоном III на пути к достижению к власти. Герою душно в атмосфере царства наживы, ему хочется умчаться прочь от «господина де Фуа», изобретателя «специальности браков», от «либеральных лекций и правительственных брошюр», от «жокей-клуба и Фигаро, от выбритых солдатских лбов и вылощенных казарм». Вторая империя обрисована И.С. Тургеневым как нечто неизменное и постоянное, никакого выхода из пошлости и эгоизма буржуазного мира писатель не видит. Его не прельщает «человеческий муравейник», где царит фальшь. Парижская жизнь, так хорошо знакомая самому И.С. Тургеневу, не радует его героя. Французская продажная женщина, за которой бежит российский помещик, — иллюзия любви. Блистательный, сверкающий Париж Наполеона III — иллюзия свободной Франции. И.С. Тургенев сатирически изображает образы русских аристократов, разговор которых между собой — смешение «французского с нижегородским». Не слепое подражание, а свой путь к европейской цивилизации должна выбрать Россия.

И.С. Тургенев полагал, что развитие общества осуществляется через его просвещение, а история его — история цивилизации. Россия среди других европейских народов наименее цивилизо-

ванная, а потому и наименее исторически развитая страна. Приобщение ее к семье европейских народов должно оказать благое воздействие на историю.

Писатель сопоставляет призраки настоящего Европы и России. Автор разворачивает «свиток нескончаемой панорамы», охватывая «обширное пространство родной земли» от провинциального городка и его окрестностей до столицы России. Постоянно звучит мотив безмолвия. В уездном городке России «все молчало, отягченное сном». Недвижима и сама природа, и ее обитатели. Это не сонное, а, скорее, мертвое царство, которое пронзает холодный лунный свет. И если в Европе теплый и мягкий воздух, то в России пахнет сыростью, а значит гнилью и болотом.

Безрадостно представлена и столица России. Северной Пальмирой привычно называет автор Санкт-Петербург, но при этом не дано описание красоты и величия столицы России. Это город, в котором «все печально спит, страшно громоздьясь и рисуясь в тускло-прозрачном воздухе», в котором то же ощущение мертвечины. Серые улицы, в сероватых оттенках фасады облупленных домов с впалыми окнами, дрянные овощные лавочки, взломанная деревянная мостовая. О роскоши северной столицы напоминают лишь золотая шапка Исаакия, Александровская колонна и шпиль Петропавловской крепости. В городе чувствуется запах пыли, капусты, рогожи, конюшни. Среди жителей столицы можно увидеть молодых людей с испитыми лицами и неопрятную девицу-демократку с папироской во рту. Слышна переключка часовых у Петропавловской крепости и отклик внезапно проснувшегося на посту солдата. Вечерняя заря посылает городу свой чахоточный румянец. Солдатчина и могила – это призраки настоящей России. «Большая ночь, большой день, большой город», – делает вывод автор.

Такое же безрадостное описание сонной России дано в более позднем романе И.С. Тургенева «Новь». Эта переключка говорит о внутреннем единстве творческой и философской мысли Тургенева. Герой романа, Григорий Нежданов, которому Тургенев передал много своих мыслей и чувств, даже свой поэтический талант (Нежданов – поэт, как и сам Тургенев), пишет письмо своему другу Силину о том, что он был поражен «одним всеобщим явлением на Руси», и приводит свое стихотворение «Сон»:

Давненько не бывал я в стороне родной...
Но не нашел я в ней заметной перемены.
Все тот же мертвенный, бессмысленный застой,
Строения без крыш, разрушенные стены...

Все, все по-прежнему... И только лишь в одном
Европу, Азию, весь свет мы перегнали...
Нет! никогда еще таким ужасным сном
Мои любезные соотчичи не спали!
Все спит кругом: везде, в деревнях, в городах,
В телегах, на санях, днем, ночью, сидя, стоя...
Купец, чиновник спит; спит сторож на часах,
Под снежным холодом – и на припеке зноя!

Стихотворение жутковатое, особенно его концовка, показывающая судьбу России вне европейского контекста:

Один царев кабак – тот не смыкает глаз;
И, штоф с очищенной всей пятерней сжимая,
Лбом в полюс упершись, а пятками в Кавказ,
Спит непробудным сном отчизна, Русь святая!

Завершая свои странствия, герой «Призраков» лицезреет не Европу и не Россию, а весь земной шар. Он ощущает ничтожность собственного «Я» перед Вселенной. В царстве призраков невозможно проявить себя, поэтому у героя появляется отвращение к самому себе, вселенская печаль овладевает им. «Грустно стало мне и как-то равнодушно скучно», – резюмирует он.

Вдохновение, приподнимавшее поэта над действительностью, возвращает его не землю. Гибнет Муза поэта, призраки покидают его. Герой остается с реальной жизнью наедине, погружаясь в быт мелкого провинциального помещика. В своем имении герою предстоит реальная деятельность по размежеванию крестьянами, из России в Европу ему нельзя уехать даже на лечение. Возможность европейского будущего России в ней самой. Герой заканчивает свое повествование: «Здоровье расстроилось: грудь заболела, бессонница, кашель. Всё тело сохнет. Лицо желтое, как у мертвеца. Доктор уверяет, что у меня крови мало, называет мою болезнь греческим именем “анемией” – и посылает меня в Гастейн. А посредник божится, что без меня с крестьянами “не сообразишь”...».

Глубина философски-личностного восприятия мира дает И.С. Тургеневу возможность с позиции русского европейца сделать в письме А.И. Герцену (28 октября 1862 г.), практически параллельно с написанием «Призраков», философское обобщение о будущем России: «Мы, русские, принадлежим и по языку, и по породе к европейской семье, “genus Europaeum” – и, следовательно, по самым неизменным законам физиологии должны идти по той же дороге»¹².

Идея эта, сформулированная Тургеневым, до сих пор, как мы знаем, остается и спорной, и актуальной.

- ¹ Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры. – М.: РОССПЭН, 2001. – С. 381.
- ² Там же. – С. 194.
- ³ Там же. – С. 198.
- ⁴ Новое время. 1883. 5 (17) октября.
- ⁵ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Письма. Т. 4. – М.: Наука, 1987. – С. 301.
- ⁶ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. В 30 т. Соч. Т. 7. – М.: Наука, 1981. – С. 191 – 219.
- ⁷ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 5. – М.: Наука, 1988. – С. 232.
- ⁸ Переписка И.С. Тургенева. В 2 т. Т. 2. – М.: Художественная литература, 1986. – С. 245.
- ⁹ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 5. – С. 124.
- ¹⁰ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Соч. Т. 5. – М.: Наука, 1980. – С. 362 – 363.
- ¹¹ Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Письма Т. 3. – М.: Наука, 1987. – С. 268.
- ¹² Тургенев И.С. Полн. собр. соч. и писем. Письма. Т. 5. – С. 126.

Аннотация

В своей статье «Проблема русского европеизма в философском эссе И.С. Тургенева «Призраки»» показывает взгляд русского писателя на место России в Европе и мире, который приводит к выводу, что единственный путь России – это путь в Европу.

Ключевые слова:

Иван Тургенев, русский европеец, эссе, «Призраки», Европа, мир, вселенная, бунт, цивилизация

Summary

Svetlana Kozlova in her article “The problem of Russian Europeanization in essay of Ivan Turgenev “Phantoms” shows view, opinion of Russians writer about Russia’s place in Europe and World.

Keywords:

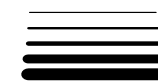
Ivan Turgenev, Russian European, essay, “ghosts”, Europe, world, universe, rebellion, civilization.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Зарубежная философия. Современный взгляд



ВОСТОК И ЗАПАД В НОВОЙ ЭСТЕТИКЕ ЯПОНСКОГО ФИЛОСОФА ИМАМИТИ ТОМОНОБУ

Е.Л. СКВОРЦОВА

Имамита Томонобу – крупнейший эстетик Японии XX века, автор многочисленных трудов, посвященных анализу японской художественной традиции и созданию новой системы эстетических взглядов под названием «эко-этика». Он – основатель Международного центра сравнительной философии и эстетики, издающего фундаментальный ежегодник «Эко-этика» и ежеквартальный аналитический журнал «Эстетика Японии». Почетный профессор ряда мировых университетов, в том числе Вюрцбургского и Парижского, Имамита является вице-президентом Всемирного эстетического комитета и членом президиума Всемирной федерации философских обществ.

До последних десятилетий на Западе практически игнорировалась восточная эстетическая мысль. Сейчас интерес к ней возрос и число соответствующих публикаций в таком, например, авторитетном издании как «Journal of Aesthetics and Art Criticism» увеличивается. Тем не менее, теоретической базы для объединения западной и восточной эстетики пока не существует¹.

Несовместимость восточной и западной эстетик обусловлена не только разностью языковой системы координат, но и разной направленностью их «векторов». Эстетика Дальнего Востока ориентирована прежде всего на практику в широком смысле этого слова. Такая эстетика выступает не только как художественная теория, но и как практика чувств обыденной жизни человека, практика нравственности мастера. Однако, по мнению ряда ученых, широта дальневосточных эстетических категорий, их зависимость от контекста, большая эмоциональная окрашенность, большая интуитивность и «логическая расплывчатость» остается непривычной для рационалистического Запада². В этом контексте важное значение имеют усилия Имамита Томонобу по созданию эстетической метатеории, которая могла бы служить мостом между Востоком и Западом. Именно в этой сфере проявился его

талант ученого, в равной степени владеющего как западным, чисто философским подходом к эстетической теории, так и традиционно восточным, основанным в первую очередь на художественной практике.

Стремясь совместить эти подходы, он выступает как переводчик и толкователь и создает своеобразный восточно-западный метаязык. В одной из главных своих работ «Эстетика Востока» Имамита вполне заслуженно называет себя систематиком, поскольку представляет здесь эстетическое наследие Дальнего Востока, используя западный метод. Тогда как подавляющее большинство сегодняшних японских эстетиков до сих пор остаются в плену национальных описательно-эмпирических представлений³. Отметим, что теоретический уровень Имамита органично вырастает из эмпирического материала, а не воплощает некую созданную им и далекую от жизни умозрительную концепцию.

По мнению профессора, глубокий теоретический анализ дальневосточной эстетики необходим Востоку для развития самосознания, Западу — для более адекватного представления о Востоке и о себе самом как о части целого, а им обоим — для создания универсальных общечеловеческих эстетических концепций.

Имамита считает, что понимание особенностей самосознания японцев, сформировавшихся в ходе эволюции общественных отношений, невозможно без понимания своеобразия их художественной жизни, всей эстетической традиции.

Профессор полагает, что специфика художественной практики того или иного народа и вырастающей на ее почве теории определяется особенностями структуры личности, менталитетом населения. Наиболее существенной чертой характера японцев как раз оказывается личностная невыраженность. «Отсутствие понятия **личность**, — пишет Имамита, — есть общая особенность дальневосточных культур»⁴.

Свое рассуждение о «неличностной эстетике» он сопровождает экскурсом в иероглифику. По мнению ученого, ни одно из традиционных понятий японского языка, близких по значению западному понятию **личность**, не может считаться адекватно передающим смысл последнего. Сходные по значению японские слова обозначают человеческую особь с некоторыми личностными характеристиками, но не личность как таковую. Факт отсутствия слова **личность** в японском языке не случаен. Раз не было слова, значит, не было нужды в нем.

Гораздо большую роль в отношении характеристики отдельного человека в традиционном японском обществе выполняли, в частности, такие понятия, как **долг**, **ответственность** (яп. *ги*, *экиннин*). Именно они со времен Конфуция считались высшими доб-

родителями человека. Имамита подчеркивает, что имеется в виду в первую очередь ответственность перед коллективом, общиной. Запад же не знал такого понятия вплоть до Нового времени. Западное понятие **ответственности** (англ. *Responsibility*) возникло лишь в 1787 г., когда оно стало необходимым в условиях контрактных капиталистических отношений. «Таким образом, японцы должны гордиться — у них было то, чего не было на Западе» — заявляет профессор⁵.

Высокая степень ответственности японцев в социальных отношениях во многом определяла и специфику национальной художественной традиции. В искусстве **ответственность** требовала от художника не самовыражения и самоутверждения, а путей установления контакта со зрителями или коллегами. Это нашло выражение, в частности, в поэтическом жанре *рэнга* — песне-диалоге, создающейся совместным творчеством нескольких авторов. В теории же этот феномен нашел выражение в эстетической категории *ма* (букв.: между, промежутки), обозначающий не просто пространственный или временной интервал. «*Ма*, — пишет Имамита, — есть некое пространство эмоционального отклика... Все японское искусство было пронизано светом душевного взаимодействия, сотворчества сторон, чем разительно отличалась от западной традиции самовыпячивания»⁶.

Сказанное выше не означает, что в японской духовной культуре личностное начало начисто отсутствует как таковое. Просто в Японии сложилась личность иного типа, нежели на Западе и для понимания японской культуры необходимо предпринять серьезное сравнительное изучение этих двух типов личности. При этом отдельного рассмотрения заслуживает проблема реализации принципов «неличностной эстетики» в японском искусстве.

В целом рассуждения философа сводятся к доказательству того, что понятие художественной формы в японском искусстве в значительной мере отличается от понятия формы в западном искусстве. Форма в японской художественной традиции обладает большей подвижностью, нечеткостью, нефиксированностью, неявленностью⁷.

Круг академических интересов японского эстетика не ограничивается комментированием традиционной художественной культуры. Еще раз напомним: в своих работах он рассматривает не только проблемы японской художественной традиции, но и общефилософские проблемы современности. Важное место в его творчестве занимает разработка эстетической теории «философии будущего». Для этого Имамита Томонобу вводит ряд новых мировоззренческих терминов. Один из них — понятие метатехники. «Подобно тому, как в прежние времена, когда в качестве среды

обитания человека выступала природа (physike) и наукой о высших принципах природы являлась метафизика, ныне, когда человек стал жить в мире техники (technike), на смену метафизике должна прийти метатехника»⁸. Имамита правильно считает, что метафизика — наука о первых началах и причинах бытия — была в значительной степени философией формы. В прежнем, природно-естественном мире форма выражала функцию, указывала на сущность. Между восприятием формы предмета и осознанием сущности его предназначения не было пропасти. В нынешнем, искусственно-техническом мире форма превращается лишь в объект дизайна, почти не имеющий отношения к сущности.

«Существует великое множество технических приспособлений, — иллюстрирует свою мысль ученый, — имеющих одну и ту же форму при разных функциях. По виду маленького черного ящичка мы не поймем, что он собой представляет: зажигалку? фотоаппарат? бомбу замедленного действия? или радиоприемник? Даже если и внутреннее устройство двух одинаковых по форме предметов идентично, при выходе из строя батарейки один из них тут же превращается в простой муляж, имитацию формы»⁹. Но имитации в природе — исключение, там форма предметов тесно связана с их сущностью. Техника же, вторгшись в природный мир, заполняет его предметами, сущность и предназначение которых понять, исходя из их формы, невозможно. Таким образом, техника увеличивает расстояние между восприятием и сознанием. Следовательно, заключает Имамита, метатехника необходима как философия, которая должна помочь преодолеть это расстояние.

Частью метатехники в системе профессора Имамита является урбаника, философия города. «Я начал провозглашать философию города в противоположность национальной философии», — пишет ученый¹⁰. Он полагает, что цель урбаники — зафиксировать и объяснить сущность и особенности противостояния города национальному государству. Город, рассуждает профессор, является прежде всего местом формирования интернациональной общности людей в современных условиях. Ныне в городах складываются качественно новые социальные отношения — здесь имеются в виду не мелкие и средние города, а мегаполисы, города-гиганты, увеличение числа которых является устойчивой тенденцией во всем мире. Город — это источник и средоточие свободных индивидов, это центр «технической среды» обитания, это место практически анонимных отношений между людьми, воспринимающих друг друга как функции. Это место, где формируется принципиально новый тип отношений между людьми, где трансформируется институт семьи и брака и многое другое.

