ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
РОССИЙСКИЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРОЛОГИИ
АССОЦИАЦИЯ «МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ ОБЩЕСТВО
СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ»

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Альманах-ежегодник. 2011. Том V.

ЧЕЛОВЕК В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ

Под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой

Москва 2011

УДК 316
ББК 60.5

ISBN ISBN 5-901493-18-4

Очередной том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории и Президиумом Ассоциации «Междисциплинарное общество социальной теории».

Редакционный совет:

В.С. Степин (Москва) – *председатель совета*, Е.М. Бабосов, Б.Г. Миронов (Чебоксары), В.С. Гуров (Рязань), В.Н. Егоров (Иваново), С.Г. Емельянов (Курск), А.Л. Журавлев (Москва), А.А. Кара-Мурза (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.М. Межуев (Москва), А.П. Огурцов (Москва), Ю.Н. Пахомов (Киев), Ю.Н. Резник (Чита), З.М. Саралиева (Нижний Новгород), Б.М. Синельников (Ставрополь), В. Сломский (Варшава), В.И. Струнин (Омск), В.Г. Федотова (Москва), Минск), А.В. Шамахов (Санкт-Петербург), Б.Г. Юдин (Москва).

Редакционная коллегия:

Ю.М. Резник (Москва) – *главный редактор, руководитель проекта*, М.В. Тлостанова (Москва), – *ответственный редактор тома*, *научный редактор 2 и 3 разделов,* П.К. Гречко (Москва) – *научный редактор 4 раздела*, А.А. Пелипенко (Москва) – *научный редактор 1 раздела*, Л.С. Перепелкин (Москва) – *научный редактор 5 раздела*.

Научно-методическую помощь при подготовке книги осуществляли руководители межвузовских центров социальной теории А.М. Бекарев (Нижний Новгород, ННГУ), С.В. Борисов (Челябинск, ЧГПУ), Т.В. Бернюкевич (Чита, ЧитГУ), П.К. Гречко (Москва, РУДН), Т.В. Душина (Ставрополь, СевКавГТУ), М.Б. Кожанова (Чебоксары, ЧГПУ), П.Ф. Кравчук (Курск, КурскГТУ), Н.А. Степанов (Рязань, РГРТУ).

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2011. Том V. ЧЕЛОВЕК В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ / Институт философии РАН, Российский институт культурологии, Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»; под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2011. 424 с.

Альманах представляет собой научно-теоретическое приложение к международному журналу социальных и гуманитарных наук «Личность. Культура. Общество». В нем публикуются научные переводы, статьи отечественных и зарубежных авторов, изданные в журнале «Личность. Культура. Общество» на протяжении последних лет, а также новые материалы, специально подготовленные для альманаха.

Данный выпуск альманаха посвящен проблемам идентичности человека в трансформирующемся мире. Он подготовлен коллективом авторов, работающих над проектом РФФИ в Институте философии РАН. Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов.

ISBN 5-901493-18-4
© *Институт философии РАН.*
© *Российский институт культурологии.*
© *Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории».*
© *Авторский коллектив.*

Книга подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект 11-06-00465-а «Идентичность человека в модернизирующемся обществе: биосоциальные, психологические и социокультурные аспекты».

Содержание 3
Альтернативность как способ существования человека в современном мире *(введение, Ю.М. Резник)* 5

Раздел I. ЧЕЛОВЕК И ЕГО МИРЫ. ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ВЫБОРА

Поиск путей к синтетическому знанию о человеке: идентичность и проблема метафизического выбора *(предисловие редактора)* 22
ПЕЛИПЕНКО А.А. **Человек между импликативным и эмпирическим мирами** 25
РЕЗНИК Ю.М. **Бытие человека как реальность: уровни постижения** 52
ХАЧАТУРЯН В.М. **Человек между мирами: трансперсональный опыт в измененных состояниях сознания** 82
ЮДИН Б.Г. **Границы человеческого существа как пространства технологических воздействий** 102

Раздел II. ЧЕЛОВЕК В ПРОСТРАНСТВЕ КУЛЬТУРЫ. ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Культурное пограничье: пересечение, курсирование, инкорпорация или преодоление *(предисловие редактора)* 119
ТЛОСТАНОВА М.В. **Транскультурация как модель социокультурной динамики и проблема множественной идентификации** 126
ЯЧИН С.Е. **Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред** 149
ГРИЦАНОВ А.А. **От культуры к метакультуре: из тени в свет** 162
ОРЛОВА Э.А. **Концепции идентификации/идентичности: антропологическая трактовка** 170

Раздел III. ЧЕЛОВЕК В МОДЕРНИЗИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ. ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА

Дилеммы идентификации в диверсифицирующемся обществе: социальная структура, социальный менеджмент и коллективные идентичности *(предисловие редактора)* 193

НИКОЛАЕВ В.Г. **Идентичность, структура опыта и социальная структур** ... 199
АСТАФЬЕВА О.Н. **Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений: динамика устойчивого и укоренение становящегося** 223
МИТРОШЕНКОВ О.А. **Смена идентичности как социокультурный проект (управленческие аспекты)** 242
МИХАЙЛОВА Н.Г. **Проблемы локально-этнической идентичности культурной идентичности и процессы глобализации** 262

Раздел IV. ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА КАК ПЕРСОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ. ПРОБЛЕМА ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ВЫБОРА

Конструирование личностной идентичности в сложностном постсовременном мире *(предисловие редактора)* 271
РЕЗНИК Ю.М. **К вопросу о проективной сущности метафизического образа человека** 274
ГРЕЧКО П.К. **Личностная идентичность человека: перспективы и ресурсы конструирования** 293
ИКОННИКОВА Н.К. **Профессиональная и гражданская идентичность ученых в зеркале глобальной академической мобильности** 319

Раздел V. ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ПРИРОДЫ. ПРОБЛЕМА ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ВЫБОРА

Человек как биосоциальное существо *(предисловие редактора)* 337
ПЕЛИПЕНКО А.А. **Человек между природой и культурой** 344
ЮДИН Б.Г. **Культурные смыслы биологического познания** 372
ПЕРЕПЕЛКИН Л.С. **Человек в семье: проблемы естественного воспроизводства в европейско-христианском ареале** 392

Заключение 418

Содержание (на англ.) 422

Ю.М. РЕЗНИК

АЛЬТЕРНАТИВНОСТЬ КАК СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ (ВВЕДЕНИЕ)

Аннотация: *В статье предлагается опыт авторской рефлексии альтернативных вариантов жизненного пути человека, существующего в сложном переплетении судеб и поведенческих стратегий других людей. Ему приходится выбирать свой путь в достаточно ограниченном пространстве, располагающемся между системами разного типа. При этом каждая система как организованный порядок, заданный и навязанный человеку извне, определяет во многом ситуацию выбора. Человек по своей природе стремится к перманентному выходу за рамки системы. Однако быть полностью вне системы нельзя. Можно лишь научиться уходить от ее прямого воздействия, осуществляя свой собственный выбор и полагаясь на доступные ресурсы.*

Abstract: *The article offers the author's reflection on the alternative variants of the human course of life in its complex intersection with the lives and behavioral strategies of other people. The human being is forced to make a choice in a relatively restricted space between various types of systems. Each system as an organized order, given and imposed from outside, in many ways determines this choice. Humans are naturally inclined to a permanent drive to go beyond the systemic frame. Yet it is impossible to be completely outside the system. One can only learn how to avoid its direct influence making his/her own choice and using available resources.*

Ключевые слова: *Человек, жизненный путь, альтернативность, выбор, система, ресурсы, единообразие и разнообразие моделей жизни.*

Keywords: *Human being, course of life, alternativeness, choice, system, resources, uniformity and diversity of life models.*

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора Российского института культурологии (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

Пути, которые мы выбираем

Альтернативность я понимаю в данном контексте как способ существования человека и образ его жизни, имеющий своим источником широкий или узкий репертуар поведенческих моделей, которые он выбирает или не выбирает. Как известно, между тем, что нам хочется, и тем, что у нас реально получается, лежит дистанция огромного размера. Мы перестали многого хотеть, возможно, потому что у нас стало меньше ситуаций выбора.

Как принято считать, мы живем в сложностном мире, где многие события происходят не по чьей-то воле, а вопреки человеческой логике и рациональным объяснениям. Реальность такова, что она зачастую не оставляет человеку выбора. И ему приходится выбирать между тем, чтобы жить или умирать, пусть даже постепенно и не сразу. Смерть перестала быть только физическим уходом из жизни. Она замедлила свой ход, предоставляя возможность человеку продлить свое существование, отсрочить свой уход на время. Жить «как придется», а не так «как хочется» – это отсроченный уход из жизни или форма перехода в небытие. Сама жизнь стала похожей на замедленную съемку, участники которой могут наблюдать за тем, как они постепенно уходят, угасают, исчезают, оставляя вместо себя тени и призраки. Человека уже нет, а его призрак еще продолжает блуждать в мире видимых фигур и объектов, заставляя других соотноситься с ним как с реальным или живым.

Чтобы понять то, что не всегда укладывается в наше воображение, приходится изобретать разного рода объяснительные схемы. В этой связи мне представляется необходимым дополнить идеи множественности культур и идентичностей принципом разнообразия жизненных путей человека, которые одновременно сосуществуют и взаимодействуют друг с другом в современном мире.

Человечество за всю историю своей эволюции выработало несколько системных моделей, предлагаемых в качестве вариантов жизненного пути отдельного человека. Я полагаю, что любая социальная система (как навязанный нам извне порядок жизни) вырождается под воздействием деструктивных факторов (произвола, беспредела и т.п.) в квазисистему, являющуюся институциональным воплощением насилия над личностью (далее мы будем называть ее Системой). Такая Система вырабатывает модели, лежащие в основе предлагаемых или навязываемых вариантов жизненного пути человека. Причем в большинстве случаев Система подавляет индивидов, ограничивая их возможности для самореализации и навязывая им чуждую логику развития.

Следовательно, каждая Система предлагает своим индивидам собственный способ решения их жизненных проблем. Она выбирает за них, как им жить и как умирать. Поскольку таких Систем существует множество, то и путей, которые мы чаще всего не выбираем, а принимаем как данность, может быть несколько.

Во-первых, еще на заре человеческой истории был предложен путь «быть всем для себя и никем для других», который означал на практике «войну всех против всех» и связывался в представлениях мыслителей прошлого с естественным состоянием общества. Такой путь выливался в постоянные войны и вооруженные конфликты, не имеющие победителей, поскольку проливалась кровь ни в чем не повинных людей. В данной модели весь мир был разделен на несколько враждебных лагерей, между которыми шла перманентная и напряженная борьба. При этом стороны вырабатывали самые изощренные технологии уничтожения друг друга и средства нанесения сокрушительного ущерба противоположной стороне.

Примечательно, что состояние «борьбы всех против всех», при котором «человек человеку волк», существует и по сей день. Оно по-прежнему актуально для многих стран и народов, как и тысячи лет назад, и сохраняет огромный потенциал разрушения. Его огненное дыхание мы ощущаем каждый раз не только на подступах к обществу, но и внутри него. И чудовищным порождением этого пути являются люди-хищники или недочеловеки, измеряющие свою жизнь количеством побежденных и жертв.

Во-вторых, можно пойти по пути «быть всем для всех и никем для себя», принимая других как самого себя по принципу «возлюби ближнего своего». В идеальном выражении это – путь любви и милосердия, который открыло когда-то для себя и своих последователей христианство. Но христианская цивилизация, раздираемая внешними и внутренними противоречиями, неоднородна. В ней существует много течений. Ни одно из них так и не смогло реализовать полностью потенциал любви к ближнему на практике. Сходную модель предложили значительно позже по времени социалисты и коммунисты разных мастей, возведя на пьедестал ценности всеобщего благосостояния и индивидуального безличия.

На этом пути выработаны особые технологии, в т.ч. прощение, самопожертвование, подчинение высшему порядку, унификация, служение ради общественных идеалов и др. И хотя в нем отсутствуют, как декларируется, вражда и ненависть, здесь по-прежнему нет места реальному и живому человеку. Но поскольку христианская цивилизация, с моей точки зрения, есть, прежде всего, цивилизация, то и ей свойственны все

недостатки предшествующей социальной организации, каковой является для нее варварство или состояние «борьбы всех против всех». Следы варварства прослеживаются во всем: в крестовых походах, беспощадном уничтожении еретиков, в «священных» войнах и пр. Точно так же потерпели фиаско и коммунистические модели общественного устройства, попытки реализации которых были предприняты в ряде стран. Марксов идеал «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех» так и остался лишь декларацией. И в данном измерении, несмотря на существующие идейные различия, формируются люди особого типа и призвания – люди-служители.

В-третьих, это – путь «быть никем для всех и ничем для себя», предложенный в лоне социоцентристских моделей общества. Путь, который можно выразить также как «движение в пустоте к состоянию “ничто”». Здесь в полной мере господствует принцип холизма: «целое есть все, часть – ничто». Человеческая жизнь не обладает ценностью. Человек есть ничто в огромном универсуме, в котором он растворяется без остатка. Однако этот процесс оказывается гораздо сложнее, чем может показаться на первый взгляд. Скорее всего, он не растворяется полностью в универсуме, а пропускает его через себя, становится прозрачным, поскольку сам представляет собой «ничто», а собственная жизнь воспринимается им как «пустота», в которой нет места реальным событиям.

Еще раз повторю: поскольку жизнь человека не представляет собой ценности для целого (по крайней мере, в земном мире), то он становится ничем, которому терять нечего. При этом он готов ради идеи, олицетворяемой социальным целым (обществом, родом, Системой), расстаться с жизнью, чтобы переселиться в иной мир. Но если везде пустота, то где же тогда находятся идеи, которым подчиняет свою жизнь человек? И как же он, будучи «ничем», воспринимает эти идеи, если они растворены в самой пустоте?

Эти и другие вопросы возникают при осмыслении данного пути. Очевидно, что «всем» (целым) для «ничто» (индивида) является социум или другая система (группа, семья, род и т.д.). Именно в них как последних инстанциях для человека сосредоточены смыслы и заключены значимые идеи. Но тут возникает парадоксальная ситуация: ведь будучи ничем, он не может быть всем для всего, а значит, его роль в социальных изменениях ничтожно мала. И все же у него остается выбор между тем, чтобы остаться, продолжать свое ничтожное существование или уйти, быть человеком-призраком или тем, кто способен взять за себя ответственность.

В идеале имеется еще одна модель жизненного пути человека: «быть всем для всех и всем для себя». Она провозглашает ценность и уникаль-

ность каждой человеческой жизни, принципы непосредственной демократии и справедливости. Однако в социальной действительности для такой модели нет пока реальных предпосылок. Человечество не изобрело еще Систему, в которой бы соединялись гуманистические и прагматические ценности, а на первый план вышел бы человек с его проблемами. Возможно, такая человекосоразмерная Система – дело не столь отдаленного будущего. Но не будем строить далеких планов.

Как известно, ни одна из указанных выше моделей не существует в чистом виде, испытывая на себе влияние другой (или других). Особенно это касается модели «борьбы всех против всех», которая не исчерпала своих возможностей и остается по сути варварской и агрессивной. Варварство есть признак западной цивилизации, а не стран Ближнего Востока и тех, кого принято в западной терминологии называть «странами третьего мира».

Приведу дословно мнение профессора М.В. Тлостановой, которое она мне высказала в устной форме. «События в арабском мире – это иллюстрация того, как теряющая позиции западная модерность пытается их удержать, восстановить и усилить контроль над ресурсами путем брящания демократической риторикой и отвлечения внимания населения этих стран и молодежи от истинных “пирогов”, которые делятся теми, кто и поддерживает в мире идеологию войны всех против всех. Но они не понимают, что даже проамерикански настроенная молодежь арабских стран может оказаться опасной в итоге для этой международной власти (глобальной Системы), потому что в ней пробудится человеческое достоинство, субъектность, гражданская и политическая позиция. И немедленно направится против “хозяина”... Но это дело не ближайшего, но обозримого будущего». Вынужден здесь согласиться со своей коллегой.

В современном мире сосуществуют не только разные культуры, религии и цивилизации, утверждающие свой приоритет или первостепенную значимость, но и разные типы людей, олицетворяющие собой различные жизненные пути: люди-хищники, люди-служители, люди-фантомы, призраки и пр. И все они, даже «хищники», имеют право на свой собственный выбор.

В современной России также возобладала модель «борьбы всех против всех». Правда, эта борьба находится пока в латентной фазе и не превратилась в открытое противостояние враждующих сторон. Власть попрежнему борется с народом, а народ высказывает недовольство властью, но делает это пассивно и не систематически. Ни о каком гражданском сопротивлении не может быть и речи. Его робкие попытки заявить о себе и своих правах пока не представляют опасности для нынешнего

авторитарно-олигархического режима. Да и сами представители существующей системы власти продолжают вести незримый бой между собой за сферы влияния и передел собственности. Они придерживаются модели «быть всем для себя и никем для других».

Две другие модели жизненного пути («быть всем для всех и никем для себя» и «движение к ничто») получили распространение среди отдельных групп населения, представителей среднего класса и интеллигенции. Одной из таких групп выступает православное духовенство, претендующее сегодня на миссионерскую роль в обществе и слияние с господствующим режимом. Другой группой, не имеющей столь высоких духовных притязаний, является оппозиционно настроенная демократическая общественность, которая охватывает широкий круг разношерстных в идейно-политическом плане и организационно разрозненных течений («левые», «либералы» и пр.). Данная группа отдает, как правило, предпочтение идеальной модели «быть всем для всех и всем для себя». Однако у нее пока нет широкой социальной базы. Апатия и угнетенность значительной части населения страны свидетельствуют как раз о распространении модели «быть никем для всех и ничем для себя». Люди теряют не только уверенность в значимости общественных идеалов, но и веру в себя.

Итак, человек имеет возможность выбора жизненного пути, несмотря на его заданность и предопределенность со стороны различных Систем. Системы не выбирают, а создают или не создают условия для такого выбора. Выбирает человек, пользуясь предоставляемыми ему возможностями или, опять же, отсутствием таковых. Только ему дано право выбора. Какой же путь выбирает современный российский человек и насколько он свободен в своем выборе?

Иное все же дано

Сегодня образные выражения и заголовки перестроечных времен «Так жить нельзя», «Иного не дано» и т.п. как-то не воспринимаются всерьез. Из всех ожиданий, которые мы связываем обычно с такими словами, как «вера», «надежда» и «любовь», в обществе осталась только надежда. Она, как известно, умирает последней.

В нашем обществе уже давно нет тепла и любви. К тому же оно пока не обещает нам светлого будущего и не предвещает перемен к лучшему. Оно молчит, и мы ему уже не верим. Люди все больше живут по принципу «человек человеку волк», а описанное когда-то Гоббсом состояние «борьбы всех против всех» становится преобладающим и организующим (или дезорганизующим) началом нашей жизни. Те, кто смог, – уже уеха-

ли и обустраивают свою жизнь на чужбине. Те, кто успел что-то присвоить и настяжать, – готовят себе запасные площадки в укромных уголках земного шара.

А что же остается делать простому российскому интеллигенту, который двадцать лет назад жил надеждой на оздоровление общества и просто улучшение своей жизни, ожидая момента, когда кончится весь этот постперестроечный кошмар с «разборками», «откатами» и прочими безобразиями? Ведь он не успел сколотить себе даже скромное состояние, бегая с одной бюджетной работы на другую. Нет у него и сбережений на «черный день». Он опять, как и двадцать лет назад, остался ни с чем, разве что только с надеждой, еще более призрачной и безосновательной, чем прежде.

И эту надежду лично я вижу для себя в альтернативности как возможности «быть другим» и «жить по-другому», а, возможно, в другом, обновленном, обществе. Но не в другой стране, а в нашем обществе, освободившемся, наконец, от гнета олигархической, коррумпированной и бюрократической Системы (хотя пока это остается лишь надеждой).

Пусть не радуются преждевременно ее адепты: мы не уедем – и не отдадим им нашу страну. Это они, а не мы, – временщики и случайные прохожие на улице нашей жизни, которые с огромной армией бездушных исполнителей буквально присосались, подобно вампирам, к кровоточащим ранам нашей отчизны. Конечно, обидно, что нам достается растерзанная и обескровленная страна. Все или почти все, что можно, было украдено и вывезено за рубеж. Такой бездушной и циничной Системы, как наша, мир еще не знал, хотя в отечественной истории были и другие вопиющие ситуации, когда от системного произвола страдали сотни тысяч и даже миллионы людей.

Для меня жить по-другому означает «быть всем для всех и всем для себя». Ситуация идеальна, но теоретически возможна, как и в любви, – ведь почти каждому человеку хочется любить и быть любимым. И я прекрасно понимаю тех, кто считает, что «жить по-другому» – это если не утопия, то практически труднодостижимая задача. Но все мы, пока живы, продолжаем на что-то надеяться. Такова уж наша человеческая природа.

О выборах без выбора

В последнее десятилетие российское общество демонстрирует нам полнейшую безальтернативность развития политики и всей громоздкой системы управления. Укрепление «вертикали власти» и сворачивание механизма прямых выборов руководителей административных и муниципальных структур власти только усиливают ощущение безысходности

и безучастного существования граждан России. Безальтернативность постепенно стала нормой нашей общественной и политической жизни.