Практика управления разнообразной и многоуровневой жизнью мегаполисов должна опираться на некую рациональную теорию, обосновывающую принципы взаимоотношений людей с природой, техникой и другими людьми в больших городах. Уже Ле Корбюзье в середине XX в. осознавал необходимость концепции организации городского пространства. Урбаника Имамита Томонобу выглядит как развитие, расширение взглядов великого архитектора, тоже рассматривавшего большой город как конгломерат свободных людей. «Художественная концепция личности в архитектуре Корбюзье утверждает равенство, индивидуальную свободу, коллективную организацию, связь личности с природой и другими людьми и, наконец, известный рационализм человека, — пишет Ю.Б. Борев. — Архитектура Корбюзье выдвинула идею техницизма — художественную концепцию личности, исходящую из успехов новейшей индустрии и опирающуюся на строительный гений человека»¹¹. Кстати, Ле Корбюзье, как и Имамита, был обеспокоен утратой связи между формой предмета и его функцией, в связи с чем старинную формулу зодчества: «польза — прочность — красота» он преобразовал в другую триаду: «конструкция — функция — форма»¹².

Необходимость «городской философии» Имамита обосновывает, исходя из простой констатации факта качественных изменений в образе жизни современного горожанина. Наиболее актуальным на данном этапе, по его мнению, является комплексный социально-экономический, а не чисто философский подход к проблемам городской жизни человека.

«Метатехника» Имамита претендует на переворот во всей традиционной философии, точнее на замещение традиционной «метафизики». В современной философской науке бытуют два основных значения слова «метафизика»:

а) со времен Античности — наука о первых основах и причинах бытия.

б) метафизика как синоним метафизического, антидиалектического метода, рассматривавшегося Гегелем и даже Кантом, т.е. «метафизика» у них и у следующих за ними философов означает «антидиалектику».

Имамита посвящает на первое значение, тем более, что и в настоящее время его зачастую употребляют в качестве синонима философии вообще. Ядром, вокруг которого профессор хочет сложить тело будущей философии — «метатехники», служат весьма остроумные выводы из наблюдений за трансформацией в области соотношения «форма — функция — сущность» в окружающем человека технологическом пространстве. Само введение термина «метатехника» в арсенал современной философской науки

представляется нам и правомерным, и актуальным. Однако, судя по работам ученого, «метатехнический» раздел его системы находится пока на начальном этапе. Исчерпывающая оценка «метатехники» будет возможна лишь после того, как этот материал подвергнется большей концептуализации тем самым «поднимется» до уровня, необходимого для философского анализа.

Пожалуй, наиболее четко сформулированными компонентами системы Имамита, составляющими аксиологическое ядро его будущей философии, являются понятия «эко-этика» и «калонология».

Как считает профессор, в прежние времена среда обитания человека была природной, и этические интенции индивида были направлены в первую очередь на окружающих его людей. Сама этика была межчеловеческой, межличностной, «этикой лицом к лицу» (*ethica inter homines*). Однако теперь, когда в сферу среды обитания людей входят и культура, и техника, эта среда стала «многослойной». Назрела необходимость «этики по отношению к продуктам цивилизации» (*ethica ad res*), в роли которой выступает «эко-этика». «Эко-этика» призвана отразить и то обстоятельство, что в условиях нынешней эпохи субъектом новых этических отношений должен выступать не просто индивид, но индивид в единстве с природой. Это, несомненно, даст природной среде значение новой, дополнительной ценности.

Что касается «калонологии», то этот термин японский философ образовал от греческого слова «*to kalon*» – прекрасное. Главная функция калонологии у Имамита – воспитательная. «Смысл калонологии, – утверждает профессор, – в изучении прекрасного как высшей ценности современного мира. Это теория ценности, выходящей за пределы существования»¹³. Согласно Имамита, человек только тогда станет человеком, когда «выйдет за пределы» собственного «вещественного существования».

Появление новых философских концепций Имамита Томонобу обусловлено коренным изменением аксиологической ситуации в индустриальных странах. Пытаясь осмыслить это явление, ученый прибегает к оригинальной интерпретации «Никомаховой этики» Аристотеля.

Согласно Имамита, процесс морального выбора в «Никомаховой этике» схематично можно представить в виде классического силлогизма (умозаключения): «Большая посылка: я желаю достижения цели *A*. Маленькая посылка: для достижения цели *A* мне необходимы средства: *B* либо *C*, либо *D*... Вывод: я выбираю средство *B* для достижения цели *A*»¹⁴. В промежутке между посылками и выводом субъект морального выбора мысленно «проигрывает» возможные варианты достижения цели *A*, исходя из многих сооб-

ражений (например, собственной выгоды, легкости достижения, красоты поступка и др.). При этом усилия, которые субъект затрачивает для достижения своей цели, носят подчиненный по отношению к цели характер. Так было до недавнего времени, однако жизнь внесла в эту схему свои коррективы, в силу чего, утверждает Имамита, аристотелевский силлогизм приобретает совершенно иной вид:

«В вышеприведенном умозаключении меньшая посылка определяет горизонт свободы выбора. Поэтому объектом выбора выступают средства, необходимые для достижения цели. Иными словами, идеальная цель занимает, по сравнению с действительными средствами, превосходящее место. Господствующее положение такой цели действует как катализатор в процессе развития техники как средства для своего достижения. В результате техника достигла огромной мощи. Произошел качественный скачок в сфере прогресса эффективности средств: очевидно, что из просто механизированных орудий они превратились в механизированный мир. Другими словами, они сделали скачок от гетерономных инструментов к автономной мощи. Следовательно, благодаря развитию технических средств, возникло превосходство средств (мощи) по отношению к цели, причем это наблюдается как современный феномен в различных сферах человеческой деятельности. Древняя рациональная структура поведения, таким образом, сталкивается со значительными трудностями. В настоящее время человечество обладает колоссальной мощью, такой, например, как атомная энергия или сила мирового капитала. Учитывая это обстоятельство, в аристотелевской формуле поведения необходимо произвести перемену мест большей и меньшей посылки.

Большая посылка: мы обладаем мощью *D* (бывшее средство).

Меньшая посылка: употребив мощь *D*, мы можем осуществить:

Цели *A*, либо *B*, либо *C*...

Вывод: следовательно, по таким-то и таким-то соображениям мы выбираем цель *A* применительно к средству *D*¹⁵

Если даже мы, не углубляясь в комментарий данного хода рассуждений, подставим в силлогизм Имамита вместо «мощи *D*» «ядерную энергию», а вместо «цели *A*, *B*, *C*» «атомную войну», «политический шантаж» или «источник дешевой энергии», то получим картину, свидетельствующую о резонности и актуальности поисков японского ученого. Трудно не согласиться с его мыслью относительно перемен, происходящих в сфере ценностного освоения действительности сегодняшним человечеством, когда, выражаясь словами Имамита, «цель уже не господствует над средствами. Это – само собой разумеющийся вывод из имеющейся в

наличии мощи. Оценивая мощь, которой обладает, субъект ищет для себя цель. Тенденция преобладания средств над целью достигла пугающего влияния на комплекс эстетических проблем, и, в частности, на художественное творчество как на нравственную деятельность»¹⁶.

Отметим наблюдательность японского философа, уловившего и обозначившего коренные перемены, происшедшие в сознании человечества. Однако следует, вероятно, дополнить рассуждения Имамита следующими соображениями. Традиционный аристотелевский силлогизм имел смысл в отношении индивида и общества в качестве субъектов морального выбора. Силлогизм же в том виде, в каком он представлен у профессора Имамита правомерен для социумов, владеющих, скажем, «мощью *Д*». При этом на первое место выходит коллективная ответственность людей, в рамках которой индивидуальная ответственность как бы нивелируется. Тем не менее, поскольку индивид в акте морального выбора все же относительно свободен (даже от диктата общества), старая формулировка отнюдь не утрачивает своего значения. Основная проблема состоит в том, как заставить социального, коллективного субъекта поступать в соответствии с принципом нравственной красоты, который гораздо легче сформировать на уровне индивида, чем на уровне «коллективного субъекта действия».

Имамита справедливо считает, что перемены в установках морального сознания самым непосредственным образом влияют на сферу художественного творчества и восприятия. Средства, которыми владеет современный художник, отличаются огромным разнообразием, выработанным в ходе истории всех видов искусства всех времен и народов. В практике традиционных искусств мастер был ограничен как тематически, так и используемыми техническими приемами (канон). В начале XX в. произошел коренной переворот, состоявший в том, что арсенал средств стал гораздо разнообразнее и практически полностью (за исключением редких островов народных промыслов) автономизировался от выражаемых автором идей. Любую, даже самую отвратительную, идею стало возможно выразить эстетически привлекательными средствами. Теперь задача автора состоит в том, что именно он должен выразить при помощи такого мощного арсенала средств

Однако, по мнению японского философа, подлинно художественное творчество по-прежнему должно основываться на принципе «калокагатии», т.е. нравственной красоты. В системе Имамита «калокагатия» (прекрасное и благое) есть объект исследования новых дисциплин: «эко-этики» и «калонологии». «Калология, — пишет профессор, — это философия прекрасного. Я оживляю это

классическое слово»¹⁷. Надо сказать, Имамита Томонобу был переводчиком «Поэтики» на японский язык Аристотеля и не мог не обратить внимание на то, что в этом труде понятие прекрасного является не просто эстетической, но этико-эстетической категорией.

«“Прекрасное” и “благое”, — отмечает А.Ф. Лосев, — реализуясь в человеческой жизни, настолько сближаются, что между ними теряется решительно всякое различие. Оба этих термина у Аристотеля безраздельно сливаются в новом термине “калокагатия” (единство этически “хорошего” и эстетически “прекрасного”)»¹⁸. У самого Аристотеля читаем: «В отношении человека вполне добродетельного есть неплохое имя — нравственная красота (kalokagatia)»¹⁹, а также: «Поступки, сообразные добродетели, прекрасны и совершаются во имя прекрасного (to kalon)»²⁰. Синтетический характер античного понимания прекрасного привлекает Имамита, поскольку он полагает, что настал такой момент в истории человечества, когда «необходимо понимание красоты, которая не есть чувственное удовольствие... Я не считаю, что красота реализуется только в искусстве. Я не думаю, что цель искусства — только красота»²¹. Имамита понимает искусство как конкретное средство для поиска нравственной красоты. Последняя есть предмет «бигаку»-«калонологии», науки о красоте в античном понимании этого слова. Имамита восстает против обособления эстетического от этического. В античной традиции «ethos» означало «привычка», а этика имела изначальный смысл «науки о нравах» или стереотипах поведения.

Японский философ уверен, что в условиях сегодняшнего мира стереотипы утрачивают социально-нравственную роль, поэтому он пересматривает как предмет науки о морали, так и саму эту науку. Таким образом, Имамита Томонобу ратует за пересмотр всей системы философского знания и за создание философии, способной занять ведущее место в сфере духовной ориентации современного человека. В центре такой системы находятся такие ценностно-ориентирующие компоненты как «эко-этика» и «калология».

Категория «прекрасное» (to kalon) — ключевая в системе. В ней сопрягаются этическое и эстетическое измерения жизни индивида (а также прошлое с будущим, поскольку интерпретация Имамита — возврат на новом этапе к философии Античности). Японский ученый считает эстетическое удовольствие исключительно чувственным, а дисциплину «эстетика» рассматривает как науку о чувственном удовольствии. Но поскольку чувственное удовольствие — вещь крайне субъективная, она не может лежать в основании философской дисциплины. Поэтому Имамита занят поис-

ком интерсубъективных оснований красоты и отказывается от западного термина «эстетика».

С другой стороны, в разработке «калонологии» ученый демонстрирует в значительной степени возврат к пониманию красоты, сложившемуся в дальневосточной мыслительной традиции. Так, профессор неоднократно обращается к конфуцианским категориям, в частности, к категории «ли», связанной с этико-эстетическим идеалом учения Конфуция. Носителем, олицетворяющим этот идеал, является «цзюньцзы» — «благородный муж». Его жизнь — реализованное «ли», единство морального добра и красоты²². Итак, предлагая новую аксиологическую систему «эко-этика» — «калонология», Имамита Томонобу пытается в ее рамках осуществить синтез по трем основным параметрам:

- синтез дальневосточной и западной философских традиций (Конфуций — Аристотель);
- временной синтез (единство прошлого, настоящего и будущего категории «прекрасное» путем возврата к истокам аксиологии);
- синтез собственно аксиологический, а именно этико-эстетический.

Следует также остановиться на обосновании японским философом новой роли искусства в современном мире. Свои рассуждения на эту тему Имамита начинает с положения о новом виде абстракции, появившемся в технологическую эпоху: «Техническая среда и современная технология создают до сих пор неизвестную форму абстракции. Что это за форма? Это — абстракция результата, которая игнорирует, выбрасывает сам процесс»²³. Данное положение иллюстрируется красноречивым примером восхождения на гору. Раньше, каких-нибудь 50 лет назад, человек, совершая путешествие до горного хребта, оставался на ночлег у его подножия, на следующий день рано утром начинал длительное и трудоемкое восхождение. Спуск с вершины и возвращение домой занимали столь же долгое время и были сопряжены с достаточными трудностями. Сегодня к услугам путешественников — скоростной поезд Синкансэн и фуникулер. Восхождение на гору занимает теперь от силы несколько часов и является одним из видов приятного и спокойного отдыха: час на Синкансэне до горы, час на фуникулере до вершины, и в обратном порядке — назад. Вечер можно провести сидя у телевизора. От прошлого альпинизма остался лишь результат, а именно: любование видом с вершины горы.

Теперь посмотрим, к чему привело столь быстрое достижение результата, а вместе с тем и исчезновение процесса. Какими последствиями чревато технологическое оснащение жизни современного человека, затрагивающее все ее стороны и изменяющее

ее стиль? Сократилось время восхождения, отпала необходимость в затрате физических усилий. Ненужными, выброшенными за борт оказываются и такие качества как терпение, взаимопомощь, настойчивость. В конечном итоге развитие технических приспособлений способствует процветанию гедонизма, идеалом которого становится пустая красота. Даже сам результат обесценивается вследствие редукции трудового процесса, который ранее обязательно ему предшествовал.

Таким образом, на самом простом примере Имамита показывает, как технология, давая человеку известные преимущества, одновременно награждает его и многочисленными пороками. Сокращение, фактически исчезновение трудового процесса приводит, считает японский эстетик, к катастрофическим последствиям для природы человека. Ведь трудовой процесс, который всегда должен разворачиваться во времени — это одна из составляющих развития интеллекта. Элиминируя время, техника ведет к утрате привычки упражнять интеллект. Кроме того, она ведет к элиминации многих непосредственных чувств и эмоций, веками присутствовавших как неотъемлемая сторона полноценной человеческой жизни. «Поскольку технология сокращает время, она представляет собой существенную угрозу человеческому существованию... Здесь, — предостерегает Имамита, — кроется опасность для человеческого мышления. В самом деле, в технической среде мы должны демонстрировать стремительную реакцию на сигнал машины и тут размышление выступает синонимом замешательства»²⁴. С другой стороны, техника не только лишает человека временных процессов (темпоральности), а с ними вместе и способности полноценно мыслить и чувствовать, но и активно способствует появлению у человека новых «машинных добродетелей», таких как «точность» и «быстрота бессознательной реакции на сигнал». Получается, что техника активно формирует человека в качестве придатка машинного мира, основной целью которого является эффективность. Эффективность, таким образом, активно вторгается в аксиологическую сферу жизни человека, становясь одной из основных добродетелей. Таков закономерный итог оскудения временного опыта современного человека.

«С точки зрения “эко-этики”, — пишет Имамита, — сегодня необходимо найти новое средство, которое могло бы компенсировать вовлеченность человека в антиинтеллектуальные реакции. Прежде всего мы должны вернуть темпоральность, а для этого подходит эстетический опыт искусства, потому что природа эстетического опыта состоит в темпоральности, он сам по себе — процесс»²⁵. Иными словами, Имамита считает, что искусство дол-

жно стать панацеей от превращения человека в живой придаток машины. Никто не станет отрицать, рассуждает философ, что в развитых странах техника приобретает вид относительно самостоятельной и как бы самовоспроизводящейся сферы: «Существует самостановление технических связей, поскольку они имеют свою логику (а именно: калькулированный язык знаков) и свою собственную аксиологию (а именно: иерархию эффективности без жизни, в которой могут быть найдены некоторые новые добродетели, такие, например, как правильность без истинности, ответственность по отношению к знаку или пунктуальность). Мы уже увидели, что через влияние самостановления технических связей существует опасность внутренней дегуманизации. Но ведь и без этого вынужденная реакция, совершенно неосмысленная, является насущной необходимостью жизни индивида в условиях машинной среды»²⁶.