Мы уже давно никого и ничего не выбираем. Выбирают за нас или от имени нас как молчаливого, безголосого и соглашательского большинства. Выборы проводятся, а вот выбора у нас нет. Мы как дети малые лишены возможности наводить порядок в собственном доме, где взрослые уже давно все решили и продумали за нас. При этом со стороны центральной власти не стихают убаюкивающие общественное мнение разговоры о необходимости развития институтов гражданского общества. На бытовом уровне нас загоняют в ТСЖ, желая перевалить на наши плечи все тяготы насквозь коррумпированного коммунального хозяйства. Разумеется, ни о каком добровольном вступлении граждан в ТСЖ не может быть и речи.

Однако время уходит, а воз и ныне там. Причем все происходит ровным счетом наоборот - по принципу «чем хуже, тем лучше». Говорим о демократии - получаем чиновничий беспредел. Говорим о борьбе с коррупцией - получаем коррупцию в гигантских масштабах, угрожающую существованию всей нации. «Воры в законе» действительно обрели свое законное место на престоле власти, значительно потеснив своих криминальных коллег, которым даже и не снились такие масштабы, возможности и ресурсы. Говорим об инновациях, а получаем очередную дыру в бюджете и массу проблем, связанных с неготовностью людей участвовать в инновационной деятельности.

С моей точки зрения, именно безальтернативность является основной причиной произвола, беззакония и безответственности лиц, облеченных властью, что мы и наблюдаем на просторах нашей огромной и многострадальной Родины. Здесь бы я хотел вкратце остановиться на некоторых событиях прошлого и настоящего, из которых нам так и не удалось извлечь уроки. Отсюда вытекают все наши беды и неудачи в борьбе с авторитарной Системой, которая каждый раз начинает первая и выигрывает раунд за раундом.

Первый урок заключается в том, что в прежние (отнюдь не только советские) времена нас учили тому, что мы все как один должны идти единым строем и по возможности в одном направлении. А потом они обязаны были как один умереть: сначала «За веру, царя и отечество», потом «За Сталина», «За партию» и только в последнюю очередь за Родину, которую у нас отняли вместе с чувством собственного достоинства, неразрывно связанного с гражданской позицией.

Так утверждались «высокие» идеалы самодержавия, социализма и образцы коллектива как организованной толпы, а не группы единомыш-

ленников. Все, кто выпадал из этого строя, попадали в разряд неудачников, отщепенцев, а затем и «врагов народа», лишались нормальной карьеры, а иногда и жизни. Эти времена, к счастью, ушли, а сознание единообразия и единомыслия как благодатная почва для авторитаризма осталось. Мы так и не научились мыслить по-разному и вносить это разнообразие в общий строй жизни. Возможно, это и есть одна из главных причин социальной апатии, охватившей общество. «Быть никем для всех и ничем для себя» проще, чем быть всем и во всем.

Второй урок. Всю жизнь нас учили тому, что не надо сгибаться перед обстоятельствами, а мы сгибаемся, потому что, видимо, на самом деле нас учили именно этому. К тому же впитанное с молоком матери чувство социальной иерархии и страх перед мнимым или воображаемым всесилием Системы постепенно сделали свое дело. Мы перестали дерзать, так как любая дерзость воспринималась как неадекватность с точки зрения принятого представления о возрасте или статусе и как вызов общему порядку. Дерзновение – редкое и непозволительное качество среди тех, кто привык «жить как все», а не по собственной воле. Поэтому сгорбленность или согнутость так и остались нашим естественным состоянием. Пора подняться с колен и исправить изгиб в спине. И здесь нам не помогут врачи, мы должны излечить свой недуг сами, полагаясь только на собственные силы.

Половинчатость во всем – *третий урок*, который следует извлечь из прошлого. Мы разучились или перестали жить и думать в полную силу. Говорим в полсилы (и чаще всего впустую, потому что нас никто не слышит, даже наши коллеги), делаем все в полсилы (и, как правило, то, что от нас ждут, а не то, что бы мы хотели делать сами), дышим в полсилы (и удивительно, что еще не задыхаемся), думаем в полсилы (и никак не осознаем мыслимое до конца). Поэтому наша среда и вся инфраструктура жизни – это сплошная «незавершенка». Да и откуда взяться благополучию и порядку в нашем общем доме, если мы не готовы брать на себя ответственность и доводить все до конца. Сгорбленные и неуверенные в себе люди не способны обустроить свой быт и продолжить начатое дело. А нам предстоит генеральная уборка в доме, который уже давно никто не убирал. Как это ни странно звучит, нам необходимо освоить новую гражданскую профессию уборщиков и мусорщиков, чтобы освободить наше жилище от социального хлама и обломков самовластия Системы.

И хотя единомыслие, сгорбленность (приниженность) и половинчатость (незавершенность) дел российских людей – тема отдельного разговора, требующая глубокого и всестороннего анализа ментальных структур общества, она напрямую связана с проблемой безальтернативности,

которую необходимо преодолеть, чтобы избавить общество от нынешнего системного бремени.

Еще один, *четвертый урок*, который мы получили уже в своем настоящем, – вовлечение в игру, имитирующую общественную жизнь, и получение прививки от всего настоящего и подлинного. Там, где нет выбора и отсутствует реальная конкуренция идей, предложений, товаров и услуг, не может быть и высокого качества жизни. Мы сами, а вместе с нами и Система, которую мы породили и которая продолжает беспощадно эксплуатировать ресурсы нации, лишаем себя будущего. Поэтому приходится довольствоваться полуфабрикатами во всем и ждать на каждом шагу подвоха или обмана. И мы знаем по опыту своей жизни, что сколько раз ни проверяй, все равно обманут. Вещи, дела и люди в один прекрасный момент перестали служить нам и обрели свойство кажимости. Как-бы-колбаса, как-бы-автосервис, как-бы-бизнес, как-бы-управление, как-бы-образование, как-бы-наука, как-бы-милиция, а теперь полиция, которая нас якобы бережет, и т.д. Все не настоящее, осталась только одна сплошная видимость. Но самое страшное, что мы научились обманывать самих себя, жить в мире иллюзий и несбывшихся мечтаний. В мире, где уже почти не осталось ничего настоящего, подлинного (аутентичного), пахнущего еще свежими мясом, овощами и самое главное – порядочностью. Мы стали забывать, как пахнут натуральные продукты, и постепенно утрачивать чувство самих себя настоящих. Поэтому и свою работу мы делаем как бы, не выкладываясь полностью.

Из этого состояния есть только один выход – перестать казаться, «жить, как все» и делать вид, что нас устраивает такая жизнь в обществе. Делать свое дело компетентно и качественно, как подобает настоящим профессионалам. И давать отпор дилетантам и проходимцам всех мастей. Сколько псевдоученых и псевдоспециалистов мы породили своим молчанием и равнодушием.

Но кроме кажимости и поддержания видимости существуют и другие опасности на пути человека к обретению аутентичности. Издревле известно, что у творческих людей имеются три главных врага – тщеславие, зависть и равнодушие. Первый делает их горделивыми и поверхностными, второй – опустошенными и жестокими, третий – черствыми и бездушными. Думаю, если покопаться в душе каждого из нас, то там обязательно найдутся следы присутствия этих опасных спутников. Избавиться от них можно, только постоянно находясь в рефлексивной позиции, отделяя в себе и других настоящее от ненастоящего, подлинное от искусственного.

Но есть еще и *пятый урок*, который мы проходим в своем настоящем, – участие в позорном спектакле под названием «Выборы». Повто-

ряю, мы уже давно никого не выбираем. Мы не выбираем первых лиц страны, поскольку у них почему-то не оказывается в решающий момент выборов достойных противников. Мы не выбираем также мэра своего города, поскольку его теперь назначают. А назначенные таким образом должны отработать оказанное им доверие и вряд ли добровольно покинут свой пост. В лучшем случае их отправят в отставку или переведут, как водится, на вышестоящую должность.

Таким образом, безальтернативность стала существенной чертой нашего образа жизни, а связанный с ней системный беспредел – основополагающим принципом организации общественной жизни сегодняшней России.

Однажды первый российский Президент сказал, что «свобода лучше, чем несвобода». Я не знаю, что он имел в виду – свободу слова или свободу индивидуального обогащения (или и то и другое вместе), но глубоко убежден в том, что альтернативность лучше, чем безальтернативность. Каждый раз, когда подходят очередные «выборы без выбора», мы утешаем себя мыслью, что нам ничего не остается, как выбирать одного и того же человека, от которого мы, по крайней мере, знаем, что ожидать. При этом обывателей обуревает страх перед всякими выскочками и самозванцами, которые могут нарушить устоявшийся уклад нашей жизни. Мы даже самим себе не доверяем. И никто из нас не задает себе другой вопрос: а почему в момент выборов вдруг не оказывается достойных претендентов, кроме одного, единственного и к тому же спущенного сверху?

Может быть, стоит задуматься о несовершенстве такой системы выборов, которая исключает или блокирует на дальних подступах реальных кандидатов. Неужели наша земля перестала рождать умных и талантливых людей, способных стать лидерами нации или регионов, взять на себя ответственность за судьбы других людей и повести их за собой пусть не в самое светлое, но зато наше общее будущее?

Об альтернативности в науке и научном сообществе

На этом фоне неблагополучия и отсутствия реального выбора возникает еще один вопрос: откуда взяться у нас инновациям и достижениям мировой науки, если мы разучились работать в полную силу и у нас отсутствует реальная конкуренция идей? Да и возможна ли конкуренция в науке, в которой, как и в обществе, нет альтернативных источников выдвижения идей и финансирования проектов, а индивидуальная инициатива давно угасла, перейдя в разряд советов по искусству выживания?

Наука и ее спутник – философия – по своей природе альтернативны. Об этом свидетельствует вся история научной и философской мыс-

ли, которую можно рассматривать как историю борьбы идей, школ, подходов и парадигм. Наверное, мало кто из отечественных ученых и философов может признать, что у него имеется собственная научная школа, но большинство из них, безусловно, располагают определенными подходами и позициями. Неслучайно поэтому дискуссии и диспуты являются обязательным условием и питательной средой нормальной научной жизни. Дискуссия – стихия науки, благодаря которой она обретает иммунитет и способность производить новое.

Таким образом, по своей сути наука и научное сообщество альтернативны, а вот организация управления научными учреждениями и подразделениями является плотью от плоти большой Системы, которая исключает или ограничивает альтернативность. По-видимому, здесь действуют законы организационного развития, а не законы роста научного знания. Какова Система, таковы и условия игры. Хотя в случае господства олигархической и бюрократической элиты исход игры всегда один: Система, как уже отмечалось, начинает и выигрывает. Она давно уже победила свой собственный народ, отучив его мыслить и действовать самостоятельно без оглядки на власть. Она же посадила на длинный поводок научную и гуманитарную интеллигенцию, придумав всякого рода звания и другие социальные «побрякушки», на освоение и получение которых иногда не хватает всей сознательной жизни ученого.