Естественно, что возврат к ремесленному производству, при котором темпоральность присутствует на всех этапах трудового процесса, исключен. Машинное производство будет и дальше прогрессировать, освобождая человека от многих трудоемких операций, но попутно лишая его «времени для размышления» со всеми вытекающими отсюда негативными последствиями²⁷.

Этот процесс необратим, однако искусство может стать противовесом деструктивной силе техники по отношению к сознанию человека: «Чтобы возродить темпоральность, мы должны открыть культурный феномен, сущность которого заключается в процессе. Эстетический опыт – по сути процесс, темпоральность. Ведь мы не можем иметь эстетический опыт без времени ни в области творчества, ни в области восприятия. Следовательно, искусство, вынуждающее нас восстанавливать темпоральность, является на сегодняшний день важнейшей сферой деятельности человека, который чахнет в технической среде. Вот почему нам совершенно необходимо иметь эквивалентное самостановление искусства как средство для спасения человеческой природы, как оружие против самостановления технических связей»²⁸.

Таким образом, Имамита высказывает два важных положения:

– искусство, как в процессе своего производства, так и в процессе восприятия, требует работы сознания и чувства во времени;

– чтобы эффективно противостоять технике, искусство должно формировать как минимум такую же реальность, как и техника, т.е. обладать независимым, автономным содержанием и языком, вследствие чего данная реальность должна регенерироваться.

Порочность, на наш взгляд, концепции «автономии искусства» Имамита Томонобу заключается в том, что он рассматривает

искусство, научную технологию, политику и т.п. как борющихся за место под солнцем субъектов социального действия. Действительно, истинное искусство всегда будет противостоять машинной среде, точно так же, как любая индивидуальность противостоит унификации. Но искусство не существует само по себе, оно, так же как и машина, является продуктом деятельности человека. И вопрос об «автономии», по нашему мнению, должен стоять иначе: как не допустить, чтобы в человеке унифицирующее, машинное начало взяло верх над индивидуальным, самобытным. Сохранив самобытность и уникальность человека, мы сохраним и закономерный результат такой самобытности – полноценное живое искусство.

Профессор Имамита известен мировому философскому сообществу благодаря своему «новому силлогизму» и своей «философии будущего». «Силлогизм» остроумно отразил произошедшие в XX веке кардинальные изменения в жизни человечества. Он наглядно демонстрирует необходимость нового мышления не только на индивидуальном, но и на государственном уровне.

Вариантом такого нового мышления выступает «новая философия» Имамита, состоящая из четырех компонентов. У этой «философии» два ядра. Первое, вокруг которого формируются «метатехника» и «урбаника», отражает проблемы, вызванные появлением новейших технологий. Второе ядро состоит из «эко-этики» и «калонологии».

«Новая философия» претендует на всеобщность и общезначимость, однако в своей «метатехнике» японский эстетик исходит из технического уровня, достигнутого Японией, США и еще пятью-шестью приближающимися к ним странами. Подавляющее же большинство государств находится в настоящее время на качественно ином уровне, поэтому ни о какой общезначимости «метатехники» не может быть и речи.

Что касается «урбаники», то философское осмысление городской жизни, конечно же, нужно. Но гораздо важнее на данном этапе накопить позитивный опыт решения экономических, социальных, экологических, медицинских и других проблем больших городов. Кроме того, современная компьютерная техника последних поколений, Интернет обуславливают (пусть пока еще слабо) обратную росту городов тенденцию – отток населения из мегаполисов в провинцию. Легкость связи с любым информационным центром, возможность для человека работать, не выходя из дома, как бы далеко он ни находился от главного офиса – приметы сегодняшнего дня.

Проблемы, рассматриваемые в рамках «метатехники», характерны для наиболее развитых в техническом отношении стран, в

то время как «урбаника» больше отвечает ситуации, складывающейся в развивающихся государствах, где как раз и происходит неумеренный рост городов.

Если же рассматривать проблемы «эко-этики» и «калонологии», то они действительно актуальны. Имамита ставит крайне важный вопрос — о новом, экологическом, мышлении человека, когда он, как часть живой природы, впервые в истории должен выступить с нею заодно против злоупотреблений наступающей техносреды. Своевременность эко-этической проблематики очевидна: природа подвергается систематическому разрушению как в передовых в техническом отношении странах, так и в более отсталых.

Логике сторонников развития техносреды любой ценой должна противостоять гуманитарная наука, могущая оценивать такую логику, находясь за ее пределами. Имамита прав, что ядром такой гуманитарной дисциплины является аксиология.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См.: *Скворцова Е.Л.* Современная японская эстетика. — М., 1996. — С. 13; *Скворцова Е.Л., Луцкий А.Л.* К проблеме восприятия западной философии в Японии // Вопросы философии. 1985. № 10. — С. 132 — 139.
- ² См.: *Луцкий А.Л.* Интерпретация духовных традиций Запада Икэдой Дайсаку // Философские науки. 1984. № 3. — С. 103 — 112.
- ³ См.: *Имамита Томонобу.* Тоё-но бигаку (Эстетика Востока). — Токио, 1985.
- ⁴ *Луцкий А.Л., Скворцова Е.Л.* К вопросу о специфике морального сознания в Японии // Философские науки. 1986. № 6. — С. 69 — 77.
- ⁵ *Имамита Томонобу.* Тоё-но бигаку. — С. 231.
- ⁶ Там же. — С. 243.
- ⁷ См.: *Григорьева Т.П.* Японская художественная традиция. — М., 1979.
- ⁸ *Имамита Томонобу.* Гэндай-но сисо. Нидзюсэйки гохан-но тэцугаку (Современная мысль. Философия второй половины XX века). — Токио, 1985. — С. 255.
- ⁹ Там же. — С. 256.
- ¹⁰ См. там же. — С. 257.
- ¹¹ Там же.
- ¹² *Борев Ю.Б.* Эстетика. В 2 т. Т. 2. — Смоленск, 1997. — С. 354.
- ¹³ Там же. — С. 354 — 355.
- ¹⁴ *Имамита Томонобу.* Би-но ИСО то гэйдзюцу (Фазы прекрасного и искусство). — Токио, 1984. — С. 226.
- ¹⁵ Там же. — С. 226 — 227.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ *Imamichi T.* La Technique et les problemes d'esthetique // Studia Comparata de Aesthetica. — Tokyo, 1976. V. 1. — P. 12.
- ¹⁸ История эстетической мысли. Т. 1. — М. 1985. — С. 197.
- ¹⁹ *Аристотель.* Большая этика. — М., 1975. — С. 360.

- ²⁰ *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Соч. В 4 т. Т. 4. — М., 1984. — С. 69, 71.
- ²¹ *Imamichi T.* La Technique... — P. 1.
- ²² См.: Древнекитайская философия. В 2 т. Т. 1. — М., 1972. — С.140 — 141.
- ²³ *Imamichi T.* Auto-installation of the Art and Eco-ethical Dimention // Studia Comparata de Aesthetica. V.1. — P. 35.
- ²⁴ Ibid.
- ²⁵ Ibid.
- ²⁶ Ibid. — P.36.
- ²⁷ См.: *Луцкий А.Л., Скворцова Е.Л.* О технократических тенденциях в современной японской эстетике // Философские науки. 1989. № 11. — С. 60 — 70.
- ²⁸ *Imamichi T.* Auto-installation of the Art... — P. 36.

Аннотация

Статья посвящена рассмотрению философии самого крупного эстетика современной Японии Имамита Томонобу. Проанализированы его взгляды на японскую художественную традицию, природу художественного творчества, отличие западного и восточного мировосприятия. Критически рассмотрена система предложенной ученым принципиально новой «философии будущего», включающей в себя «метатехнику», «урбанику», «эко-этику» и «калонологию».

Ключевые слова:

Японская художественная традиция, японская эстетика, японская философия будущего, Имамита Томонобу.

Summary

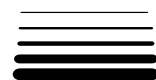
The article considers the philosophical views of an eminent Japanese philosopher of the 2nd half of the twentieth century Imamichi Tomonobu, his attitude to the Japanese aesthetical tradition, to the nature of artistic creativity; his approach to the problem of the difference between Western and Eastern world outlook. Prof. Imamichi's «Futurology», including «metatechnica», «urbanica», «eco-ethica» and «kalonologia» are being also considered.

Keywords:

Japanese art tradition, Japanese aesthetics, Japanese futurology, Imamichi Tomonobu.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



Философия образования



СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И ЗНАНИЕ

А.О. КАРПОВ

Современная культура, основанная на знаниях, опирается на когнитивные способности человека к созданию нового в научной и технической сферах. Ядро проблемы сосредоточено в сферах генерации, технологизации, обмена и присвоения знания и непосредственно влияет на выработку мировых экономических стратегий. В.С. Степин в фундаментальном труде «Теоретическое знание» пишет, что «наука революционизирует не только сферу производства, но оказывает влияние на *многие другие* сферы человеческой деятельности, начиная регулировать их, перестраивая их средства и методы»¹. При этом, как отмечает В.А. Лекторский, *мерилом богатства* для общества наиболее развитых стран становится производство, распространение и потребление *знания*, а социальное *расслоение* общества будет определяться отношением к знанию, к возможностям его создания и использования². Таким образом, доминантой социальной стратификации жизни «общественного» человека все более становятся особенности *ментального* функционирования, причем в значительной степени когнитивная предрасположенность к разным способам оперирования разными *типами* знания.

Динамичный и устойчивый рост экономики знаний имеет свое *педагогическое* измерение, ответственное за *человеческую* составляющую науки и научного производства. В 2009 году Всемирная конференция по вопросам высшего образования отметила роль учебных институтов в качестве основной движущей силы создания *всестороннего* и разнообразного общества знаний, в котором образование не только должно отвечать на социальные потребности, но и *предвидеть* их³. Специалисты отмечают, что сегодня образовательные и экономические стратегии общества неразделимы между собой⁴.

Основная роль в Европе в создании знаний отводится университетам, поскольку они находятся на пересечении научных исследований, образования и инноваций. Уникальность университетов состоит в их генетической вовлеченности в базовые структуры об-

щества знаний; речь идет о генерации новых знаний, передаче знаний через сети образования, распространении знаний с помощью информационных технологий, использовании знаний в новых производственных процессах и в сфере предоставления услуг (инновации)⁵. Сами университеты, наряду с исследованиями и разработками, на европейском совещании в Хэмптон-Корте (октябрь 2005 г.) были названы *основой европейской конкурентоспособности*⁶.

Современная европейская концепция «образование через научные исследования» представляет развитие в новых социокультурных условиях идей В. Гумбольдта и их дальнейшей трактовки Ю. Хабермасом в контексте коммуникативной рациональности. Миссия современного университета – это не научные исследования и образование, а образование *через* научные исследования⁷. Результат такого образования трактуется как овладение *базовыми компетенциями* – когнитивными, социальными и эмоциональными, обеспечивающими достижения *постоянной* востребованности в обществе знаний. В экспертном отчете Европейской Комиссии отмечается поразительное *совпадение* компетенций, необходимых для проведения научных исследований, и компетенций, востребованных во многих профессиональных сферах современного общества⁸. Опираясь на европейские социологические выводы, М. Симонс заключает: «Для того, чтобы стать материально и социально успешным, необходимо стать компетентным в *создании новых знаний*»⁹ (*Курсив мой.* – А. К.).

Включение в культуру обучения *исследовательского* познания, – такого познания, которое ведет к созданию нового знания, новых смыслов и понимания, – есть ответ на вызов социальной реальности, которая в наши дни акцентирует когнитивно-деятельную природу человека. *Онтологический статус* исследовательского познания определяется как создание целостной, но *открытой* системы индивидуальных знаний, способных к саморазвитию. Его *эпистемологический статус* репрезентируется в эвристических практиках и исследовательских процедурах получения знаний, которые воспитывают способность к вопросу, к созданию *собственных* ментальных схем и субъективных знаний из непосредственного опыта в противовес традиционному подходу, когда ученик лишь копирует ментальные матрицы и познавательный опыт других. В «исследовательском» ключе, например, работает «субъектная дидактика» Э. Кезела, которая продуцирует особую культуру обучения, полагающуюся на мультипланирование и конкурирующие образцы мысли и поведения, на конструирование знания учащимися в проблемной среде¹⁰.

Разрешение нестандартных, уникальных и плохо сформулированных задач представляет сегодня, более чем когда-либо, *обыч-*

ную социальную практику. Открытые задачи в современном обучении ставятся в условиях высокого уровня *когнитивной неопределенности и проблемной контекстности*. Они предполагают в ходе своего решения этапы концептуализации и выдвижения гипотез, прогнозирования и планирования, исследования и конструирования, моделирования и технологизации, оценивания результатов и последствий. В отличие от детерминированного поиска единственного решения, характерного для традиционного обучения, открытые задачи предполагают *спектр решений*, описывающих с разных позиций проблемную ситуацию. Поэтому *современные* учебные программы функционируют как трансформативные познавательные системы с открытыми проблемами и открытые проблемам. Структурирование проблемной ситуации с вычленением проблем и их связей предполагает наличие способностей видеть проблемы и понимать проблемы *до их решения*. Эти способности к выспрашиванию действительности опираются на *интуитивную* функцию *rsuche*, действующую отлично от дискурсивного мышления, которое культивируется традиционной педагогией.

Интуитивные формы познания лежат в основе создания нового знания, именно они опосредуют *принцип трансцендентности научного познания*¹¹. Так, Л.А. Микешина в своем труде «Философия познания» пишет: «По-видимому, радикальные изменения в сфере обучения и образования в целом, формирующие новый интеллект, — это в значительной мере программы, разрабатывающие приемы и операции преобразования коренной интуиции»¹².

Однако, чтобы интуитивное познание, фундирующее исследовательские формы обучения, состоялось, оно должно опираться на когнитивно-комфортное учебное действие, учитывающее *индивидуальные* психические предустановки личности к познавательной активности, т.е. к способам и условиям познания.

Когнитивно-комфортное обучение определяет осуществимость индивидуальных притязаний ученика на построение целостной когнитивной структуры личности, детерминирует рост *когнитивного разнообразия* сначала в учебном коллективе, а в перспективе — в когнитивно-активной части социума. Особой, гуманистической задачей современного образования является создание *психически комфортных* учебных условий для *разных* когнитивных типов личности в *родственном* им социокультурном окружении. Решение этой задачи не представляется возможным без понимания того, как формируются и функционируют когнитивно-активные типы знания. Данная статья — вклад автора в эту проблематику.

Мы будем различать два типа когнитивно-активного знания — интегрированное и инновационное знания.

Степень интегрированности знания отражает глубину опирающихся на него операциональных возможностей. Иначе говоря, большее включение знания (конкретного) в действующие психические структуры создает большую свободу в его инструментарном использовании. Интегрироваться способно как техническое знание водопроводчика, так и теоретическое знание ученого. При этом интегрированное знание становится незаметным для делающей и думающей личности в процессе своего использования¹³.

Однако интегрированное знание может существовать как знание механистическое, нетворящее, действующее в ограниченных рамках фиксированной инструментарной ситуации. Инновационное знание — это качественно более высокий уровень психической организации интегрированного знания, когда оно обретает способность к созданию нового знания¹⁴. Если становление интегрированного знания определяет рост субъективного знания, то инновационная «вакцинация» дает возможность этому субъективному знанию преодолеть стандартную логику когнитивной ситуации, жесткость проблем, устойчивость структур данных.

Рассмотрим более подробно эти два типа когнитивно-активного знания.

Развитие инструментарного знания — это вопрос развития компетентности в тех областях практической жизни, где люди что-либо делают самостоятельно (в том числе и думают), это вопрос их личного успеха в трансформации действительности. Можно постоянно сверяться с образцом и инструкциями, а можно действовать так, будто образец этот воплощается в идеальных формах, производимых самой личностью. В последнем случае мы имеем дело с интегрированным знанием. В том или ином деле это знание может формироваться в любой отрезок жизни человека. Первичные модели такого знания закладываются в *rsuche* в подростково-юношеский период с 12 до 18 лет, что обусловлено особенностями психического развития человеческой личности¹⁵.

В современной науке получен ряд экспериментальных фактов и теоретических представлений, которые говорят о существовании некой целостной структуры, интегрирующей с разных позиций человеческий опыт. В теории функциональных систем П.К. Анохина создание интегрированного знания может быть соотносено с наслоением паттернов индивидуального опыта на изоморфные структуры, соответствующие более поздней активности, при этом поведение формируется в результате деятельности структур разного возраста. В теориях когнитивного развития в качестве основы знания выделяется базовый конструкт, обозначаемый в терминах: «сердцевина», «ядро», «антиципирующая схема»¹⁶. В экспериментах Э. Рош в области психосемантики визуальное

опознание типичных символов происходило в результате идентификации некоторой целостной формы, даже если она составляла лишь 10% изображения прототипа¹⁷. В 1979 г. М. Поттером было сформулировано положение о третьей амодальной системе семантических кодов, которая представляет собой иной, невербальный и необразный способ отображения информации¹⁸.

В качестве структур интеграции знания, обеспечивающих процесс его психического усвоения и принятия личностью, определим психические уровни, детерминирующие ассимиляцию знания в сознании и в бессознательном личности, а также временные этапы, опосредующие его развитие. При этом следует иметь в виду, что в реальной жизни индивида в состоянии активности и подвижности разной степени интенсивности находятся все структурные звенья интеграции знания.

Анализируя экспериментальные и практические данные психологических источников, можно выделить на бессознательном уровне следующие структуры внерационального знания: автоматизированное, имплицитное, интуитивное и реликтовое.

Автоматизированное знание – основа моторной активности, которая проявляется в способности человека к воспроизведению однотипной последовательности действий. Поражающая воображение фантазия человеческих существ в искусствах танца, любви и живописи, наша неутолимая страсть к говорению, писанию, передвижению были бы невозможны без определенным образом внутренне запрограммированных цепочек простейших действий. В «Когнитивной психологии» Р. Солсо дается обширный перечень теоретических представлений, в той или иной степени объясняющих автоматизированную активность. Так, К. Лэшли (1951) говорит о существовании механизмов мозга, действующих иначе, чем петля «стимул-реакция» с обратной связью, Пью (1974) – о многоуровневой обработке с когнитивным контролем, М. Нейледж (1970) – о формировании паттернов мускульных программ¹⁹.

Подходы к проблеме *имплицитного знания* можно найти в теориях обучения начала и середины прошлого века, где оно репрезентировалось в понятии имплицитного обучения и имплицитной структуры личности. После исследований Д. Бери и Д. Бродбента, результаты которых были опубликованы в 1995 году²⁰, появились достаточные основания говорить о специальном типе знания – *имплицитном*, которое является результатом практических действий индивида, его научения, но не осознано. Имплицитное знание образуется в личном бессознательном и проявляется, например, в приобретенных навыках управления сложными многопараметрическими системами, когда индивид, опираясь на предшествующий опыт, интуитивно находит решение по оптимизации функционирования системы.

В проявлениях автоматизированной и имплицитной активности мы наблюдаем смесь того, как формируются модели предполагаемой ситуации и будущих событий (согласно идее П.К. Анохина об опережающем отражении) и как они обрабатываются, т.е. синтез ситуативной (декларативной) и процедурной составляющих. Ситуативную компоненту автоматизированного знания можно представить в виде фрагмента киноплёнки, вмонтированного в бессознательное, при этом с прогнозируемым событием «сопоставляются» только начальные кадры. В имплицитном знании формируются многослойные и вариативные конфигурации настоящего и будущего. С этой точки зрения, скажем, эвристика представляет собой манифестации декларативных структур имплицитного бессознательного. Далее, процедурная компонента при автоматизации – это детерминированный алгоритм (программа) запуска отрезков моторной активности (фрагментов киноплёнки). Та же составляющая в имплицитном знании, следует предположить, в ряде случаев не может быть описана даже вероятностным алгоритмом, а реализуется через динамические паттерны, содержащие, например, интеракционные и прогностические конструкторы, продукции прямого и минующего восприятия, прототипы органической активности. Таким образом, в автоматизированном знании модели будущих событий жестко детерминированы и по содержанию, и по последовательности. В имплицитном же знании такие модели прогнозируются и формируются исходя из динамических когнитивных паттернов, в которых фиксируется и модифицируется познавательный опыт разной длительности как стандартный, так и ситуационный.

В свое время немало копий было сломано в спорах о моделировании интуитивных и творческих процессов средствами эвристического программирования. Из предложенной объяснительной схемы можно заключить, что в эвристическом программировании нашли «смешение» компоненты разных видов психической активности, так как эвристики – суть продукты декларативной составляющей имплицитного знания, алгоритмы же – процедурная часть автоматизированного знания. Такая эклектика репрезентировала скорее теоретические конструкции авторов эвристических программ, а не объективные психические механизмы мышления.

С имплицитным часто смешивается *интуитивное знание*, однако различие между ними существует. Оно связано с тем, что интуитивное знание интегрируется на уровнях личного и коллективного бессознательного, в отличие от имплицитного, которое располагается только в личном бессознательном. Например, педагогическое искусство обусловлено пониманием и ощущением ситуации посредством «схватывания» ее реликтовыми формами коллективного бессознательного через комплекс таких архетипов,

как «ученик», «учитель», «ребенок», «дом», «родитель», «великая мать», «целитель» и др.

В своих работах, опубликованных в 60 – 70-х гг. прошлого столетия, Я.А. Пономарев исследовал базальный уровень психики, ассоциируемый им с бессознательным. Он представил не только убедительные экспериментальные демонстрации существования знания, которое мы сегодня называем имплицитным, показав возможность его вербализации (Берри и Бродбент приписывают этому знанию невербальный характер), но и предположил существование глубинного внутреннего знания, связывая его с творчеством и активацией слоев бессознательного, продуцирующих интуитивные действия²¹. Именно глубинное внутреннее знание мы позиционируем здесь в качестве интуитивного, что ясно позволяет различать его с имплицитным знанием, поскольку интуитивные действия, как понимает их классическая аналитическая психология, – это манифестации коллективного бессознательного.

Образец *реликтового знания* приводит К.Г. Юнг в описании «невероятно утонченного инстинкта размножения» у бабочки *Pronuba yaccasella*: «Как известно, цветы юкки распускаются только на одну ночь. Эта бабочка собирает пыльцу с одного из цветков и лепит из нее маленький шарик. Затем она перелетает на другой цветок, проделывает отверстие в пестике, откладывает яйца между семяпочками и, в завершение процедуры, затыкает воронкообразное отверстие в пестике заготовленным ею шариком из пыльцы. Только раз в своей жизни бабочка производит эту сложную операцию. Такие случаи трудно объяснить с помощью гипотезы научения и упражнения»²².

Реликтовое знание, одинаковое у всех особей одного биологического вида (например, человека), представляет собой содержание наследуемых форм коллективного бессознательного – архетипов и инстинктов, продуцирующих особый вид практической активности. У человека он проявляется, например, в интуитивных действиях при экстремальных ситуациях, в инстинктивных проявлениях в периоды микро- и макросоциальных коллизий, в «стандартной» системе неконтролируемых отношений к ребенку, в семье, в социальной группе.

Интегрированное знание репрезентирует формы синтеза знания рационального, интуитивного и реликтового. При этом глубина и степень требуемой интеграции зависят от профессиональной деятельности субъекта. Так, педагог, художник, композитор в своих интуитивных действиях постоянно обращаются к глубинам коллективного бессознательного, в то время, как инженер и математик, деятельность которых более рациональна, достаточно длительные периоды опираются на личное бессознательное и,

когнитивные структуры, расположенные между личным и коллективным бессознательным. Psyche последних проникает в реликтовые слои психики в актах творчества, рождающих инсайт, глубинное воображение, интуицию.

Временное развертывание структур интеграции знания протекает от этапа актуализации знания через его активацию к формированию собственно интегрированного знания.

Сделать знания *актуальными* для личности, т.е. перевести их из состояния иллюзорной возможности в состояние реальной действительности – значит (*i*) связать их с системой интересов, затрагивающих личность; (*ii*) дать его прочувствовать витальность этих связей; (*iii*) спроецировать созданные представления на психический строй личности, т.е. ассимилировать идеи, касающиеся личных интересов, в сознательном и бессознательном индивида. Внутренняя интерференция этих компонент приводит к формированию ментальной конструкции, которую личность идентифицирует как цель активности, и которая, как указывает аналитическая психология, обладает особой витальностью: «... жизненно важный элемент интеграции – ощущение цели. Частью целостности является ощущение, что жизнь имеет смысл, и наличие склонности делать что-то, когда это не так»²³.

Обращаясь к началу интеграционных процессов у личности, к периоду школы, следует отметить, что научно-практический метод обучения позволяет осуществить сегментацию предметных знаний по основным областям человеческой деятельности, связать предметные знания со специальными, касающимися будущей профессии и жизни за пределами школы, установить транс- и междисциплинарные, профессиональные и социокультурные связи. Цель учителя и профессионального наставника станет достижимой, если внутри этой познавательной сети будут вспыхивать островки интереса, которые катализируют процессы рефлексии. Таким образом, сочетание предметных знаний и методов обучения через науку, включающих исследовательскую, социокультурную и профессиональную практику, позволяет «привязать» чисто школьные знания к тем явлениям, которые учащийся встречает и с которыми столкнется в повседневной жизни в своей будущей профессиональной деятельности.

Проблема усвояемости и долговечности знаний тесно связана с осознанием их актуальности для личности. Как показывает Е.П. Ильин в своем труде «Мотивация и мотивы», формирование внешкольной системы оценивания в той или иной форме осознанных и естественных форм мотивации к получению знаний наблюдается у современных старшеклассников и существенно влияет на их успеваемость²⁴.

Следующее звено в цепи интеграции знания — *активация знания*, предполагает перевод знаний из статического состояния в динамическое посредством различного рода манипуляций со знанием как практического, так и теоретического характера. В результате таких действий в *psyche* формируются и укореняются динамические модели, представляющие знание в процедурном виде. Ментальные процессы, имеющие место при создании таких моделей — *via regia*²⁵ к образованию интегрированного знания.

В процессе обучения можно выделить следующие уровни активации знания: инкубационный, развивающий, специализирующий, интегрирующий.

Инкубационный уровень предполагает внутриспредметные и межпредметные способы активации знания — это уровень традиционной педагогики. *Развивающий* уровень связывает школьные дисциплины с «живым» знанием, как правило, в одностороннем порядке: от предмета к его следам в окружающем мире. Дело это *компетентно* практикуют лишь педагоги-энтузиасты и редкие образовательные учреждения; первые движимы своими внутренними профессиональными мотивами, а вторые качественно удовлетворяют тот небольшой *действительный* спрос, что имеется. Собственно говоря, это максимум, что может дать сегодня массовая средняя школа, пребывающая в своей вневременной отрешенности.

Следующие два уровня требуют серьезных экзогенных реконструкций в системе отношений «школа-общество», предполагающих включение в орбиту школы институализованных и индивидуальных носителей специального знания. *Специализирующий* уровень обеспечивает опосредованную активацию предметных знаний в процессе решения четко сформулированной задачи или проблемы в специализированной среде (профессиональной или социальной). *Интегрирующий* уровень включает в себя технологии активации знания в проблемной среде, комбинирующий моно- или полипрофессиональный и социокультурный статусы, и предполагает манипулирование специальными, общими и внутрличностными знаниями.

Дадим характеристику третьего этапа интеграции знания и собственно интергированного знания. Представление о знании как активном начале в деятельности человека, которое проявляется через его личностные особенности, восходит еще к Аристотелю. Функциональная несостоятельность знания, не проведенного через личный опыт, отмечалась Л.С. Выготским²⁶. Проблема интегрированности знания находит свое отражение в объяснении процессов научения с позиции концепции системогенеза личности в монографии В.Д. Шадрикова «Деятельность и способности»²⁷. Интеграция знания протекает при взаимодействии созна-

ния и бессознательных слоев психики в результате наполнения содержанием архетипических форм, возникновения интуитивных представлений об объектах и окружении, их внутрличностного отождествления и принятия. Это путь к творчеству, инсайту, интуиции. Различные стадии интегрированности знания определяют ступени постижения мастерства. Дезинтеграция знания, как правило, — результат противоречий с действительностью. Примерами проявления интегрированного знания в обыденной жизни и профессиональной практике служат: теоретическая и экспериментальная работа ученого, искусство художника и инженера, педагогический дар учителя. В каждой из этих деятельностей можно выделить определенные стороны, охватывающие область сознания и бессознательного, в которых напряженная связь с жизнью растворяется в целостном, интегрирующем личностном акте, нерасчленяемом в процессе осуществления на отдельные эпизоды. Интегрированное знание может быть противопоставлено различным степеням диссоциации личности: действиям по шаблонам и образцам, бездумному растворению в жизни, нравственному безразличию к ее проявлениям.

Основываясь на проведенном анализе, можно дать следующее определение.

Интегрированное знание — это синтезированный в познавательной практике комплекс амбивалентных продуктов рационального и внерационального мышления и восприятия, который ассимилируется психикой в виде целостной системы с согласованной структурой и меж-объектной динамикой, и проявляется как пропущенное через личность единство теоретического и практического опыта человека в его внутренней и внешней, сознательной и бессознательной активности.

Обратимся к рассмотрению инновационного знания. Движение к обществу знаний имеет своим осевым направлением вектор инновационного развития; последнее предполагает, что общество способно: (i) интенсивно производить новые знания как фундаментального, так и прикладного характера, а также (ii) эффективно трансформировать необходимую часть этих знаний в *производящий* экономический или социальный продукт. Инновация есть новшество, имеющее непосредственное отношение к становлению действительности, т.е. новация, нашедшая свое функционально-временное воплощение. Имплицитная философия инновации — в том, что «знание должно быть способно создать самое себя». Два модуса инновационности знания суть выражения его отношения к собственной творческой функции и к творческой функции рождающего его *psyche*. Творческая функция знания как такового конституирует особую инструментальную вклю-

ченность знания в структуры практической деятельности, когда, будучи произведенным, знание неуклонно стремится к своему воплощению в новых теоретических или технических системах; и эта постоянно усиливающаяся ригористическая настроенность производимых людьми знаниевых конструкций все более присуща развитию современного общества.

Творческую функцию *psyche*, производящего знания, которое способно создавать иное новое, мы обозначим как *инновационность знаниевого комплекса* индивида, т.е. такого инструментального психического комплекса личности, который функционально соотносит с действительностью когнитивные способности индивида, способности оперировать структурами интегрированного знания. Инновационность знания есть культурная необходимость для творческой функции *psyche* современного индивида. Она обязывает значительную часть работников общества обладать такими знаниями, которые готовы к росту и употреблению в постоянно обновляемых процессах социального производства, публичной и частной жизни.

Таким образом, современная культура знаний конституирует особое качество творческой функции знания, обозначаемое как инновационность. *Инновационное знание* — это знание, способное производить новое знание. Концепт «инновационное знание» соотносится с понятием «инновационный контекст», который в работе Б. Бернштейна определяется как место, «где ребенка поощряют к экспериментам и воссозданию своего мира на собственных условиях и по собственному образцу»²⁸, и с понятием «учебно-научная инновационная среда»²⁹.