Но читатель может задать мне встречный вопрос: а причем тут система власти, ведь мы сами ее выбираем, руководствуясь своими соображениями? Да, выбираем из того, что нам предлагают представители Системы на любом этаже ее структурной организации, начиная от ответственного в подъезде и заканчивая Президентом. В нашей стране выборы уже давно считаются легальными не тогда, когда в них участвовало большинство выборщиков, выразивших свою волю, а тогда, когда Система одобрила результаты этих выборов. На любой шаг нужно одобрение Системы. Ее всевидящее око и аппарат надзора присутствуют везде и всюду. Так она обеспечивает контроль над обществом. И дело здесь не в ее конкретных адептах – чиновниках, идеологах и пр., совершающих негласный или официальный контроль над членами любого сообщества. Система безлична и, как таковая, стремится к ограничению пространства спонтанной активности и синергии в сообществах любого типа, в т.ч. научных, которые по своей природе и склонности к академическим свободам тяготеют больше к гражданскому обществу.

Второй вопрос, который мне может задать читатель: каким же образом представители Системы способны помешать ученому выбирать тему или сферу научных исследований и добиваться при этом значимых ре-

зультатов? Да очень просто – достаточно ограничить объемы финансирования конкретных сегментов науки и поддерживать только те исследования (или тех исследователей), которые «работают» на Систему, укрепляют ее положение в обществе. Конечно, у каждого ученого всегда остается выбор: служить Системе, пренебрегая своими научными интересами, или заниматься продвижением собственных идей, принося в жертву свое материальное благополучие. Но многого ли он добьется, если лишится ресурсов, контролируемых и распределяемых представителями Системы, которые якобы «отвечают» за науку?

Безальтернативность приводит к тому, что наша научная мысль оскудевает, перестает пульсировать и выдавать новые результаты. И дело здесь не только в выборах и продвижении наиболее талантливых ученых и даже не в формировании альтернативных научных направлений. Гораздо важнее создать здоровую (в духовно-нравственном смысле), благоприятную (в экономическом плане) и конкурентную (в научно-содержательном плане) среду, в которой будут произрастать разные идеи и проекты. Следовательно, до того, как выбирать конкретного человека на ответственную должность или одобрять тот или иной научный проект, необходимо сформировать пакет предложений, в т.ч. получить представления о возможных кандидатах в лидеры современной науки.

Это первое и самое важное требование в организации науки, которая зависит не только от демографической ситуации, но и от наличия творческих личностей и талантливых организаторов науки.

Дефицит лидеров в отечественной науке – явление отнюдь не новое. Однако лишь в последнее десятилетие обнаружились не только огромный отрыв отечественных исследователей от достижений мировой науки, но и поколенческий и демографический кризисы, обнажившие пустоты и «белые пятна» в демографической структуре нашего научного сообщества. Отечественная наука продолжает катастрофически быстро стареть, а молодое поколение исследователей пополняется крайне медленными темпами. К тому же оно не может восполнить количественные пробелы в среднем поколении ученых, на которых ложится сегодня основная ответственность за состояние дел в науке.

Конечно, можно бесконечно перечислять проблемы, имеющиеся в отечественном научном сообществе, добавляя к их списку преемственность научных поколений, качество научной и учебной продукции и многое другое. Но это не изменит того, что и так очевидно читателю – безальтернативности развития отечественной науки, которая давно потеряла (или так и не обрела) возможность выбора наиболее фундаментальных путей развития.

На этом фоне судьба отдельного ученого, его жизненный и научный пути меркнут, отодвигаясь на второй план. И все же я думаю, что быть настоящим ученым в нашей стране – это не только образ жизни, когда жить и работать по-другому нельзя, но и подвижничество, сопровождающееся огромной тратой сил, энергии и вереницей бессонных ночей. Если у политика или бизнесмена выбор состоит в том, чтобы сохранить свое влияние на избранном поприще или уйти на покой, то у настоящего ученого, зараженного вирусом беспрерывного поиска истины, остается лишь один вариант – быть всегда и во всем верным своему пути. В противном случае его жизнь перестанет иметь для него всяческий смысл. Ведь наука и научный поиск всегда альтернативны.

Альтернативность в науке не означает только издания независимых (от формальных структур) журналов, проведения конференций по инициативе самих ученых, создания самодеятельных ассоциаций и научных сообществ. Это также наличие разных идей, позиций и разнонаправленных научных поисков, существующих наряду, а иногда вопреки официальным институтам науки, учреждаемым авторитарным путем государством и иными системами власти без учета мнения большинства исследователей.

Пожелаю же тем, кто сохраняет убежденность в идеалах науки, укрепить в себе уверенность в собственных силах и быть всем для себя (автономной и аутентичной личностью) и самим собой для всего (его величества Науки), следуя неукоснительно своему призванию.

Постскриптум

Не буду подводить итоги столь странному и спонтанному выражению своих мыслей и чувств. Скажу в заключение лишь о главном, прежде всего о том, что меня тревожит больше всего. Я не оговорился, именно о том, что тревожит, а не о том, чем я дорожу. Признаться даже себе в том, что дороже всего тебе в жизни, не так-то просто. Гораздо проще ответить на вопрос, что тебя беспокоит и не устраивает в жизни, в т.ч. общественной.

Во-первых, я не хочу жить «как все» или «как придется». Я просто хочу жить по-другому и быть при этом осязаемым, живым и реальным, а не фантомом или призраком, запрограммированным кем-то на определенную линию поведения, блуждающим в потемках собственного сознания и лишенным возможности собственного жизненного выбора. Я не хочу также, чтобы Система выбирала меня или за меня. Мне важнее, чтобы мой выбор зависел исключительно и главным образом от меня самого и других осознаваемых мной обстоятельств – личностных или социальных. Каждый из нас может получить от Системы лишь положенные ему

документальные акты (о рождении, браке, смерти и пр.), свидетельствующие о нашем формальном присутствии, но сможет сохранить в своей памяти лишь факты реального присутствия, то есть образы самого себя в мире и среди других людей. Это останется и запечатлится в нас.

Во-вторых, из всех вариантов жизненного пути, определяемых Системами, я выбираю тот, который лежит вне контекста служения интересам развития человечества в целом или конкретного научного сообщества в частности. И этот выбор осуществляется мной в ситуации «здесь и теперь», а не «там и тогда». Другими словами, я хочу присутствовать в реальном мире, а не в номерах газетной или телевизионной хроники, где нет места мне настоящему. Поэтому из всех моделей жизненного пути мне импонируют такие альтернативы, как «быть всем для себя» и «быть всем для других», которые не исключают, а дополняют друг друга. Конечно, можно иметь многое, присваивая в обмен на лояльность ресурсы Системы – должности, звания, регалии, дополнительные источники финансирования. Но лучше все-таки быть. А если иметь, то хорошее и незапятнанное имя в науке. Но как это нелегко сделать в наше время и в нашем обществе, насквозь пронизанном чинопочитанием, подобострастием и мелким угодничеством.

В-третьих, я убежден, что не только мы выбираем, но и нас выбирают. Выбирают Системы, другие люди. Причем каждый человек богат не числом своих выборов, а качеством жизни, которого ему удалось достичь, не отказываясь от своих жизненных принципов. Еще он богат не своими материальными или символическими ресурсами, а тем, как сумел вместить в себя судьбы других людей, проникнуть в их жизненные миры, стать их значимой частью. При этом его могут выбирать и те, кто отрицает сами факты его присутствия в их собственной жизни. Главное, чтобы рост человеческого в человеке никогда не прекращался. А что послужит для этого поводом (личное самосовершенствование или обстоятельства), не столь важно.

Я давно уже заметил, что чем независимее ведет себя человек и чем устойчивее он чувствует себя в своих альтернативных поисках, тем меньше его выбирает Система, то есть предоставляет ему должности, почетные звания, гранты и другие ресурсы. Но, живя в своем «параллельном» пространстве, он не становится менее уязвим для Системы и ее адептов. Напротив, последние воспринимают его как постоянную угрозу своему существованию, стараясь всеми силами сломить несуществующее сопротивление или малейшее несогласие. Унификация, регламентация и типификация – бичи любой Системы, в т.ч. и в науке. Достаточно напомнить читателю об отчетах, планах и других формальных документах, ко-

торые мы как представители Системы ежегодно отсылаем в большом количестве наверх. При этом мы прекрасно отдаем себе отчет в том, что там, «наверху» никто их скрупулезно не рассматривает. Это всего лишь форма системного контроля и дань навязанному нам порядку.

Но далеко не все те, кто не прижился в Системе, становятся «альтернативщиками» по своему образу жизни. Некоторые предпочитают быть аутсайдерами, подбирая время от времени объедки с чужого стола. Альтернативщик – это не тот, кто всегда и во всем против Системы, а тот, кто научился использовать ее в собственных целях, не отказываясь от своих жизненных принципов и сохраняя при этом четкую гражданскую позицию. На стороне адептов Системы находятся авторитет власти и ее ресурсы, а на его стороне – только сила личного влияния, помноженная на чувство настоящего (подлинного) и нравственный долг. А это, поверьте, уже немало.

Но кроме Системы и навязываемых ею моделей жизненного пути – существует еще Сеть – невидимый на первый взгляд конвейер бесконечно тиражируемых страстей, желаний, увлечений, распределяемых по каналам потребления и виртуального общения. Если Система нас окружает железобетонными заборами и конструкциями, многочисленными инструкциями и регламентациями, то Сеть опутывает своими тонкими (и не очень) веревками, вовлекая постепенно в призрачный мир неутолимых до конца потребностей посредством индустрии информации, потребления и досуга. В этом у нее имеется значительное сходство с распространением наркотиков и наркотической зависимостью. Чем больше ты отдаешь свои время и силы Сети, тем меньше остается их на собственную жизнь. Какая из форм зависимости Вам больше по нраву, уважаемый читатель, выбирайте сами. Но есть и другие формы сообщества, о которых речь пойдет в следующих статьях данной рубрики. Одно из них – автономная община (например, секта), близкая по своим параметрам к Системе. Другое – сообщество суверенных личностей, отстаивающих свои права и свободы и противостоящих системному или сетевому воздействию.

И все же, из всего разнообразия моделей жизненного пути читателю придется выбирать самому наиболее приемлемый для него вариант – работать на Систему, ее адептов, дать себя втянуть в сетевые структуры или идти собственным жизненным путем, объединяясь с себе подобными и подбирая в соответствии со своими убеждениями наиболее приемлемую модель взаимодействия. Но в социуме должны быть разные социальные формы и типы. И, несмотря на издержки Системы или Сети, они нужны социуму для установления в нем баланса сил. И также ему нужна систе-

ма противовесов в виде альтернативных структур и организаций.

Уважаемые читатели! Честно говоря, я Вам не завидую. Выбирать нелегко, особенно в ситуации, ограниченной системными или сетевыми рамками. Но выбирать рано или поздно все равно придется. Уж лучше позже, чем никогда. В последнем случае Вам уже не придется ничего делать. За Вас все решит Система или Сеть, как впрочем, они делают это с нами постоянно, хотя мы предпочитаем не замечать то, как нами манипулируют.

Жить, выбирая, гораздо труднее, чем жить без выбора. И этому еще надо учиться, осваивая по ходу и само право выбирать. Формула «каждый человек имеет право выбирать и быть избранным», содержащаяся формально даже в конституциях тоталитарных государств (вспомним хотя бы сталинскую Конституцию), остается всего лишь пустой декларацией, если она не подкрепляется нашим с вами волевым решением изменить свою жизнь к лучшему и добиться реального исполнения собственных прав и свобод.

Раздел 1. Человек и его миры. Проблема метафизического выбора

ПОИСК ПУТЕЙ К СИНТЕТИЧЕСКОМУ ЗНАНИЮ О ЧЕЛОВЕКЕ: ИДЕНТИЧНОСТЬ И ПРОБЛЕМА МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ВЫБОРА (предисловие редактора)

На современном этапе развития научно-философского знания, проблема человека вновь обнаруживает свою неисчерпаемость, и «проклятые» вопросы человеческого бытия в свете новейших исследований, приобретают новое звучание. Времена самонадеянного антропоцентризма ушли вместе с наивными прогрессистскими иллюзиями. Взгляд человека на самого себя стал более трезв, скептичен, но и более глубок. Прежний «монолитный» «философский человек» с набором метафизических характеристик рассыпался на множество зыбких, изменчивых образов, подчас непонятных и даже пугающих.

Такое положение дел ставит антропологические науки перед диллемой: идти ли вслед за бесконечным дроблением модусов человеческого, расставшись с концептом человека как «метанаррации» или, вопреки релятивистской моде, устремиться к новым парадигмам интегративного знания? Впрочем, современный научный плюрализм отнюдь не требует однозначного выбора, не говоря уже о том, что «перетягивание каната» между «локалистами» и «интеграторами», системщиками и антисистемщиками вряд ли закончится чьей-либо окончательной победой. Кроме того, есть ещё и промежуточная позиция: своего рода «региональная интеграция», когда целостность антропологических воззрений выстраивается в классическом дискурсе, но на ограниченной дисциплинарной или междисциплинарной территории; этакая региональная онтология человека. Быть может, такой путь в условиях нарастающего темпа открытий в отдельных науках, прежде всего, в естественных, является самым взвешенным; ведь для интеграции современного научного опыта не существует даже единого и общепонятного языка. Да и философия сегодня не в том стату-

се, чтобы с лёгкостью «сшивать» принципиально неинтегрируемый материал под обложкой абстрактных метафизических представлений.

Авторы, представленные в разделе, не принадлежат к какому-то единому научному направлению или методу. Но все они, так или иначе, тяготеют к широко понимаемой междисциплинарности и синтетическому охвату разнообразного научно-философского материала. Иное дело, что «синтез синтезов» в такой перспективе пока не просматривается, но возможно, это и к лучшему.

В статье А.А. Пелипенко «классический» теоретико-культурный дискурс расширяется за счёт обращения к самому глубинному уровню, доступному нашему пониманию реальности – квантовому. Опираясь на идеи одного из крупнейших физиков второй пол. XX в. Д. Бома, автор строит модель медиации между импликативным миром (мир свернутого порядка в терминах Бома) и миром эмпирическим. При этом сама природа человека как эволюционной формы определяется контекстом этой медиации. Родовой же чертой человека здесь, в первую очередь, выступает способность воздействовать своим сознанием, как, впрочем, и бессознательными психическими импульсами на квантовые процессы, формируя тем самым и свою собственную сверхприродную онтологию, и образ реальности-для-себя, т.е. смысловую реальность культуры.

Как убедительно показывает Ю.М. Резник, «личность не равна самой себе... Она есть нечто большее, чем то, что о ней думают другие люди, и даже больше того, как она сама себя представляет». Такую личность автор справедливо называет комплексной. Комплексной – значит, вариативной в существовании, способной «перестраивать свое отношение к миру в зависимости от занимаемой в каждый данный момент жизни позиции или переживаемой ситуации». Комплексная личность – это целый универсум, структурно «распадающийся» на субъективный, интерсубъективный и идеальный миры. И везде своя внутренняя противоречивость: между самостью и другостью – в субъективном мире; между фигурой и персоной – в интерсубъективном мире; между системностью и инаковостью – в идеальном мире.

Ярким выражением комплексности и «сложностности» применительно к личности является альтернативность – как возможность и перспектива выбора иной модели поведения в ситуации пластичности или вариативности ее исторического бытия. Будучи сквозным личностным измерением, альтернативность демонстрирует свою многоликость. В субъективном мире она выступает как «бытие в себе как Другом», в интерсубъективном – как «бытие с другими», в идеальном – как «бытие в мире». «Комплексная личность, – отмечает Ю.М. Резник в заключение, – это

не «высший» тип и не идеал существования человека в современном мире, а состояние его зрелости, социальной и духовной, а также сбалансированности системных и жизненных, экзистенциальных и трансцендентных начал». Специфику комплексной личности, согласно автору, подчеркивают и оттеняют два других ее типа: унитарный и полифонический.

В.М. Хачатурян в своей статье обращается к проблеме трансперсональности. Последняя понимается автором в контексте современного кризиса традиционного сциенетизма и рационализма и реабилитации до- и внерациональных способов познания и, в частности универсально распространенных во всех культурных традициях, практик ИСС (измененных состояний сознания). Для обоснования идеи холономной перцептивности человека в ИСС, В. М. Хачатурян апеллирует к современной квантовой механике и космологии (Д. Бом, Дж Чу. Ф. Капра) и нейрофизиологии (К. Прибрам), что некоторым образом корреспондирует с мотивами статьи А.А. Пелипенко. Свой междисциплинарный дискурс трансцендетного автор строит на диалоге с юнгианством, трансперсональной психологией (С. Гроф и др.), религиоведением (У. Джеймс, А. Торчинов) и др.

Б.Г. Юдин, обращаясь к извечным вопросам человеческого бытия: рождение, смерть и иные ситуации экзистенциальной переходности, выделяет четыре пограничные зоны индивидуального человеческого существования: рождение человеческого существа, окончание его жизни, зоны между человеком и животным, человеком и машиной. Не останавливаясь на традиционных философских воззрениях на эти ключевые вопросы, автор обращается к опыту новейших научных исследований, в особенности биологических и биомедицинских. При этом, автор акцентирует даже не столько собственно научную, сколько морально-этическую, правовую стороны вопроса, выявляя зазоры между философским, естественнонаучным, технологическим и социально-ценностым подходами к проблеме. Статья Б.Г. Юдина напоминает о том, что динамика современного мира с его наукой, приносящей подчас самые неожиданные плоды, не оставляет более возможности для неспешных и отвлечённых метафизических раздумий в башне из слоновой кости, и что проблема человека – эта проблема не академическая, а Амая что ни на есть практическая. И ответственные решения придётся принимать уже в самое ближайшее время.

При всём разнообразии подходов, у авторов раздела всё же прослеживается некая общая тенденция. Связана она с неудовлетворённостью узко предметными рамками исследования человека и «правилами игры», навязываемыми механистическо-редукционистским рационализмом. Тенденция эта выражена у разных авторов с разной степенью прямоты и

силы, но при этом, однако, можно говорить, о поисках путей к синтетическому знанию о человеке, знанию, избегающему искусственного расчленения человеческой природы и «расфасовки» её частей по принудительно отгороженным друг от друга исследовательским дискурсам. И хотя до построения новой синтетической теории человека ещё далеко, опыт таких поисков, в любом случае, небесполезен.

А.А. Пелипенко

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ИМПЛИКАТИВНЫМ И ЭМПИРИЧЕСКИМ МИРАМИ

Аннотация: *Задача статьи – обозначить смыслогенетическую трактовку системного понимания макропроцессов культуры в контексте ее сопряжения с миром, трансцендентным человеческому опыту. Предлагается парадигма не религиозной и не мистической интерпретации комплекса представлений об «ином» мире, а также концепция психосферы и медиативной сущности культуры и человеческой ментальности.*

Abstract: *The aim of the article is to define the meaning-genetic interpretation of the systemic understanding of macro-processes of culture in the context of its conjugation with the world, as transcendent to human experience. The proposed paradigm is neither religious nor mystical in its interpretation of the representations of the "other" world. The concept of psycho-sphere and the mediative essence of culture and human mentality are also considered in the article.*

Ключевые слова*: психосфера, импликативный мир, медиация, интенциональность, когерентность, каузальность.*

Keywords: *psycho-sphere, implicate order, mediation, intentionality, coherence, causality.*

Соглашаясь с дискурсивными правилами механистического рационализма, науки о человеке обрекают себя на парадигматическую непол-

Пелипенко Андрей Анатольевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора теории социокультурных процессов и систем Российского института культурологии (Москва). E-mail: demoped@yandex.ru.

ноту, чтобы не сказать ущербность. Механистическая картина мира с упорством, достойным лучшего применения, игнорирует колоссальную сферу реальности, имеющую самое прямое отношение к самоопределению человека в мире, к его идентичности, к сфере его экзистенциальных проблем, не говоря уже о формах и способах адаптации к культурным средам. Речь идет об области, в широком смысле соотносимой со сферой трансцендентного, которая в донаучном сознании понималась как мир запредельный, тонкий, иной, потусторонний, параллельный и т.п. Механистический рационализм определял его несостоятельным термином «сверхъестественное»[1].

Такое положение дел, разумеется, многих не устраивает, но авторы, пытающиеся объяснить природу запредельного мира и ввести его образ в научную картину мира, как правило, апеллируют к мистико-религиозным учениям прошлого или к иным традициям, отвергаемым академической наукой. В результате каждая из сторон остается при своем и диалога не получается. Поэтому в стремлении подойти к проблеме запредельного и его значения для человека и культуры, я буду обращаться лишь к тем областям знания, которые не могут быть, при всем желании, проигнорированы рационалистической наукой. Это квантовая механика и трансперсональная психология.

Исходя из этого, я буду использовать для обозначения запредельного мира термин Д. Бома «импликативный мир» (мир свернутого порядка), экспликатом которого является мир эмпирический, или, по Д. Бому, – экспликативный. При этом смысловыми коррелятами термина «импликативный» выступают такие определения, как «квантовый», «когерентный» «нелокальный» и др.

У меня нет возможности в рамках данной статьи специально разъяснять картину мира, складывающуюся в современной квантовой механике и космологии. Заинтересованный читатель может обратиться к соответствующей литературе. Тем более, что никакой единой «классической» теории в этой области знания нет и не предвидится. Несомненно лишь то, что построенная рационалистической наукой механистическая картина мира полностью разрушена и опровергнута, что, впрочем, не может служить оправданием множества паранаучных и просто шарлатанских спекуляций вокруг квантовых и парапсихологических «чудес».