Концепт «инновационное знание» отражает *сильные критические начала*, на основе которых современный познающий субъект строит свои отношения с образовательными системами. Предъявляемые им требования демонстрируют нам факт создание не просто собственной нормативной теории над знаниевым комплексом, а очень дифференцированной и ригористичной системы оценочных суждений, прагматика которой отвергает всякую искусственность, недосказанность и неподтвержденный на деле авторитет. В данной субъективной ценностной системе полезность знания — это норма, которая властвует над формулируемыми теоретическими пропозициями в рамках понимаемой расположенности знания и возможностями пользования знанием. Это уже не та слабенькая и эклектичная нормативная теория, которой довольствовался обучающийся субъект в предшествовавшем сегодняшнему дню образовательном времени, и которая находила себя через классическую триаду «восприятие — усвоение — закрепление». К иным, аподиктическим модальностям прибегает сегодня человеческое мышление, когда надо утвердиться на новых, неизведанных еще террито-

риях. Мы можем говорить об этапе *освоения*, когда нам следует ответить на вопросы — «что есть полезного (потенциально и реально) на этих территориях?» и «как располагаются эти полезности относительно наших интересов и других объектов?»; следующий этап — этап *овладения* ставит перед нами задачу реализовать акт собственности над этими полезностями; далее — *интеграция* делает из знания инструмент, обеспечивающий его *аутентичное* функционирование в социокультурных контекстах и в профессиональном использовании; творческий этап — *креативизация*, придает знанию качество инновационности, включающее субъекта в познавательные стратегии инновационного социума.

К.Р. Поппер в своем труде «Объективное знание» выделяет характерные черты познавательного действия, посредством которого «мы поднимаем себя за волосы из трясины нашего познания»³⁰. Этот акт самотрансцендентности выводит нас за границы нашего пространственного и временного окружения, за пределы нашего опыта. Процесс познания по Попперу состоит в *критике*, *использующей творческое* воображение, в критике, подвергающей сомнению универсальность и структурную необходимость того, что нам может казаться «данным» или «привычкой»³¹.

Таким образом, инновационность есть та целостная конструкция личного знания, соразмеряющая его с сегодняшним миром, которая с одной стороны делает возможным для индивида его аутентичное использование, с другой стороны позволяет окружающему миру заявить о себе и сделать себя доступным.

Предыдущее изложение позволяет нам выделить в качестве размерностей инновационного знания такие познавательные компоненты, как полезность, диспозициональность и инструментарность.

Полезность позволяет оценивать грядущие применения знания, это отсылание знания к миру и его ценностная ориентация в нем, ориентация, созданная его практическим пробованием. Присуждение знанию субъективных градаций полезности — динамично и многоаспектно, т.е. разворачивается во времени и в системе оценочных координат, в которых интенция индивида через знание соотносится с объектами неиндифферентной ему реальности. Здесь полагается, что принимаемая индивидом полезность знания не то же самое, что его субъективная *значимость*, поскольку знание, неоцениваемое в модусах полезности, может быть значимым в силу, например, принуждающего действия культурных традиций, учебных требований, социальных установок.

Диспозициональность — это соотношение знания с внешним, создание «карт» нахождения знания в окружающем мире, в том числе понимание расположения знания по отношению к предметным сторонам деятельности, например, в социальных и про-

фессиональных структурах, в междисциплинарной соотнесенности и более широко — в доступной знаниевой системе общества, в многозначной интерпретируемости и семантической диффузности. Но в то же время диспозициональность — это герменевтически субъективный синтез, проходящий через осмысление этого знания в системе личного внутреннего понимания себя и действительности, через структурирование внутренней и внешней целостности, и несущий расширение возможного понимания самого себя.

Всякое субъективное знание диспозиционально, замечает К.П. Поппер. Из его диспозиции к действию вытекает стремление к пробному приспособлению к действительности. Тогда мы те, кто ищет и кто способен ошибаться. Следовательно, диспозициональность несет в себе потенциал знания быть понятным и интерпретированным³².

Инструментарность — это приспособленность знания для употребления, открывающаяся через опыт его применимости; она предполагает прежде всего готовность использовать знание в контекстно-аутентичных ситуациях и самостоятельно получать новые знания. Данное свойство принципиально иного плана, нежели то, что предполагал Аристотель, когда возводил подражание в ранг орудия умственного воспитания, и чему так усердно, явно или тайно следовали многие педагогические концепции.

Инновационность знания, понимаемая через такие познавательные композиты, как полезность, диспозиционность и инструментальность, конституирует в современных образовательных системах новые технологические аспекты, которые развиваются через исследовательскую деятельность и интегрированный проект. И в то же время такое положение дел требует выделения в этих образовательных системах наряду с традиционным учебным компонентом особой структурной части — *учебно-научной инновационной среды*, которая должна обеспечивать новый познавательный технологизм, построенный на основе методов, свойственных науке.

Создание учебно-научной инновационной среды предполагает соединение учебного процесса на разных стадиях подготовки — университетской и школьной — с научным поиском и творческой деятельностью с целью решения практических и теоретических задач, в том числе, при создании новой техники, технологий, изделий и услуг, при исследованиях в области фундаментальных наук, при изучении окружающей среды — природной и социальной. Учебно-научная инновационная среда есть безусловная необходимость для развития современных форм научно-ориентированного образования молодежи, в основу которого заложено стремление к получению полезного и практического результата, как в прикладных, так и в теоретических областях деятельности, что позволяет вос-

питывать кадры высокой квалификации, способные создавать научную продукцию, преобразующую мир. И, кроме того, это образование воздействует на культуру, делая общество способным к восприятию новых научных результатов, к ассимиляции новых знаний, к изменениям окружающей действительности.

Сегодня научные знания явственно проступают в сферах социально данного, вследствие чего по отношению к массовому индивиду можно говорить о проблеме формирования в его сознании правильных *знаний о знаниях*; именно такой «надстроечной» системой является инновационная структура знания. Эта проблема имеет большой эмпирический объем, поскольку знание, чтобы стать знанием, должно пройти через функционально сложный этап *добывания*. Технологическая же влетенность этого знания сегодня в обыденную и профессиональную жизни делает его орудием *повседневной практики*, формируя через субъективную инструментальность структуры осмысляющих связей над знаниевым комплексом индивида. Следовательно, создание не фрагментарной, а тотальной субъективно правильной структуры *знаний над знаниями* в познающей психике становится насущной задачей образования и представляет новый *когнитивный* аспект развивающейся образовательной ситуации, который по-своему репрезентируется сегодня в таких понятиях, как транс- и междисциплинарность, познавательная ценность, научная картина мира, знаниевая приложимость и т.п.

Инновационность знаниевого комплекса не может быть создана у индивида только в процессе профессиональной деятельности, она должна закладываться в виде культурных форм и опыта в психический фундамент *растущей* личности в результате социальной практики посредством таких агентов влияния, как семейное окружение, группы общения, дворовый, городской и сельский социумы, школьное сообщество. Образование есть область упорядоченной социализации³³.

В традиционной школе знания указывают лишь на себя, объективируются лишь в себе вместо объективации в социальном мире; создают в качестве знаниевых конструктов индивида чистую вещь, обладающую лишь абстрактным существованием. Однако такая традиция вполне уживалась ранее с существовавшим миропорядком, поскольку вхождение в окружающую жизнь и обретение обыденного психического инструментария осуществлялось взрослеющей личностью в значительной степени минувшие школьные знания, а именно, в семье, в кругу сверстников, на улице. И школа, давая знания абстрактные, совершенно не несла ответственности ни за этот инструментарий, ни за эту жизнь.

Сегодня, как и ранее, обыденное знание усваивается по большей части контекстно, но «научная» его часть может быть освое-

на лишь организовано. Следовательно, стиль научного мышления может вырабатываться школой только в сопряженности научного знания с миром человеческих потребностей, делая это знание готовым к повседневному употреблению в условиях роста культуры знаний, иначе говоря, инновационным знанием. И это последнее накладывает требования такой инновационности и на образовательную среду, и на учебный технологизм действующей школы. Именно образование контекстной научно-детерминированной инструментальности знаниевого комплекса индивида есть вызов, обращенный к современной школе от имени наступающего общества, основанного на знаниях.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ *Степин В.С.* Теоретическое знание. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 45.
- ² См.: *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 6.
- ³ См.: *Communique. 2009 World Conference on Higher Education: The New Dynamics of Higher Education and Research For Societal Change and Development.* UNESCO, Paris, 5 – 8 July, 2009. ED.2009/CONF.402/2. – P. 1, 4.
- ⁴ См.: *Winch C.* Work, the Aims of Life and the Aims of Education: a Reply to Clark and Mearman // *Journal of Philosophy Education.* – Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Vol. 38. № 4. – P. 634.
- ⁵ *The Role of the Universities in the Europe of Knowledge . Communication from the Commission.* – Brussels: Commission of the European Communities, 2003. – P. 1.
- ⁶ См.: *Delivering on The Modernisation Agenda for Universities: Education, Research and Innovation . Communication from the Commission to the Council and the European Parliament.* – Brussels: Commission of the European Communities, 2006. – P. 2.
- ⁷ См.: *Simons M.* «Education Through Research» at European Universities: Notes on the Orientation of Academic Research // *Journal of Philosophy of Education.* – Oxford: Blackwell Publishing, 2006. Vol. 40. № 1. – P. 33, 34.
- ⁸ См.: *Developing Foresight for the Development of Higher Education/ Research Relations in the Perspective of the European Research Area (ERA) / by Prof. Etienne Bourgeois // Final Report of the Strata-Etan Expert Group.* – Brussels: European Commission, Directorate-General for Research. Unit RTD-K.2. 2002. – P. 16, 40.
- ⁹ *Simons M.* «Education Through Research» at European Universities: Notes on the Orientation of Academic Research. – P. 45.
- ¹⁰ См.: *Огуцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования. Западная философия образования. XX век. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 442 – 445.
- ¹¹ См.: *Карпов А.О.* Принципы научного образования // *Вопросы философии.* 2004. № 11. – С. 96 – 98.
- ¹² *Микешина Л.А.* Философия познания. Полемические главы. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – С. 246.
- ¹³ См.: *Карпов А.О.* Научное познание и системогенез современной школы // *Вопросы философии.* 2003. № 6. – С. 37 – 53.

- ¹⁴ См.: *Карпов А.О.* Становление новой научно-познавательной парадигмы при обучении школьников // *Народное образование.* 2007. № 5. – С. 133 – 138.
- ¹⁵ См.: *Карпов А.О.* Научное образование в обществе знаний // *Инновации в образовании.* 2007. № 5. – С. 37 – 63.
- ¹⁶ См.: *Сергиенко Е.А.* Когнитивное развитие // *Современная психология.* – М.: ИНФРА-М, 1999. – С. 428.
- ¹⁷ См.: *Блинников И.В., Сафуанова О.В.* Психосемантика и процессы семантической обработки // *Современная психология.* – С. 233.
- ¹⁸ См. там же. – С. 220.
- ¹⁹ См.: *Солсо Р.Л.* Когнитивная психология. – М.: Тривола; М.: Либерия, 2002. – С. 377 – 381.
- ²⁰ См.: *Ушаков Д.В.* Мышление и интеллект // *Современная психология.* – С. 249.
- ²¹ См.: *Пономарев Я.А.* Психология творчества и педагогика. – М.: Педагогика, 1976. – С. 128 – 130, 148 – 180.
- ²² *Юнг К.Г.* Инстинкт и бессознательное // *Сознание и бессознательное.* – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 61.
- ²³ См.: *Самуэлс Э.* Юнг и постъюнгианцы. – М.: ЧеРо, 1997. – С. 153.
- ²⁴ См.: *Ильин Е.П.* Мотивация и мотивы. – СПб.: Питер, 2000. – С. 260.
- ²⁵ *Королевская дорога* (лат.)
- ²⁶ См.: *Выготский Л.С.* Педагогическая психология. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – С. 52.
- ²⁷ См.: *Шадриков В.Д.* Деятельность и способности. – М.: Логос, 1994. – С. 11, 128.
- ²⁸ *Bernstein B.* Social Class, Language and Socialization // *Power and Ideology in Education.* N. Y.: Oxford University Press, 1977. – P. 481.
- ²⁹ См.: *Карпов А.О.* Научные исследования молодежи // *Вестник Российской Академии наук.* 2002. Т. 72, № 12. – С. 1069 – 1071.
- ³⁰ *Поннер К.Р.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 147.
- ³¹ См. там же.
- ³² См. там же. – С. 72, 49, 117.
- ³³ См.: *Огуцов А.П., Платонов В.В.* Образы образования. Западная философия образования. XX век. – С. 147 – 148.

Аннотация

В контексте становления исследовательской педагогической парадигмы рассматриваются два типа когнитивно-активного знания – интегрированное и инновационное. Особенности генезиса и функционирования когнитивно-активного знания детерминируют создание психически комфортных условий обучения для разных когнитивных типов личности.

Ключевые слова:

интегрированное знание, инновационное знание, исследовательское обучение.

Summary

Two types cognitive-active knowledge – integrated and innovative – are considered in the context of research pedagogic paradigm formation. The peculiarities of genesis and functioning of cognitive-active knowledge determine the creation of an education environment that is mentally convenient for different personality.

Keywords:

integrated knowledge, innovative knowledge, research education.


Педагогический поиск


ШКОЛА – МОДЕЛЬ САМОРАЗВИТИЯ И СОТРУДНИЧЕСТВА¹

А.П. ШПОНА

Можно выделить три основные группы (уровни) социальных институтов, обеспечивающих полноценную социализацию. Это *государство и гражданское общество* – они задают правовые рамки и гарантии реализации свободы и ответственности граждан, посредством развития правовой культуры, демократии, определения приоритетов социально-экономического развития обеспечивают качество жизни на уровне социума в целом. Это *личность*, способная к ответственному поведению, развитию собственного опыта. И это *семья, школа*, дающие личности первичные навыки жизненной компетентности.

В этой связи следует признать исключительную роль школы и социальную значимость учителя, готовящих личность к ее позиционированию в обществе, дающих навыки постоянного соотношения с образцами и критериями, выстраиванию отношений с другими людьми. Если граждане в лице учеников, их родителей и учеников посредством своего поведения, саморазвития обеспечивают качество своей личной жизни, то школа (всех уровней) посредством определенной организации общения дают личности навыки и шансы саморазвития в сотрудничестве с другими людьми: родителями, сверстниками, учителями.

Такое сотрудничество предполагает согласование целей учителя и ученика (учеников), согласование используемых средств, приобретение нового опыта и взаимная самооценка полученного результата.

Как известно, одной из самых важных ценностей для подростков является статус в коллективе сверстников. Проведенное исследование 299 учащихся 7 – 9 классов² показало, что сами подростки не всегда понимают причины своего авторитета среди сверстников. А о возможности саморегулировать свое физическое и умственное развитие они чаще всего не задумываются. Поэтому важно сформировать навыки самоанализа своего развития, позволяющие принимать соответствующие решения. Решению этой задачи могут служить такие методы, как самонаблюдение, социометрия, ведение дневника, письма (самому себе, учителю, родителям, «в будущее»). Например, совместный анализ писем учеников и классного руководителя показал, что ученики стали целенаправленнее интересоваться своим развитием, находить смысл в самоконтроле, планирова-

нии будущего – ближнего и отдаленного. «В 7 классе я научился планировать свое время. Я постарался и в конце учебного года получил хорошие отметки. Мне нравится познавать мир. Я много сделал для своего развития. Я играю на фортепьяно, пою в хоре, чего раньше не делал. Я купил книгу, которую хотел прочесть и много читаю. Хочу поступить в музыкальную школу», – пишет ученик 8 класса.

Когда подросток сам формулирует цель – характеристику желаемого будущего, пути и способы ее достижения, он может, а главное – хочет мобилизовать свои физические и духовные силы на реализацию. Продуктивный самоанализ и самооценка подростков возможны именно и только через понимание общего процесса своего развития, осознание жизненных целей, в том числе и на отдаленное будущее. И важно постоянно поддерживать такой настрой – вплоть до проведения каждого урока. Задача учителя, чтобы каждый ученик на каждом уроке мог ответить на вопрос: «Что я достигну на этом уроке? Что узнаю? Чему научусь?». Систематически формулируя цели, ученик привыкает работать целенаправленно и продуктивно.