Итак, важнейший, по моему мнению, вопрос – это вопрос о «буферной» зоне, в которой осуществляются процессы сворачивания и разво-

[1] Несостоятельность этого термина блестяще показана Е.А. Торчиновым. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2007.

рачивания актов существования. (На языке квантовой механики это также может быть связано с процессами декогеренции и рекогеренции чистых квантовых суперпозиций). Для обозначения этой буферной зоны я с необходимостью ввожу понятие ПСИХОСФЕРЫ. Ощущение эвристичности этого термина носится в воздухе, но его употребление на сегодняшний день весьма произвольно и контекстуально[2], и потому стремление придать ему статус научного термина представляется вполне обоснованным.

Если прямо задать вопрос: ЧТО такое психосфера, то ответить на него столь же прямо и кратко не удастся. Дело в том, что феномен психосферы восходит к столь глубинным и фундаментальным для человека уровням реальности, что любые ее определения оказываются неполными и фрагментарными. С учетом некоторых ее характеристик можно сказать, что психосфера – это и образ некоего пространства, и области проявления особого рода явлений, и даже, в нестрогом смысле, поля. Под другим углом зрения, психосфера – канал связи, устройство фильтрации и преобразования кросс-системных ритмов, сигналов, импульсов Вселенной в воспринимаемые человеком формы. Или, иными словами, мембрана, преобразующий контур, конвертирующий интенциональные импульсы как эмпирического, так и импликативного миров на «водоразделе»: психика – сознание.

В большинстве наблюдаемых человеком проявлений психосфера выступает связующим звеном между биосистемой и Культурой и, будучи причастной к ним обеим, обеспечивает эпигенетическую преемственность макроэволюционного процесса. «Человеческий» локус психосферы возникает для-культуры и исключительно благодаря появлению человеческого сознания. Именно оно способно воздействовать на особый спектр квантовых процессов и осуществлять тем самым продуктивную медиацию между импликативным и эмпирическим мирами.

Человек и Культура самоопределяются и коэволюционируют в процессе медиации импликативного и эмпирического миров через взаимопричастность к психосфере. Но психосфера существует не сама по

---

[2] Так, в русле попыток системной иерархизации всех паранормальных явлений говорят о трёхстепенной психосфере, погружение в которую достигается с помощью особых психотехник. См., например: Meck G. W. *Healing and the Healing Process.* Madras. 1977 и др. В оккультных, паранаучных и т.н. эзотерических сочинениях понятие психосферы встречается нередко и трактуется весьма широко и расплывчато. При этом наблюдается тенденция к проникновению этого понятия и в собственно научный обиход. Так, в частности, психосфера трактуется как «неразрывное единство психики совокупного человечества и окружающей энергоинформационной среды в их постоянном взаимопроникновении, взаимодействии и развитии» (А.Ю. Арапов и А.Г. Ли.)

себе, как изначально пустое и чем-либо затем наполняемое пространство. Она структурируется и обретает себя за счет разворачивания ментальных и культурных практик человека. При этом вопрос о первичности и вторичности неуместен: было бы странно, если бы здесь работали простые причинно-следственные зависимости. Иными словами, та модальность психосферы, которая способна восприниматься человеком, вызывается к актуальному бытию только посредством человеческой же ментальной активности. В этом – один из аспектов участия человеческого сознания, или, точнее, ментальности в формировании окружающего мира.

Психосфера не имеет и не может иметь ясно очерченных границ. Психизм как проявление интенциональных воздействий присущ (и это не мистика!) всем структурам Вселенной, включая неорганические образования, живые организмы и отдельные группы клеток. Проявления психизма наблюдают также и в «поведении» групп атомов и квантовых объектов, что иногда спешат объявить проявлениями субъектности. Все это тоже имеет отношение к психосфере, хотя с человеческой позиции может показаться лишь ее преддверием; ведь только в человеческом мире, мире культуры достигается та степень автономности и отпадения структур от всеобщей связи, которая требует качественно иного уровня и характера медиации. Эволюционная перестройка природного психизма на такую медиацию и порождает психосферу в ее собственно человеческом измерении и в границах, охватываемых человеческим восприятием. Психосферные явления – это прежде всего проявления не дискретных феноменов, а стоящих за ними интенций, ибо интенциональность – ключ к пониманию не только межсистемной, но и полимодальной связи всего сущего. Под последней понимается весь спектр медиационных связей и отношений между импликативным миром (ИМ) и миром актуализованного (эмпирического) и потому «распластанного» в пространственно-временном континууме бытия.

Для построения гипотезы психосферы необходимо иметь смелость отказаться от изначального согласования ее базовых предпосылок с имеющимися научными парадигмами (хочется сказать, предрассудками) и принять за основу сумму ее прямых и косвенных проявлений, которые общепринятые научные теории не объясняют. Причем, проявления эти не относятся исключительно к сфере психического в узком его понимании. Они имеют отношение ко всем аспектам человеческого бытия. Психика – лишь принимающее и перерабатывающее (кодирующее и декодирующее) устройство, «чувствилище», способное в том или ином диапазоне воспринимать, переживать и фиксировать проявления психосфе-

ры[3], хотя активность психики, разумеется, к этому не сводится. Поэтому проявления эти рассматриваются здесь, прежде всего, не в психическом или психологическом аспекте, а в измерении теоретико-культурном.

Что же понимается под психосферными явлениями, и какое они имеют теоретико-культурное значение? Когда речь заходит о магических, мифологических, религиозно-символических и подобных сферах, разговор, как правило, сводится к обсуждению «представлений» и уходит от сакраментального вопроса об их онтологических основаниях. При этом сами эти «представления» чаще всего рассматриваются как нечто надстроечное, необязательное, добавленное к «базовым стратегиям жизнеобеспечения», которые в своей рационально-утилитарно-социально-технологической самодостаточности высятся над всяческими «фантастическими измышлениями о сверхъестественном». И даже авторы специальных работ по этнографии, религиоведению и фольклористике, как правило, склонны «объяснять» этот колоссальный по своему объему и значению класс явлений иррационализмом вненаучных форм сознания, слепой верой, вымыслом и т.п., отдавая его на откуп мистике и паранауке. И хотя во «внерациональных» сферах теперь не видят на манер XIX в. лишь необязательный «духовно-мистический придаток» цивилизации, но роль и значение их в общекультурном контексте остаются непроясненными и потому недооцененными. Так будет продолжаться до тех пор, пока речь будет идти о «представлениях», а не о реалиях. Целый ряд важнейших для наук о культуре вопросов: внесемиотические формы и каналы трансляции культурно-исторического опыта, режимы саморегуляции ментальных и социокультурных систем, причины «эпидемий идей» и прямого (внезнакового) их распространения, проблема пресловутого биополя[4], природа так называемых паранормальных явлений и многое другое требует пусть гипотетической, но ясно сформулированной теоретической позиции.

Обратимся к комплексу проявлений межсистемной медиации, для прояснения природы которой вводится концепт психосферы. В него включается:

---

[3] О человеческом мозге как о принимающем устройстве см.: Pribram K. "The Holographic Hypothesis of Brain Functioning"// S. Grof (ed). *Ancient Wisdom Science*. State University of New York Press, 1984. P. 178; Pribram K. Behaviorism, Phenomenology and Holism // *The Metaphors of Consciousness* / P.S. Valle, R. von Eckartsberg (eds). Plenum Press. 1981. P. 148.

[4] Это донельзя затрёпанное слово стало едва ли не символом паранауки. Однако разработки в области клеточного поля и общих принципов формообразования в живой системе А. Гурвича, отношение к которым в академической среде остаётся скептическим, тем не менее, используются достаточно широко. См., например, работы Дж. Хаксли, Г. де Бира, Ч. Чайлда, Н.К. Кольцова и др.

– *экстрасенсорная перцепция* (ЭСП) (феномены восприятия);

– *психокенез* (феномены дистанционного физического воздействия);

– феномен *психофизического дуализма* – субстанциональная несводимость любого отдельно взятого феномена к его эмпирической «оболочке».

Рассмотрим подробно составляющие комплекса межсистемной медиации. Сразу отметим, что наиболее значимым проявлением психофизического дуализма в Культуре (разумеется, с определенного исторического времени) выступает проблема души.

ЭСП включает в себя следующие проявления:

– *ясновидение* – перцепция удаленных объектов или явлений без участия каналов обычного чувственного восприятия;

– *телепатия* – считывание мыслей (мыслеформ) и психических образов без участия сенсорных каналов;

– *эффект прямого знания* – универсально распространенный в культуре феномен непосредственной внезнаковой перцепции, проявляемой также и на нелокальном уровне, т.е. в отношении объектов, недоступных эмпирическому восприятию;

– *невербальная суггестия* – в терминах экологической этологии – невербальный гипноз[5];

– *индуцируемые состояния* и «эпидемии идей» – феномен бессознательной массовой или групповой (не говоря уже об индивидуальной) вовлеченности в поле психических воздействий определенного характера (как частный случай – идей определенного содержания) и сверхзависимости от последних вопреки любым рациональным противодействиям в виде осознания своих убеждений, интересов и т.п. («эпидемии идей» с их наиболее яркими воплощениями в виде массовых психозов были бы не более чем частным проявлением психосферы, если бы при чуть более пристальном взгляде не становилось очевидно, что глубинная экзистенциальная зависимость человека от тех или иных смысловых комплексов является его универсальной культурно-антропологической и метаисторической характеристикой; со своей стороны, и психиатрия признает, что склонность к индукции – неустранимое антропологическое свойство человека);

– *эйдетизм* – особый режим перцепции, переживания и воспроизведения информации, основанный на «атавистическом» правополушарном «схватывании гештальтов» с предметно-галлюцинаторной остротой и точностью. В этот, обладающий глубоким внутренним родством ком-

[5] Krebs J.R. Davies N. B. *Behavioral Ecology: An Evolutionary Approach*. Oxford, 1986.

плекс феноменов включаются также и различного рода внетелесные переживания, медиумизм, реинкарнационные перцепции[6] и разнообразные комбинации и разновидности всех вышеперечисленных проявлений;

– *прекогниция* – предвидение (предсказание) будущего, главным образом, в режимах ИСС: снах, трансовых состояниях и иных формах визионерского опыта;

– *ретрокогниция* – перцепция событий прошлого, недоступных по каналом обычного знания. Как и прекогниция, посткогниция выступает частным проявлением более широкого феномена – эффекта прямого знания.