Особое внимание заслуживает выявление взаимосвязи между пониманием целей уроков и жизненными целями подростков. Это придает особую осмысленность учебным будням. Нередко обнаружение таких взаимосвязей требует дополнительных интеллектуальных и нравственных усилий. Более того, достижение конкретных учебных целей способно открывать подростку новые жизненные перспективы.

Немаловажно, чтобы этот процесс был двусторонним, равноправным сотрудничеством. Именно сотрудничество способствует пониманию своих ценностей и саморазвитию.

Не менее важно, чтобы совместная формулировка общих целей (ученика и учителя) дополнялась согласованием средств для достижения цели. Если в сближении целей обозначается и фиксируется готовность к сотрудничеству, то предоставление ученикам возможности выбора средств, сам выбор – уже связаны с самим процессом сотрудничества.

Выполнение заданий с помощью выбранных средств, поддержка и помощь учителя в этом приобретении нового опыта предполагают следующий этап сотрудничества: рефлексию над процессом сотрудничества и его результатами. Речь идет о совместной самооценке как полученного результата, так и самого процесса его получения. Опыт показывает, что в этом случае ученики оказываются способны к объективной самооценке своих усилий³. Оценка во многом становится самооценкой своего развития.

Такое поэтапное согласование целей, средств, совместная деятельность и оценка ее результатов открывают перспективы дальнейшего сотрудничества, делают его более желанным и эффективным.

Показательно, что такая модель школьного общения меняет сам дизайн такого общения. Доверие и сотрудничество невозможны, если ученик на протяжении всего урока видит затылки впереди сидящих одноклассников. Сама собой пространственная организация урока оказывается иной – со свободным перемещением учебных столов, образованием одного или даже нескольких кругов учеников и т.д.

Самоанализ, забота о саморазвитии, интерес к ценностям других людей способствует формированию атмосферы доверия, уважительных отношений со сверстниками и взрослыми⁴. Школа оказывается школой сотрудничества, умения учиться и трудиться, выявления и реализации новых ценностей, интеллектуального и нравственного обогащения и взаимообогащения. Ученики с большим пониманием начинают относиться к себе, к своему здоровью, учебе, жизни – как ценностям. А главное – видят в поведении, образе жизни своих сверстников, учителей, родителей реализацию таких ценностей, как жизнь, труд, здоровье, знание, уважение других людей.

Собственно, именно такая модель саморазвития, взаимопонимания и сотрудничества и оказывается реальной школой гражданственности и демократии⁵.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Текст статьи дается в редакции Г.Л. Тульчинского, одобренной автором.

² Ссм.: Шпона А.П. Понять себя: самовоспитание как процесс уяснения своей системы ценностей и жизненных целей. // Понимание в контексте науки, культуры, образования. – М., 2010. – С. 140 – 141.

³ Ссм.: Шпона А. Воспитательный процесс в теории и практике. – М., 2009. – 224 с.

⁴ Ссм.: Spona A., Camane I. Audzināsana. Pasaudzināsana. – Rīga, 2009. – 260 lpp.

⁵ Spona A. & Vidnere M. Die Entwicklung der Einstellungen lettischer Jugendlicher im gesellschaftlichen Wandel // Wege der Integration in heterogenen Gesellschaften. – Wiesbaden, 2009. – S. 156 – 168.

Аннотация

Школа – важный институт социализации. Урок должен и может быть реальным опытом постановки и согласования целей ученика и учителя, совместного анализа эффективности.

Ключевые слова:

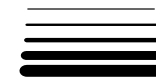
образование, ответственность, планирование, саморазвитие, сотрудничество, школа.

Summary

School as a model for the self-maturity and collaboration School is important social institute of the socialization. In this connection every lesson can be a real experience for the proposing and coordination of goals, for the analysis of efficiency in common.

Keywords:

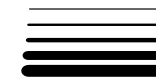
collaboration, education, planning, responsibility, school, self-maturity.



НОВОЕ В ФИЛОСОФИИ

Проективный философский словарь*

Выпуск 6



Продолжаем публиковать статьи новой редакции «Проективного философского словаря». В настоящей подборке представлены статьи, в которых осмысливается и проектируется реальность, связанная с ролью медиа в современной цивилизации.

ИКНИЧЕСКИЙ ПОВОРОТ (iconic turn) – означающее сдвига в социально-культурной ситуации, при котором онтологическая проблематика переводится в план анализа визуальных образов. Термин И.п. фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному. Но господство каждого нового средства коммуникации изменяет *существо* восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению *понятия* реальности. Со времен Платона философы пренебрегали визуальным образом, считая его выразителем «бытия по мнению» и противопоставляя ему «бытие по истине», которое недоступно чувствам и может быть схвачено лишь умозрительно. Однако вот парадокс: после двухтысячелетней истории третирувания образа, пренебрежения чувственными данными, приносящими иллюзии и заблуждения, Людвиг Фейербах в предисловии ко второму изданию «Сущности христианства» (1843) констатирует сложившееся положение дел: «В наше время, предпочитающее образ самой вещи, копию – оригиналу, представление – действительности, видимость – сущности, такое превращение является *разочарованием* и, следовательно, абсолютным отрицанием или, по крайней мере, дерзкой профанацией, ибо *священна* только *видимость*, *истина же нечестива*» [1]. Взрывная сила этого диагноза такова, что ею по сей день искушаются радикальные критики капитализма. В частности этот фейербаховский диагноз взял эпиграфом Ги Дебор для своей главной книги: «Общество зрелищ» (1967), известной у нас более как «Общество спектакля». С изменением роли образа связывают эпохальные переломы в истории. Так, общество стало в полной мере современным (modern), когда его основной характеристикой стала информация, важнейшей составляющей кото-

* Начало см.: Философские науки. 2009. № 9 – 12.???????

рой становится образ, его производство и потребление. Образы подменяют реальность, что в свою очередь ведет к утрате подлинности, рождая феномен симуляции реальности. Образы переходят в нас, мы начинаем видеть образами, симулируя; они замещают непосредственный опыт, они незаменимы для здоровья экономики, для стабильности общества и реализацией желаний. Образы таят насилие над реальностью, они — канал искушения и агрессии.

Отражением этой ситуации явилось понятие «иконический поворот». Видимость становится исходной точкой мысли. Следуя за онтологическим и лингвистическим поворотами, он фиксирует отход в средствах коммуникации от вербального способа к визуальному в наступившую эпоху «цивилизации образа». Господство новых средств коммуникации изменяет *существо* восприятия, что в конечном итоге ведет к изменению представлений о реальности, иными словами: «Сущностные эффекты техники не сводятся к непосредственным чувственным воздействиям, но затрагивают все наше восприятие мира» [2]. В этой цивилизации взгляд индустриализируется, а видимость представляет не только данное и наличное, но и *несокрытое*.

Вспомним Вилема Флюссера, предвидевшего культурную ситуацию, в которой образ становится сверхзначимым. В последующем она получила название «цивилизации образа». В этой ситуации «распятый на экране человек» (П. Вирилье) стал обладателем столь же плоского, как и экран, сознания. Окружая себя образами, человек *экранирует* реальность (представляя и отгораживаясь от нее все более и более тонкими экранами, в пределах утратившими толщину и слившимися с «реальностью»). Мы «онемели перед образом», мы *сообщаемся* образами, мы, наконец, думаем образами, «забывая» о лингвистическом характере реальности. В этом контексте интересны размышления Дитмара Кампера, считавшего, что технический образ не только осуществляет насилие, но и смертоносен [3].

Современное перепроизводство визуальной продукции достигло столь небывалых масштабов, что перестроило критерии оценки событий: мы чаще доверяемся не букве и слову, а визуальному образу. Начало этой тенденции обнаружил в 30-е годы XX века ученик Гуссерля и Хайдеггера Гюнтер Андерс, усмотревший в ней «икономанию», затем Вильям Дж. Томас Митчел в 1986 г. говорит об «иконологии» [4], а в 1992 г. в журнале «Артфорум» вводит понятие «pictorial turn»; Фердинад Фельман в рамках исследований символического прагматизма использует термин «imagic turn» и, наконец, историк искусства из Базеля Готфрид Бем предложил в 1994 г. термин «iconic turn» «иконический поворот»

[5]. Но в каком смысле мы говорим об «иконическом повороте»? Иконический поворот констатирует то, что в истоке формирования реальности, представшей сегодня в качестве медиареальности, роль образа — основополагающая. Образ — начало и конец, итог анализа и исходный пункт принятия решения. Он приобретает онтологический статус. Противоречия, порожаемые этой ситуацией, четко фиксирует Жак Рансьер: «Если существуют лишь образы, то не существует ничего другого, нежели образы. А если не существует ничего другого, нежели образы, то само понятие образа утрачивает свое содержание и образа более не существует» [6]. Не существует образа в качестве образа, как того, функцией чего является чистое отражение, от себя ничего не привносящее. Новая же трактовка образа смещает фокус внимания с того, *что он представляет помимо себя*, или если хотите *через себя*, на то, *что он представляет из себя*. Иными словами, что есть сам образ, каковы его структура, конструкция, механизмы возникновения и условия существования? Существо репрезентации всего таково же, каковым являются условия именованного всего, понимания всего, идея всего. Реальность образа — форма представления реальности; она как вода, воздух, огонь, земля Древних греков; бытие — это не то, *что* мы мыслим, но *чем* мы мыслим тогда, когда всецело отдаемся делу мысли. Исходные условия мысли полагаем в тезисе «все есть образ».

Провокацией мысли о *конструкции образа* служит история его производства. Изначально образ был нерукотворным, мыслился как проявление высших сил, боговдохновенный, затем образ все более осознается рукотворным, детищем творца. Наконец, признана техническая составляющая производства образа. Когда же изображение стали *не только технически репродуцировать*, но и *обрабатывать* и *видоизменять* (вначале эти возможности дает фотография, а сегодня, стократ увеличив скорость и глубину вторжения в исходный образ, — цифровой способ обработки изображения), степень манипуляции визуальным «документом» возросла. Так в старых технологиях комбинация, коллаж, наложение образов в ансамбль не могут скрыть шва или линии склейки. Манипуляции с образами, имеющие политическое значение, разоблачаются и затем переходят в разряд фальсификации. Исследуя возможности «нереального», цифровая фотография проникает *внутрь* образов, трансформирует и соединяет несоединимое без видимого следа, творит как гламурные образы, так и мутантов. Использование в производстве образов методов и технологий, конструирующих киберпространство, виртуальную или медиареальность, позволило за внешней, иллюзорной оболочкой вещей открыть произвол комбинации образов, хаос, т.е. то состояние, в

котором вещи только-только начинают оформляться из довещного состояния. Эта ситуация выталкивает человека в до- или постчеловеческий мир. Оцифровывание образов нивелирует далекие и близкие объекты, реальные и фантомные. В медиареальности, в основе которой не только технические изобретения, но и перепроизводство визуальных образов, соприкосновение отменяется. Увеличению дистанции сопутствовало формирование коллективного тела большей общности, чем у основанного на голосе и личном контакте. Последние этапы этого движения прошли от визуальной к собранной на основе новых технологий медиальной форме. Она дала еще более атомизированную и эксцентричную форму существования. Следует указать, что средства коммуникации и медиа имеют отличия. Средства коммуникации — *вне нас*, а медиа — *внутри нас*. Если средства коммуникации сообщают, то медиа и есть сообщение, т.е.: они видят, слышат и чувствуют нами, они — инстанции вкуса и нормы; ничего не запрещая прямо, они эффективно делают это косвенно через рекламу «подлинного» и «настоящего» и «самого лучшего».

Конструкция *объективного* отображения или изображения реальности утратила фундамент. Референт изображения оказывается под вопросом. Идея адекватности отступает перед свободным выбором представления одной и той же реальности, таким образом хайдеггеровское *представление* реальности получает иконическое развитие. Мы не интерпретируем то, что видим, *мы изображаем то, что представляем*. Реальность выступает лишь как архив или склад, откуда отбирается или заказывается необходимое для производства образов. Реальность собирается, синтезируется не из чувственных данных, но из образов, которым уже придан соответствующий смысл, образов обработанных, сделанных. «Дайте мне образ, и я переверну мир», — такова максима, выражающая существо иконического поворота в западной цивилизации. К тому же она говорит не только об отказе от трансцендентального субъекта как метафизического присутствия, но и о том, что фигуру интеллектуала, владеющего умами современников, сменяет фигура культурала, успешно претендующая на овладение взглядами зрителей.

Если в классических схемах гносеологии образ являлся отражением реальности или ее моделью, как, например, для Л. Витгенштейна «Образ есть модель действительности» [7], то ныне в нем усматривают *самостоятельную, самовоспроизводящуюся, самореферентную* реальность. Мультикультурный и многоуровневый характер производства визуальной реальности стал довлеющим. В этом контексте существо фотообраза, обернувшегося цифровым образом и ставшего фундаментальным образом эпохи новых

медиа, — одна из наиболее актуальных тем. Здесь скрещиваются интересы философов и теоретиков искусства, антропологов и медиа-теоретиков. В истории проблемы более или менее достигнут консенсус: реальность визуального образа, которая не подвергалась сомнению в традиционных обществах, становится в эпоху модерна посредством механизма десакрализации «отражением реальности» (сильные иллюзии породила впервые фотография), а затем в постмодерне — и самостоятельной реальностью, определяемой как сверхзначимая.

Эволюционировала и трактовка образа. Если результаты *понимания* мира в новоевропейской культуре стали соотносить с картиной мира, то *изображение* реальности стали отождествлять с картиной. *Привходящие* значения художественного образа (т.е. те, которые не входят в изобразительные искусства) отданы на откуп неизобразительным искусствам: танцу, музыке, поэзии и т.д., — которые не столько отражают мир, сколько *выражают состояние* человека. Вобрав в себя миф, порожденный оптикоцентричной перспективой, художественная картина мира — один из важнейших символов западной культуры, — стала прямо и непосредственно соотноситься с живописью. Завершенность и неизменность художественной картины — важный конструкт европейской самоидентификации и условие функционирования ее в качестве шедевра, т.е. товара, год от года повышающего свою стоимость. Спросим себя, что питает (по сей день) идею неприкосновенности уникальной картины? Ведь визуальная документация происходящего идет перманентно, поэтому мы имеем возможность *увидеть случайные события*, например, как самолет 11 сентября 2001 г. врзается в башню Всемирного торгового центра (картины взрыва стоят у нас перед глазами, воздействуя с такой силой, о какой не могли и мечтать ни автор «Герники», ни автор плакатов РОСТА).

Сложившаяся ситуация ведет к настоящей потребности осознать последствия иконического поворота, которые предрекали медиатеоретики и медиафилософы. Отличие теории коммуникации от медиафилософии в том, что медиафилософия ставит вопрос не о конкретных механизмах, процессах и средствах *коммуникации*, но об условиях и способах чувственного восприятия, мотивации и действия человека, о способе конституирования социального и индивидуального тела, об условиях понимания и признания другого, о том, что медиа внутри нас, они суть не предмет, но процесс, иными словами, медиа проявляют себя не в мире вещей, но лишь в мире отношений, они раскрывают себя через свои эффекты. Они схатываются тем существеннее, чем менее в них фиксируется техническая составляющая медиакommуника-

ции. Замечу к случаю, что отличие медиатеории от философии медиа или, вернее будет сказать, медиафилософии можно усмотреть еще и в том, что современное медиальное воздействие на человека значительно превосходит другие, в том числе и те из них, которые прежде числились ведущими: наука, механическая техника, письмо, вербальный язык. Поэтому философия науки сегодня — чистая форма ангелологии, поскольку философии вменяется (т.е. стимулируется обществом) задача занимать себя этическими проблемами научных исследований, при том, что этическая размерность не входила в задачу науки с момента ее становления.

Для сторонников иконического поворота утверждение «все есть язык» утрачивает актуальность, как утрачивает силу бумажная власть деконструкции, поскольку в текучем состоянии дигитальных образов, составляющих нашу медиареальность, конструкции столь же немислимы, как и претензии на безусловность мысли. Визуальные образы, словно следуя призыву Ницше, «храбро остаются у поверхности, у складки, у кожи, поклоняются иллюзии» и, добавлю, создают их неотличимыми от реальности.

1. *Фейербах Л.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. — М.: Наука, 1995. — С. 18.
2. *Тэйлор П.* Распознавание образов и быстроизменяющийся капитализм: что говорит литература теоретикам потока // Хора. 2008. № 1. — С. 31.
3. *Камнер Д.* Взгляд и насилие. Будущее очевидности // Ступени. 2000, № 11. — С. 9 — 12; см. также: *Камнер Д.* Схватиться за стоп-кран. Искусство в головокружении скоростей // Художественный журнал. 2000. № 30/31. — С. 27 — 28; *Камнер Д.* Ассоциации. Семь отвергнутых предложений об искусстве, терроре и цивилизации // Художественный журнал. 2002. № 43/44. — С. 81 — 83. (Тексты в переводе Гульнэры Хайдаровой).
4. *Mitchell W.J.T.* Iconology: Image, Text, Ideology. — Chicago, 1986; *Mitchell W.J.T.* Picture Theory. — Chicago, 1994; см. также: *Смирнов И.П.* Кино и pictorial turn // *Смирнов И.П.* Видеоряд. Историческая семантика кино. — СПб., Петрополис, 2009. — С. 35 — 71.
5. *Boehm G.* Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? Hrsg. von Gottfried Boehm. — Munchen: Wilhelm Fink Verlag, 1994. — S. 17 — 19; *Collenberg-Plotnikov B.* Iconic turn // Information Philosophie. 2006. № 5. — S. 110.
6. *Рансьер Ж.* Разделяя чувственное. — СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2007. — С. 157.
7. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. — М., 1958 (Фрагмент 2.12).

В.В. Савчук

КОММУНИКАНТ (Communicant) — актуальная форма субъективности, снимающая оппозиции индивида и общества, отдельного человека и коллективного субъекта, субъективности и интерсубъективности, фиксируемая в конце XX — начале XXI вв. К. является функцией электронных средств коммуникации: он — итог развития новых медиа и условие их существования. Они не отделимы друг от друга, как минотавр неотделим от лабиринта, а кентавр — от греческого мифа. К. создают среду в той же мере, в какой медиасреда создала К., они и жертва, и инструмент коммуникации. Осцилляция в конкретном акте коммуникации между передачей информации и трансформацией участников коммуникации производит единое тело медиасубъекта. В конечном итоге существо коммуникации требует тождества получаемой информации и трансформированного сознания — медиасферы. Средства информации (неизбежно отбирающие и *видоизменяющие события*) являются результатом качественной трансформации системы коммуникации. Именно это усреднение — результат трансформации — вынуждены делать специалисты по различным практикам коммуникации, которые имеют дело не столько с реальными людьми, сколько с коммуникантами — этим субститутом голливудского репликанта в системе «реальных» отношений. Теоретики с легкостью используют термин, который не обратим на себя: лингвист, социолог, медиатеоретик не используют его в самоназвании.

Медиасубъект наследует родовые признаки субъективной модели, которую мы находим в различных философских школах. В частности, описание совокупности правил познания и действия на основе разума разработано в рационалистической традиции. Находим мы ее и в «Феноменологии духа» Гегеля. Его концепт «для нас» вовлекает в познание целого, которое раскрывается в идее «действительного разума», осуществляющегося в структурах взаимодействия. В таком развертывающем себя проекте всеобщности вскоре обнаружилось затруднение в объяснении того, откуда происходят универсальные моральные и теоретико-познавательные нормы, регулирующие конкретные формы жизни.

Юрген Хабермас констатирует, что наше время характеризуется тем, что «Невозможно не разглядеть симптомов роста нищеты и социальной нестабильности при растущей диспропорции в доходах, нельзя не заметить и тенденции к общественной дезинтеграции» [1]. Способом собрать и удержать общество в динамическом равновесии, привести к единству является введение концепта «коммуникативной рациональности», опирающейся на разумные критерии, опосредствующие связь реальных индивидов. «Действительный разум» продумывается в терминах интересубъ-

ективности как эпифеномена коммуникативных процедур. Имя ему дают, исходя из обновленной концепции разума: «семиотический разум» К.-О. Апеля, «коммуникативный разум» Ю. Хабермаса, «лингвистический разум» Г. Шнедельбаха, «интерпретирующий разум» З. Баумана. Здесь разум — условие диалога, основа общности и основание коммуникации. Общность выработана самим же разумом, его притязанием на всеобщность и тотальность. Критика последних с позиций контекстуализма, акцентирующего индивидуальность топоса, культуры, языка, т.е. не всеобщность и не сводимость множества этосов, языков, жизненных практик к единому началу, одновременно является критикой же классического разума. Будем справедливы и укажем на то, что не все полагаются на разум безоговорочно: «То, что разум выступает фактором общественной дезинтеграции, вызвано главным образом тем, что он изгоняет из жизни архаические силы, которые извечно были закваской и оплотом общества», — пишет, опираясь на мысль Жоржа Батая, Жан-Мишель Хеймоне [2]. Идея свободного доступа к информации и свободной коммуникации, согласно авторам, уповающим на модифицированный разум, приводит к пониманию того, что обретение консенсуса зависит от средств коммуникации.

Медиа в качестве медиа проявляются тогда, когда обретают форму масс. Иными словами, когда они создают среду тотальной коммуникации, тогда овладевают массами, а когда становятся массовыми, тогда создают массовое общество. Новые медиа не только задают новую форму коллективного тела, но и инкорпорируются в него. В соответствии с природой медиа необратимые изменения происходят и в средствах, и с участниками коммуникации, и в результатах коммуникации. Как следствие, формируется новая фигура — здесь действует магия точно найденного и широко используемого теоретиками коммуникации слова — к. Термин к. используется не только теоретиками новых медиа и современными художниками (см. фильм Ринго Лэма (Ringo Lam) «Репликант» (2001) с Жаном-Клодом Ван-Даммом, который наделен способностью смотреть на мир глазами убийцы, а также стоит вспомнить бесчисленных репликантов агента Смита из фильма-трилогии «Матрица»), но и специалистами традиционных дисциплин: «Язык — орудие коммуникации, необходимое для обмена информацией. При обмене информацией говорящие (коммуниканты) вынуждены координировать свой индивидуальный опыт, и они создают знаки (слова), которые относятся к общему опыту разных людей» [3]. К. по Успенскому является как адресат, так и адресант — как говорящий, так и слушающий, то есть люди, вступившие в коммуникацию. Массмедийное тело состоит из

коммуникантов — но, что ближе к истине, — оно использует К. Ситуация, впрочем, не уникальна: «Человек не “обладает” духом; это дух его “имеет”», — пишет Макс Шелер в 20-х годах XX в. [4].

К. есть конверсив медиасреды, реактивно отражающий мутации социального, биологического, психологического, идеологического и прочих тел, составляющих тело массмедиа. В актуальности — на поверхности тела отдельного К. — мы имеем результат — иначе, конверсив — природных и цивилизационных воздействий, оставляющих на нем свои знаки. Тело медиума традиционного общества требовало инициации, подготовки, сосредоточенности и трансa — в итоге оно становилось прозрачным для сообщения с трансцендентным. В массовую коммуникацию человек включается тем эффективней, чем более он редуцируется к К., т.е. к атомарному человеку: разобщенному и отделенному от других. Он не проводит сверхестественное, но, суммируя повседневное, усредненное, создает плотную и непроницаемую для традиции сопричастности электронную среду обитания. Каждый вид искусства, каждый вид медиальности, отстаивая чистоту и специфику своего языка, не конвертируемого в другой, денонсирует молчаливые представления о целостности и объемности *восприятия*. Чем более среда обитания предстает средством, тем более внедряется в сознание, опыт, тело, окружающий мир, а если использовать более корректную формулу — *становится условием* сознания, опыта, тела, окружающего мира. Массовая коммуникация не репрезентирует внешнее, она сама есть и внешнее, и внутреннее, а К. лишен как имманентного, так и трансцендентного измерения, его микромир, не имеющий собственных границ, тождествен макром миру.

К. срачивается со средствами коммуникации и становится анонимным. Первые осмысления этого феномена нахожу в ставшем крылатым выражении Цицерона *epistola non erubescit* — письмо не краснеет. То, что нельзя сказать непосредственно, не покраснев при этом, используя письмо в качестве посредника — одно из первых медиасредств, — легко «говорится» на бумаге. Разрывая *непосредственность сообщения*, оно имеет свои, осознанные со всей серьезностью, последствия: «слова — это слова, а что написано, то написано» или, в отечественном варианте, «что написано пером...». Чистый язык к. теснит язык межличностного общения. Для стабилизации медиареальности уже более важно не личное *присутствие*, а постоянство связи с человеком, его *достижимость*.

Но обращу внимание на то, что анонимность отвергал Мартин Хайдеггер — автор подхваченного структуралистами тезиса «язык язычет» («die Sprache spricht»). У него язык выступает в двух

ипостасях: собственно языка, или языка сущности, и обыденного языка («das Gerede»). Разумеется, к. не говорят на языке сущности, поскольку язык к. представляет собой нерелексивное повторение клише, фраз рекламных роликов, а так как их чувства запрограммированы извне, они — своего рода имплантанты медиа; и интенции их исходят из внеличного, а потому абсолютно чистого сознания, сознания медиасубъекта.

Срастившись с различными медиа, человек становится К. — инстанцией передачи как информации, так и ее среды, формируется гомогенное массовое тело, или медиасреда. К. есть имя новой формы идентификации, но подчеркну — не самоидентификации. Говорят о к., но не «я — к.». Основа к. в дереализации не только персональной коммуникации, но и структур непосредственного межличностного общения доинформационной эпохи. Активность человека редуцируется к активности субъекта, который *предстоит* отныне как коллективный субъект коммуникации, или, иными словами, — к. Наряду с объективацией коммуникации, происходит субъективация вещи. Яркий, в силу *наглядности образов рекламы*, пример обнаруживает феномен эротики, покидающий ландшафт тела человека и перемещающийся на поверхность рекламируемых товаров. Это дает повод говорить о постэротической эпохе. «В ситуации “*после оргии*”, в эпоху, получившую имя “*постэротической*” или “*постгенитальной*” сексуальности, после того как в массмедиальной по форме и содержанию культуре стало общепринятым мнение, что мужское и женское — лишь конструкции нашего представления, сюрпризы эротики ждут нас вне тела. Самыми эротичными объектами оказываются рекламируемые товары, которые (и здесь замечательна чистота инверсии) дают *почти сексуальное* удовлетворение их новому владельцу в момент покупки» [5].

Новое средство коммуникации создает новое качество *сообщения* и тем самым новую реальность. Ее первые симптомы фиксируются в различных понятиях: «объективная коммуникация», противостоящая «экзистенциальной», направленной на общение (К. Ясперс); в особом типе поведения — «стратегическом поведении» (Ю. Хабермас), которое ведет к сознательному или бессознательному обману, к отчуждению и утрате «коллективной идентичности», к разрыву с традицией, к утрате ориентиров и росту психических отклонений. Хабермас в пространстве концепта коммуникации, продумывает положительные последствия ее использования. Именно коммуникация, а не сообщение ведет к созданию «устойчивых межличностных отношений и личностных структур», к возникновению «устойчивой нормативной среды». Суммируя можно сделать вывод, что коммуникативное действие

(ориентированное на взаимопонимание) является базой для воспроизводства устойчивых структур жизненного мира.

Здесь уместно сделать одну, на мой взгляд, важную оговорку. О «новом качестве» говорят большинство исследователей медиа-реальности. Но ее самостоятельность, обособленность и отдельность не является чем-то уникальным в истории смены средств коммуникации. Каждый исторически значимый эпифеномен культуры есть самостоятельная и обособленная реальность, каковой, например, были миф или религиозное сознание. Так, не сводящаяся к материальным процессам и витальным потребностям человека, реальность мифа была и актуальной формой коммуникации, и средой, и способами производства и воспроизводства реальности. Миф — мир населенный «настоящими» мифологическими существами, храмами, церемониями и ритуалами. То же, что подразумевается под данным «новым качеством», фиксирует напряженность момента перехода от одной системы означающих и продуцирующих реальность, к другой, ситуацию слома привычного мира коммуникации новыми средствами формирования нового языка: мобильного, интернетного, письменного или «албанского».

Использование бинарных категорий в анализе формирования медиареальности оправдано лишь до тех пор, пока тенденция еще не проявила себя отчетливо, пока случайность и непредсказуемость не образовали цепь необходимости, приводящей к проявлению нового качества. Уход прежнего, воспроизводящего себя в неизменности мира, схватывается «теорией катастроф» Жоржа Кювье, который исходил из того, что определенное состояние мира с его животными и растениями уничтожается в результате катастрофы и создается *совершенно* новый мир, с новыми растениями и животными. А старый мир становится областью археологии, палеонтологии или истории повседневности. Новая картина мира, создаваемая новыми же медиа, производит и новую артикуляцию сущего, в которой *сообщать и быть* суть одно, как одним и тем же оказывается и сообщение, и то, чем оно передается. Появление нового господствующего средства коммуникации ведет к формированию соответствующей реальности. Подобно тому как «описывая эстетические феномены, на самом деле мы описываем некие способы жизни» (Л. Витгенштейн), с большой долей уверенности можно утверждать, что «описывая разные структуры медиальности, мы по сути описываем не только разные реальности, но и разные способы жизни, разные картины мира, разные языки. Вот как остроумно и живо характеризовала появление нового языка Татьяна Щербина: «”Я на мобильном”, — говорю. Физическое мое тело, может, пасется на альпийских лу-

гах или загорает в другом полушарии — я разговариваю с Москвой так, будто мы с абонентом сидим рядом. “Абонент” было первым словом, уменьшившим Землю, люди стянулись в один голо-совый пучок. Особенно когда пуповину отсекли — телефонный шнур, привязка к месту осталась лишь у физического тела, “я” — кочевник. На встречи физических тел времени стало не хватать (в XIX веке, кажется, только и делали, что общались, будто сутки были раза в три длиннее), зато я регулярно читаю в ЖЖ “ленту друзей”, обмениваюсь комментариями. Виртуальные друзья, прижившиеся англицизмом “френды”, — это те, близкие и дальние, знакомые и незнакомые, с кем я состою в диалоге. Тело не состоит, а “я” состоит. Совсем уж ничего материального: ни голоса, ни почерка, ни бумажки, запечатлевающей буквы» [6].

С точки же зрения новой формы субъективности — сознание пользователей (к.) — новые медиа прокладывают путь обретения саморефлексии *вместе* со средствами коммуникации, а не отрицая их.

1. *Хабермас Ю.* Учиться на опыте катастроф? Диагностический взгляд на 20 век. // *Хабермас Ю.* Политические работы (Перевод Б. Скуратова). — М.: Праксис, 2005. — С. 114.

2. *Хеймоне Ж.-М.* Хабермас и Батай // *Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., перев. и коммент. С.Л. Фокина.* — СПб., 1994. — С. 204.

3. *Успенский Б.А.* Ego Loguens: Язык и коммуникационное пространство. — М., 2007. — С. 9.

4. *Шелер М.* Философские фрагменты. Из рукописного наследия. — М., 2007. — С. 195.

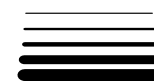
5. *Савчук В.В.* Философия фотографии. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. — С. 116.

6. *Щербина Т.* «Я» и тело // *Независимая газета.* 18 декабря 2007. — С. 8.

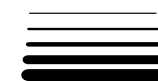
В.В. Савчук



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Рецензии, аннотации, отзывы



АВТОНОМОВА Н.С. ПОЗНАНИЕ И ПЕРЕВОД. ОПЫТЫ ФИЛОСОФИИ ЯЗЫКА.

— М.: Российская политическая энциклопедия
(РОССПЭН), 2008. — 704 с.