Психокинез (телекинез, психоэнергетика) – воздействие сознания (хотя и в не меньшей степени, бессознательной сферы человека) на физическую, биологическую или физиологическую систему. Здесь важно отметить, что явным образом выбивающиеся из обыденных представлений о психических возможностях человека проявления психокинеза – это не более чем видимая и притом ничтожно малая часть континуума взаимодействий, осуществляемым по каналам психосферной медиации. Сферой проявления психокенеза[7] выступают, прежде всего, магические практики, широко и разнообразно представленные во всех без исключения культурных системах. Кроме того, в наши дни описываются и исследуются психокинетические эффекты, не имеющие отношения к магическим традициям.

За пределами сферы психического, в его общепринятом и узком понимании (впрочем, общепринятых представлений о психике тоже не существует), лежит и возникновение в ментальном и культурном пространстве своеобразных «узлов притяжения» – дискретных агентов незримых когерентных связей, которые выделяются и «просвечивают» в эмпирическом мире за счет более высокой вероятности осуществления в нем (здесь напрашивается некоторая аналогия с синергетическим понятием

---

[6] Помимо известных ЛСД-сеансов С. Грофа здесь можно отметить т.н. эффект Хупкоса, состоящий в психической актуализации следов прежних рождений в состоянии медитативного транса. См. Hupkas P. *I Have Many Lives.* Oxford, 1979.

[7] Среди отечественных публикаций на эту тему внимания заслуживают: *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений психокинеза (телекинеза): оптические, электрические и акустические методы // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 1. С. 58-67; *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений психокинеза (телекинеза) // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 3. С. 49-57; *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений телепатии // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 4. С. 71-76; *Любимов И.Н., Силин А.А,, Гордеев С.А.* Экспериментальное обнаружение экстрасенсорного (телепатического) сигнала // Сознание и физическая реальность. 2001. Т. 6. № 1. С. 62–64; *Аблеев С.Р.* Практические исследования психической энергии и энергетических центров человека: некоторые результаты программы «Сириус» // Сознание и физическая реальность. 2001. Т. 6. № 2. С. 51-61 и нек. др.

аттрактора, которая, впрочем, не является обязательной. Вообще, нижеследующая модель представляет собой не столько полемическую альтернативу синергетике, сколько взгляд на самоорганизационные процессы в несколько ином ракурсе).

Итак, чтобы рассмотреть означенные явления в рамках единой гипотезы, необходимо представить себе механизм (плохо подходящее слово!) медиации между импликативным и эмпирическим мирами, проявляющими себя через явления психосферы.

Говоря о психосфере и ее проявлениях, с неизбежностью приходится высказывать соображения о природе и сущности ИМ. Разрозненными суждениями здесь не обойтись даже для пояснения модели разворачивания-сворачивания актов существования из ИМ вообще и под действием интенциональных импульсов человеческой ментальности, в частности. И хотя попытка увидеть невидимое и описать неописуемое непременно вызовет критическую усмешку, общий эскиз картины ИМ все же необходим.

В книге *Wholeness and the Implicate Order* («Целостность и скрытый порядок»), не переведенной пока на русский язык, Д. Бом объясняет свое понимание импликативного порядка. В главе «Эксперимент с языком и мышлением» он называет скрытый, или свернутый, порядок *голодвижением*, подчеркивая его динамическую и голографическую природу. Динамическая голограмма, по Бому, рождается из интерференций волновых функций (или самих волн?) квантовых объектов, имеющих пространственное измерение (?). Явный же или развернутый порядок эмпирического мира Бом сравнивает с объемным голографическим изображением, возникающим при освещении физической голограммы когерентным светом (например, лазером). При этом источник этого всепроникающего «метафизического» света остается непроясненным. Навязчиво-незатейливое мистико-идеалистическое «объяснение» природы этого света через полулирическое «творческое сознание человека» несостоятельно. Хотя и возражений против такого понимания Бом, как и К. Прибрам, не выдвигал.

Приступая к нелегкой задаче прояснения природы ИМ, прежде всего поясню соотношение понятий ИМ и психосферы. Они не тождественны. Психосфера – своего рода буферная зона, в которой распаковываемые паттерны ИМ обретают эмпирически проявленные формы, т.е. та «территория», на которой это распаковывание и происходит. Иными словами, психосфера, как уже говорилось, – это третий, промежуточный мир, расположенный между импликативным и эмпирическим мирами, причастный им обоим и, таким образом, осуществляющий связь между ними.

Заглянуть в ИМ, минуя психосферу, невозможно в принципе. Но, преломляясь в психосфере, этот мир, присутствует в каждой клеточке бытия и попадает в область психической рецепции в виде смутных, фрагментарных, большей частью неотрефлексированных ощущений. До сознания же эти ощущения доходят в неизменно опосредованном культурной семантикой виде. Потому и догадки о природе ИМ не могут простираться дальше столь же смутных и фрагментарных гипотез. Но и они способны немало прояснить в жизни человека и в сути культурных систем.

Отправной точкой станет проблема интенциональности, которая оказывается тесно связанной с природой любого психосферного явления. Здесь возникает повод обратиться к квантовой концепции В. Гейзенберга и В.А. Фока[8], принятой целым рядом авторитетных ученых. Согласно этой точке зрения, глубинным уровнем, определяющим субстанциональность квантовых явлений, выступает мир потенций[9] и устремлений к осуществлению, тогда как мир эмпирический оказывается лишь онтологически подчиненной и в известном смысле вторичной проекцией-экспликацией потенциального (свернутого) порядка. К тому же следует учитывать, что эксплицируются не все возможные потенции бытия, но лишь единичные, «избранные», ибо процесс декогеренции (редукции волнового пакета) сворачивает, «схлопывает» потенциальную бесконечность вариантов локализации до одного, который, «прорываясь» в эмпирический мир, разворачивает в нем свое наличное бытие.

Исходя из означенной концепции, которая вполне согласуется также и с моделью Бома–Прибрама, я хотел бы не столько акцентировать иерархические отношении между потенциальным и актуальным мирами, на что наталкивают устойчивые рефлексы нуминозного (в понимании Р. Отто – К.-Г.Юнга) отношения к запредельному, сколько утвердить ключевой тезис о применимости теоретических выводов данной концепции и к микромиру, и ко всякой реальности вообще. Это допущение может показаться необоснованным. Однако оно может быть подкреплено не одним лишь абстрактным заверением относительно единства законов мироздания. Вполне валидны и представления о последовательном «разбавлении» когерентного начала каузальностью по мере перевода чисто квантовых (когерентных) состояний в смешанные, которое нарастает вследствие дискретизации, дифференциации и автономизации структур и систем. Вселенной. Иными словами, увеличение сепарабельности (в

---

[8] Фок В.А. Квантовая физика и строение материи. Л., 1965.

[9] По В. Гейзенбергу, заимствовавшему термин *потенция* у Аристотеля, квантовый объект в промежутке между наблюдениями существует в трансцендентной сфере, т.е. чисто потенциально.

квантовом понимании) систем во Вселенной раздвигает ее пространственно-временной континуум, усиливая позиции каузального начала.

Итак, мир потенциальный, мир «тотальной когеренции» – это мир «нераспакованный», лишенный пространственно-временны*х* координат. Мир каузальный – это мир «распакованных» в пространственно-временном континууме актов существования, ибо каузальность возможна лишь в среде пространственно-временных отношений. Направленная энергийность – универсальная форма медиации между мирами; интенциональная устремленность и движения интенциональных волн – это не что иное, как связующие нити, протянутые по «дистанции» между потенциальным и актуальным бытием. Интенциональные потоки, которые проще всего рисуются в виде нитей, скорее, подобны сплошному полю (ведь между интенциональными потоками нет никаких пустот и «зазоров») или даже интерференции полей. Характеристики этого сложно-диффузного, если так можно выразиться, интенционального поля и определяют не только саму онтологию эмпирических феноменов, но и, что особенно важно, степень вероятности их воплощения.

В этом смысле и идеация (в гуссерлианском понимании — как способность к формированию и восприятию идей в силу направленности сознания на «всеобщее», «априорное», «эйдос», «сущность») – частное проявление всепроникающей и безграничной интенциональности, связывающей все сущее во Вселенной. Осознавая спекулятивность данного утверждения, обязуюсь впредь как можно реже выходить за рамки означенного «частного случая», хотя делать это по разным поводам придется. Но и в этих границах простирается необъятный космос, реальность которого проступает в нашем мире лишь в виде смутных контуров. И знаменитые синхронизмы по Юнгу – это всего лишь слабые отблески бесчисленного множества незримых процессов, протекающих за гранью привычных координат восприятия; немногим более существенные, чем бытовой эффект dйja vu – стихийно вспыхивающие в сознании акты преили ретрокогниции, т.е. частные случаи эффекта прямого знания.

Что же касается прекогниции и ретрокогниции, равно как и феномена прямого знания вообще в форме различных проявлений ЭСП, то здесь речь может идти о непосредственном считывании сознанием (хотя подсознание играет здесь не меньшую, если не большую роль) особых психосферных образований – *психических (информационных) матриц*[10]. Эти

[10] Феномен прекогниции доказан, в частности, опытами Г. Шмидта в 1970-х гг. *Schmid H.* // New Scientist. 50. 1971, P. 757; *Schmidt H.* // J.of Am. Soc. for Psyh. Res. 69. 1975. P.301; 70. 1976. P. 267; 8. 1978. P. 463; *Schmidt H.* //J. of Parapsychol. 48. 1981. P.87 и др. публикации этого автора.

матрицы – суть полупроявленные в эмпирическом мире проекции паттернов ИМ. В эмпирическом мире они могут соотноситься с событиями, относящимися к прошлому или к будущему. Но по своим интенциональным основаниям в ИМ они не принадлежат временны*м* зависимостям.

На квантовом уровне это объясняется так называемой теорией прямого взаимодействия частиц или теории дальнодействия[11]. Сущность объяснения здесь заключается в достаточно обоснованной гипотезе о формальном равноправии опережающих и запаздывающих решений волнового уравнения, что означает возможность существования обратного временного потока: от будущего к прошлому[12]. Такое видение согласуется и с некоторыми современными космологическими теориями, в соответствии с которыми Вселенная по достижению некоего состояния начнет «схлопываться», двигаясь во времени в обратном направлении.

Ответ на вопрос, почему, несмотря на формальную симметрию «прямого» и «обратного» временных потоков, в реальности наблюдается только запаздывающая компонента, был дан Уиллером и Фейнманом. В их модели ускоряющийся заряд порождает как опережающие, так и запаздывающие волны. Окружающие частицы также приходят в движение и излучают поля с аналогичной структурой. Или, иными словами, генерируют гомоморфные интенциональные потоки и интерференционные полевые узлы. Исходная и вторичная волны интерферируют, и результат интерференции задается спецификой того, в какой мере данный тип излучения (интенции) взаимодействует с окружением, в качестве которого выступает все вещество Вселенной (не слишком ли смело?). И хотя согласно «нормальной» логике для всех четырех типов взаимодействия должна наблюдаться только запаздывающая волна, для излучений с принципиально иным механизмом взаимодействия с веществом, вполне допустима и опережающая компонента.