А.П. ЛЮСЫЙ

«Кто-то скажет: перевод тем лучше, чем больше он смог учесть всего понемножку: немножко автора, немножко читателя, немножко ситуацию создания, немножко ситуацию рецепции и так далее», — отталкивается автор этой книги от непродуктивной на ее взгляд переводческой позиции. Не грех вспомнить по этому поводу и размышления Агафьи Тихоновны из гоголевской «Женитьбы»: «Если бы губы Никанора Ивановича да приставить к носу Ивана Кузьмича, да взять сколь-нибудь развязности, какая у Балтазара Балтазаровича, да, пожалуй, прибавить к этому еще дородности Ивана Павловича — я бы тогда тотчас же решилась. А теперь поди подумай!».

Россия по-прежнему находится в ситуации переводческого выбора философского мужа, и книга вольно или невольно приобретает характер особой познавательной комедии (каковая, согласно Гегелю, представляет собой высший жанр художественного познания). Вот если бы, продолжим и мы в отмеченной модальности, книга начиналась с того, чем она заканчивается, с изложения краткой истории переводческой деятельности на Руси и определения места перевода в структуре познавательной деятельности как таковой, она выглядела бы как «традиционная» научная монография. Однако Наталия Автономова в первом разделе своей книги «Познание и язык» сразу же погружает читателя в атмосферу конкретных переводческих страстей, органично вплетая сюда и свой личный сюжет непростого, поначалу вынужденного приобщения филолога по базовому образованию к переводу философской литературы, а потом и к философской интерпретации.

Любите ли вы Мишеля Фуко так, как я люблю его, то есть всеми силами души вашей, со всем энтузиазмом? Первым из «жени-

хов», несмотря, или скорее даже теперь благодаря его «нетрадиционности», на сцену выходит именно он, что вполне соответствует и реальной истории «сватовства». Вы же, конечно, помните, кем был некогда преподнесен он нашему интеллектуальному сообществу в виде его «Слов и вещей»? Ею же, сразу же вполне обесмертившей тем самым свое переводческое имя Наталией Сергеевной. Значение появления этой книги в 1977 г. для интеллектуального сообщества вполне сопоставимо в литературной сфере с публикацией «Одного дня Ивана Денисовича» или «Мастера и Маргариты», и сама публикаторская история выглядит, пожалуй, едва ли не более невероятной, во всяком случае, имеющей свою «детективную» составляющую. Сейчас, конечно, более актуальным предстает описание самой переводческой работы над этим произведением философа, а потом и другими его работами. Поучительна изложенная в особом разделе книги история личных отношений переводчицы с оказавшимся таким «роковым» для отечественной гуманитарной мысли (наверное, как некогда табак для Европы, если не касаться специфических внебрачных болезней) терминологическим заимствованием «дискурс» (*discours*). И для нее самой слово это стало средоточием ряда сложностей. Дело в том, что именно в творчестве Фуко запечатлелись два важнейших этапа существования этого французского понятия, с фактическим раздроблением при этом на два разных понятия: с одной стороны, логико-лингвистическая развертка представления, последовательное выражение мысли посредством слов и предложений; с другой — социально-регламентированное высказывание, совокупность социальных и идеологических ограничений, определяющих, кто, что, кому, каким образом и при каких обстоятельствах может или не может говорить. Преобладающий в «Словах и вещах» *discours* (1) был переведен как «дискурсия», а *discours* (2) (внешне они неразличимы) — как речь, реже — как собственно «дискурс». «Как это ни парадоксально, этот социально-идеологический дискурс как раз “недискурсивен”: во всяком случае, он противоположен “дискурсивности” в логико-лингвистическом смысле слова. А потому к этому новому дискурсу следовало бы применять скорее прилагательное “дискурсивный”, оставив прилагательное “дискурсивный” для обозначения логико-лингвистического упорядочения речи, рассуждения...» (С. 379). Однако добиться такого различия в русском языке Автономовой пока не удалось. В результате «первый, логико-лингвистический дискурс умер неестественной смертью, а второй, языково-социальный, превратился в слово-“зонтик”, который может значить все на свете», как бы вернувшись к исходному латинскому слову *discurro* — разбегаться в разные стороны.

Что же касается общего урока так или иначе переведенного, шедшего от «археологии знания» к «генеалогии власти» Фуко для России — он заключается в том, что знание — это не убежище от социального порядка, но его средоточие. То же относится и к человеку, суверенный внутренний мир которого оказывается весьма иллюзорным укрытием, поскольку и тело, и «душа» планируются и порождаются механизмами власт((И)) и именно в качестве воображаемых убежищ от системы «всеподнадзорности». Может быть, стоило бы также отметить значение российского исторического опыта для идеи «дисциплинарных пространств» Фуко¹.

Осознанию того, что неким дисциплинарным пространством, топосом, местом является сама метафизика, способствует Жак Деррида, появляющийся на обозначенной выше сцене переводного «сватовства» — вторым. Теперь ключевым для проблемы адекватного понимания стал неологизм *differAnce* (различАние), означающий двоякую деформацию пространства и времени как опор восприятия и осознания. «Иначе говоря, различАние — это промедленность, отсроченность, постоянное запаздывание во времени и отстраненность, смещение, разбивка, промежуток в пространстве» (С. 162). Проблемы различия превращаются в основу таких привычных вопросов, как общество, национальное государство, демократия — во всех этих случаях концептуальная связка-противоречие между единством и множественностью сразу же указывает на их принципиальную неразрешимость. Возникает своего рода «идеал внятности», утверждающий не множественность как таковую, а гетерогенность, предполагающую различие, разделенность как условие отношений между людьми. Однородные же единства, принимающие вид органических целостностей, внутри которых не остается места для ответственности, личных решений, этики и политики, опасны. Основной пункт рассуждений Деррида, согласно Автономовой — невозможность быть в единстве с самим собой. Любая идентичность — это саморасчлененность и дифференциация. И для существования сообщества нужно умение вычленять себя и другого как «абсолютно другого».

Деррида, сквозь призму Автономовой, в поисках «инфраструктуры несистематической мысли», демонстрирует, как теория определяется не только методом, но и предметом, даже если он еще и не сложился в знании. У него нет своего объекта в том смысле, в каком это были ритуал и миф у К. Леви-Стросса, литературные

¹ Любый А.П. Нашествие качеств: Россия как автоперевод. — М., 2008. — С. 106 — 107.

произведения и феномены массовой культуры у Р. Барта или история у М. Фуко. Его материал — это «языковые обнаружения философии». При этом за феноменальным уровнем этого языкового материала он обнаруживает метаязыковой предмет. «Если взять язык “как он есть”, то мы увидим систему достаточно устойчивых и заранее заданных категориальных расчленений, навязываемых языком всякой мысли (например, систему бинарных оппозиций типа присутствие — отсутствие, белый — черный и т.д.). Если же взять философию “как она есть”, то она должна будет раскрыться перед нами как самодостаточная и самообоснованная система устоявшихся категорий. Деррида рассматривает и язык, и философию в особом повороте, где за языком и в языке просвечивает то, что можно было бы назвать чистым “письмом”, а за “полнотой присутствия” объекта в философии обнаруживаются “различия”, “следы”, “про-граммы” и т.д. и т.п., образуя сами условия возможности акта мысли, означения, смыслополагания» (С. 175).

За занавесом слышна мягкая поступь, кажется, даже не переодетых домашних тапочек Зигмунда Фрейда. Руки — не руки, но всего остального от советской России 1920-х годов он вполне успешно добился, но позже получил решительную идеологическую отставку, и теперь сам вводится за руку — нет, не Юнгом, а своим верным французским последователем Жаком Лаканом. Собственно, сначала, в четвертой главе «Бессознательное структурировано как язык», согласно внутренней логике книги, Лакан выступает самостоятельно, выходя в области познания символа продолжателем скорее Гегеля и Кассирера. О втором пришествии в Россию отца психоанализа речь идет в пятой главе «Фрейд, Лакан и другие: в спорах о теории и практике психоанализа». При этом, как показали научные встречи, французы пришли в изумление от того иррационального контекста, в котором расцвел у нас текущий интерес к душе, телу и бессознательному, приобретая оккультный, магический характер, к чему трезвый, хотя и увлекающийся ум француза может относиться либо иронически, либо сочувственно, как к проявлению душевной болезни общества.

Как философ Наталия Автономова далеко не всегда является сторонницей идей переведенных ею авторов. Во втором разделе книги «Познание, рецепция, перевод» она выступает, с одной стороны, за адекватность передачи их смыслов, с другой — за уместную вписанность этих смыслов в российский контекст. «Эстетических экспериментов на российской земле, — полагает она, — всегда было в избытке, а понятийной мысли — не хватало». В частности, творчество Деррида было не столько фонтанированием

литературного таланта, сколько реализацией поистине каторжного труда концептуально-критического замысла. Автор выражает надежду, что острая, цепкая, оточенная мысль философа будет участвовать в создании профессионально зрелого философского сообщества.

Обозревая карту нынешнего философского перевода, Автономова скептически оценивает попытки Елены Гурко связать не переводимый, а выдвигаемый в качестве элемента сакрального языка термин *différence* с традициями русского имяславия. Подлинным же переводческим антигероем, эдаким сватом-соблазнителем из упомянутой «Женитьбы», предстает ставший в последние годы весьма модным переводчиком Деррида Дмитрий Кралечкин, порождающий педалированием «безумия» и безотчетной «игры» переводимого философа «новых метафизических монстров». «Кажется, он видит на месте мысли одно только руководство к действию. И это — печальный русский обычай. Так некогда читали Маркса, не думая, что Маркс — это тоже движение интеллектуальной традиции» (С. 433 — 434). Не лучше тенденция прямо противопоставить утерянной идеологической опоре новую — фрейдистскую. При этом в истории есть немало примеров, когда в процессе перевода сам язык, прежде литературы как таковой, становился объектом культурного творчества. Особую роль в этом процессе сыграло освоение европейского романтизма — именно на российской почве он, по словам Густава Шпета, «превращался из чувства в философскую задачу» (С. 518).

Перевод, по мнению Автономовой, первичен по отношению к диалогу, являясь условием его возможности, а не наоборот. Ведь любой диалог возникает лишь при наличии общего языка, для выработки которого и нужен перевод. Коммуникация также является частным случаем перевода (именно перевод позволяет вести в процесс коммуникации динамику интерпретации, взаимодействие семиотических систем).

Непосредственный диалог невозможен, как невозможно и непосредственное чтение. Всякое стремление опереться на так называемое непосредственное сознание иллюзорно. Ведь Маркс, Ницше, Фрейд, ссылаясь на Автономову на Рикёра, уже научили разоблачать уловки такого ложного сознания. Рефлексия как процесс перевода символических пластов культуры в формы более строгого знания усиливает отчуждение и требует «ресимволизирующей» подпитки. «Перевод как культурная практика рефлексии, осуществляемой в постоянном контакте с мыслью, выраженной в другом языке, способствует расщеплению идеологических кристаллизаций. И прежде всего — тех склеек между формами и содержаниями родного языка, которые нередко приводят к гипер-

трофированию идеи самоценности самобытного и становятся отправной точкой для более жестких идеологических построений» (так что философично настроенный Подколесин опять в ужасе убегает).

На месте утопического всеобщего языка точнее будет представить бесконечную сеть всеобщего перевода. В (Анти)Вавилонской библиотеке мир предстает как бесконечно разветвленная сеть переводов всех произведений на все языки. Своеобразную «этику перевода» Наталия Автономова видит в отказе от «своецентричного» присвоения и в готовности к совместным действиям на основе фактического, а не только вербального признания Другого. Однако сфера совместных действий оговорена только как переводной диалог России с Западом. Между тем, наша школа перевода с восточных языков тоже богата. Порождает ли она свои философские смыслы?

В целом же значение книги заключается в осознании перевода как основы нашей языковой идентичности. А из языка не выпрыгнешь, его можно только дополнить другими.

**АЛЕКСЕЕВ П.В. ФИЛОСОФЫ РОССИИ
НАЧАЛА XXI СТОЛЕТИЯ: БИОГРАФИИ, ИДЕИ, ТРУДЫ:
энциклопедический словарь. – М.: Российская политическая
энциклопедия, 2009. – 695 с.**

Г.Ч. СИНЧЕНКО

Энциклопедический словарь «Философы России. Биографии, идеи, труды», дебютировавший в 1993 г., стал заметным явлением в научной жизни гуманитарного сообщества России и ближнего зарубежья. Ведущий автор П.В. Алексеев не раз сталкивался с материальными, организационными трудностями и критикой, но верность идее и упорство в достижении цели сделали свое дело. Книга получила хорошую прессу, читателей, последователей и жизненный пульс: четыре *нестереотипных* издания в период 1993 – 2002 гг. И вот – новый шаг в новый век: словарь «Философы России начала XXI столетия».

Издание сохраняет преемственность со своими предшественниками. Речь идет о трех узловых моментах: гуманистическом универсализме, демократичном отборе персоналий и уважении права на профессионально-культурное самоопределение. Как следствие, сторонники философской эксцентрики соседствуют на его страницах с представителями классической методологии, молодые кандидаты наук – с многоопытными докторами, россияне – с зарубежными коллегами, осознающими себя в координатах российской интеллектуальной традиции.

Еще одна существенная черта. Если, по крылатым словам Е.А. Евтушенко, «поэт в России – больше, чем поэт», то философ, надо думать, больше, чем профессор философии. Были времена, когда для философской мысли просто не существовало академических форм, но и с появлением последних в нашем отечестве она не стесняла и по сей день не стесняет себя официальными рамками. Поэтому в Словаре публикуются статьи как о людях, жизненная траектория которых никогда не проходила через философские факультеты, так и о тех, кого путь духовного развития вывел за границы системы академических институтов и вузов.

Как и прежде, все персоналии независимо от направлений, теоретических ориентаций, сферы интересов, регалий расположены в алфавитном порядке. Это неудобно с точки зрения оперативности поиска узко специфицированных сведений, но кто возьмет на себя смелость выдвинуть принципы философского «гербария»? Поскольку философия многообразна, постольку массив словарных данных не может быть одномерным, однако в про-

екции на плоскость бумажного листа многомерность нельзя полностью сохранить. Поэтому приходится мириться со структурными потерями и выстраивать персоналии по единственному нейтральному признаку. В противном случае не миновать теоретического и этического тупика.

Если затрудненность целенаправленного поиска информации – неудобство относительное и практически неизбежное, то нет-нет, да и встречающиеся «пробельные» статьи несколько снижают общее впечатление. Проект давно вырос из габаритов справочника, которым не без определенных оснований его называли поначалу. И когда в томах «Философов России XIX – XX столетий» обнаруживаешь три-четыре строки о жизни и воззрениях малоизвестного ученого, ушедшего из жизни восемьдесят или сто лет назад, это воспринимается не просто нормально, а даже благодарно: хотя бы крупницы сведений удалось спасти из Леты. Совсем другое дело – анкетные данные плюс библиография в словаре наших современников. Биографии есть, труды есть, а идеи? Впрочем, таких материалов немного: аналитический подход заметно довлеет фактографическому. Причем подчас биографические сведения выплескиваются в «свое иное», сплетаясь с перипетиями творчества и социализации его результатов. Недостаток сдержанности? Не обязательно, ведь тем самым старый тезис о личностном характере философствования предстает во всякий раз в новом, индивидуализированном облике и наносит очередной штрих на портрет времени.

Кстати, о времени. Сейчас, когда многого много, а единого мало, проблемы честной коммуникации и осознанной интеграции остры, как, может быть, никогда ранее. И философии по силам приписываемая ей учебниками интегративная функция не иначе как при условии, что коммуникативные и центростремительные процессы внутри нее самой будут диалектически оппонировать дисперсии предметных областей и центробежности парадигм¹. Поэтому вряд ли кто не согласится с тем, что ликвидация разобщенности, «создание лаконичного информационного единства – философского словаря “для всех”, т.е. выполнение интегративной роли» (С. 4) – это задача важная. Можно добавить: настолько же важная, насколько и трудная, если вообще выполняемая. Однако теоретическое взвешивание *pro et contra* не то же самое, что практическое решение. П.В. Алексеев и его единомышленники решают.

¹ Между прочим, почему бы не предложить желающим указывать в следующих изданиях адрес электронной почты?