Это значит, что если модель Уиллера-Фейнмана верна хотя бы в этих своих положениях, мы получаем еще одну версию картины мира, где все уже произошло и на некоем глубинном уровне различия между прошлым и будущим не существует.

Итак, интенциональность понимается как «реликтовая» сила притяжения между агентами когерентной связи, «помнящая» о холономной

---

[11] *Tetrode H.* // Zeit. Fur Phys. Munchen. 1992. P. 317; *Cramer J.G.* // Rev. Mod. Phys. 1986. №3/ P. 647; *Wheeler J.A., Feymann R.P.* // Rev. Mod. Phys. 1945. №1. P. 157; *Davies P.C. W.* Physics of Time Asymmetry. Berkley and Los Angeles. 1977.

[12] Факт влияния более позднего во времени действия на более раннее в квантовых процессах подтверждено экспериментально. См., например: *Jennewein T., Weihs G., Pan J.-W. and Zeilinger A.* Phys. Rev. Lett. 88, 017903. 2002.

между ними слитности в атемпоральном мире и стремящаяся актуализовать эту связь вновь. «Вновь» – значит, в мире, где существуют темпоральные различения, т.е. холономная нелокальная связь оказывается спроецированной, «растянутой» в дискретно-линейные цепи каузальных зависимостей и процессуальных длительностей. При развертывании свернутого порядка актуальность холономной связи обращается в потенциальность, а потенциальность наличного, эмпирического бытия – наоборот, преобразуется в актуальное существование. Иными словами, процесс развертывания импликативного порядка выражается, в частности, в том, что внутреннее разделение, растождествление (если так можно выразиться) холономных «объектов» порождает время, которое, «вклиниваясь» между агентами связи, создает темпорально-последовательную процессуальность как всеобщую возможность эмпирического (развернутого) бытия

Интенциональность – продукт противоборства каузального и когерентного начал, ситуационно-динамический паллиатив между ними. С одной стороны, «направленность на...» априорно имплицирует некое когерентное со-осуществление, но, с другой — разводит компоненты когерентной связи по разные концы временного отрезка и тем самым вносит в соосуществление момент изначальной, внутренней, незримой, имплицитной причинно-следственной обусловленности. А это, в свою очередь, открывает возможность замещения или изменения агентов когеренции. Можно предположить, что этот механизм действует не только на квантовом уровне, делая систему сепарабельной, но и распространяется на всю прогрессию структурообразования от микро- до макроуровней.

Таким образом, исходное «ядро» когерентной связки, его изначальная диспозиция расслаивается на нелинейное множество вариантов осуществления, где, переводя на уплощенный язык «бытовой эпистемологии», содержание когерентной компоненты связывается с ответом на вопрос что?, а каузальной – как? Впрочем, отделение этих вопросов друг от друга – сильная уступка аналитической привычке: в каждом акте бытия они нераздельны и диффузно слитны. Можно сказать, что изначальный пакет/паттерн по мере своего интенционально обусловленного «продвижения» к осуществлению и встраивания в контекст конкретных обстоятельств эмпирического мира расслаивается на множество вариантов своего воплощения. И расслоение это, перестав быть чистой потенциальностью, принадлежит пространству психосферы. Эти варианты осуществления, не будучи еще опредмечены, уже существуют как психосферное явление и с той или иной мерой адекватности могут быть восприняты человеком.

Не следует, однако, представлять интенциональные потоки в виде ниточек, механически связывающих инертные дискретные элементы. Сами эти элементы – суть сгустки интенциональных энергий, «приторможенные» интерференционным эффектом и угодившие вследствие этого в каузально-темпоральные ловушки (квантовая механика пользуется здесь образом квантовых вихрей). Впрочем, лишь благодаря этим ловушкам и открывается возможность образования каких-либо устойчивых во времени структур. Поэтому интенциональность действует не между элементами структур, а через и сквозь них. Ни один из элементов какой-либо структуры не существует сам по себе, вне многоуровневой системы интенциональных волн, пульсаций и резонирования, ибо он есть не более чем относительно устойчивый во времени фокус этих самых интенций. Онтологическое его отличие от «свободно» существующей интенциональной волны состоит в том, что он, будучи связанной, т.е. воплощенной формой пучка интенций, приобретает свойство относительно самостоятельного агента когерентных отношений. Он предстает таким узелком сущего, за который «цепляются» всепроникающие энергетические потоки, меняют в связи с этим энергийные характеристики своей интенциональности и как следствие этого – ее направленность. Поэтому, чем сложнее структура, тем более вариативен разброс между возможностями осуществления внутренних взаимодействий образующих ее элементов. Соответственно, возрастает и количество вариантов потенциальных взаимодействий между структурой и внешней средой. Вопрос о том, каким образом поле превращается в структуру, относится к числу наиболее сокровенных тайн Вселенной, и останавливаться на нем подробно сейчас нет возможности.

Надеюсь, мне удалось убедить читателя, что обращение к согласованию современных квантовых и нейрофизиологических теорий не служит обоснованию примитивного панпсихизма натурфилософского толка, а ВЭС – не полулитературная метафора. Впрочем, нельзя упускать из виду, что для человеческого сознания, которое само является продуктом разворачивания «скрытого порядка», исходная, «чистая» холономность имплицативного мира эмпирически непостижима в принципе. Однако природа «свернутого порядка» (не обязательно в строго бомовском его понимании) по отношению к разворачивающимся во времени и пространстве феноменологическим модусам и обнаруживается в явлении ВЭС, когда сознанию приоткрывается имманентность всего всему, взаимоприсутствие всего во всем и тотальная холистичность универсума. В этой формулировке читатель, несомненно, узнает набившие оскомину сентенции в духе бульварной мистики и полурелигиозных-полунаукообразных «от-

кровений», преподносимых обывателю от имени эзотерических учений Востока и различного рода мудрецов в кавычках и даже без них и т.п. Отмежеваться от всего этого одной фразой не удастся. Однако, не пускаясь в долгие объяснения, оговорюсь, что формулу «все во всем» в любом случае не следует понимать слишком буквально.

Речь не идет о какой-либо актуальной форме присутствия (представленности) дискретных вещей друг в друге во всей полноте их единичных и конечных эмпирических свойств. Имеется в виду лишь их глубинное сродство на уровне всеобщей пронизанности неразрывными и всепроникающими интенциональными потоками и излучениями и вовлеченность во всеохватные ритмические пульсации. К тому же, согласно квантовой механике, когерентные суперпозиции никуда не исчезают и после актов декогеренции и перехода в локальные состояния. Потому-то все конечное и единичное, частное и особенное и представляется из этих глубин не более чем пеной на поверхности сущего. В этой связи идеи бутстрапа (от англ. bootstrap – сапожная петля) Дж. Чу об отсутствии в мире чего либо онтологически определенного, фундаментального, субстанциального уже не кажутся столь отвлеченными.

Но может ли абстрактная всеобщая связь очевидным образом себя проявить за пределами квантовых процессов? Обнаруживает ли она себя непосредственно? И если обнаруживает, то как и в какой степени? Ответы на эти сложнейшие вопросы коренятся в устройстве ИМ, говорить о котором необычайно трудно, но необходимо. В отличие от обыденно-механистического представления о структурности, где каждый элемент понимается как нечто дискретное, равное самому себе и локализованное во времени и пространстве, «структурность» свернутого порядка устроена принципиально иначе. Здесь любой условно выделяемый дискретный «элемент», будучи по своей природе нелокальным, включен не в одну какую-либо «состоявшуюся» структуру, а в бесчисленное множество потенциальных структурных связей, взаимодействий и со-осуществлений.

Обратимся к вопросу о природе репрезентируемого в психосфере ИМ и его, условно говоря, структурности. Условно – потому, что никаких локальных структур, наподобие тех, что мы наблюдаем в эмпирическом мире, там нет и быть не может. В мире свернутого порядка нет ни структур, ни даже дискретных и устойчивых во времени и пространстве составляющих элементов, а есть лишь *пакеты возможностей их актуализации*. Каждая из условных единиц анализа этих пакетов, которой наше дискретно мыслящее сознание приписывает соответственно дискретные и локальные свойства, потенциально присутствует, как уже говорилось, не в одной, а в бесчисленном множестве потенциальных структурных

образований. Поэтому, рассуждая в нашей привычной системе смысловых координат, можно говорить разве что о парадоксальным образом «отсутствующей структуре» (совпадение с названием работы У. Эко чисто случайное).

Отсутствие в ИМ привычной для нас пространственно-временной структурности не означает, что мир этот пребывает в абсолютно гомогенном и недифференцированном состоянии, ибо холономность не есть простая нераздельная однородность. Понимая это, Бом отмечает: «Каждое действие начинается из намерения в импликативном порядке. Воображение – это уже создание формы; оно уже обладает намерением и зародышем всех необходимых последующих воплощений. То есть творение берет начало из *наиболее тонких* (курсив мой – *А.П.*) слоев импликативного порядка, проходит сквозь них до тех пор, пока не воплотится в экспликативном порядке»[13]. Это первичное бытие-в-возможности я называл выше нулевым уровнем бытия.

К сожалению, обрывочные идеи о внутреннем устройстве мира импликативного порядка и о его взаимоотношениях с миром порядка развернутого не получили достаточного развития ни у Бома, ни у кого-либо из его последователей или авторов релевантных квантовых теорий. Зато они вдохновили множество авторов на несерьезные, безответственные и не имеющие отношения к науке фантазии о сотворении вещей и целых миров силой воображения, о физическом воплощении произвольных фантазий и т.д. и т.п.

В связи с тем, что ИМ, очевидно, не представляет собой чистую и однородную потенциальность, простая дихотомия потенциальное – актуальное оказывается явно недостаточной для описания взаимоотношений между мирами свернутого и развернутого порядков. Между чистой, абстрактной потенциальностью и воплощенным бытием в эмпирическом мире простирается шкала состояний, соответствующих различным уровням возможности осуществления. Гетерогенность психосферы и есть отражение этой шкалы.

Здесь можно вспомнить и «экзотическую» гипотезу Дж. Уиллера, восходящую еще к Х. Эверету, согласно которой Вселенная перманентно расщепляется на бесконечное число копий. В этом случае доступная восприятию реальность – коридор осуществившихся на нашем уровне существования возможностей, линейная во времени цепочка актов бытия, нить, выделенная из бесконечной паутины возможностей наличной актуализованностью своего существования. Квантовый скачок эта концеп-

[13] Цит. по. *Талбот М.* Голографическая Вселенная. М.: София, 2008. С. 112.

ция объясняет не только как «предъявление» наблюдателю одной из возможных копий, но и как перемещение сознания с одной «ветви» на другую. Отсюда делается предположение о том, что сознание до некоторой степени способно влиять на направление этого перемещения.

Необходимо также отметить, что мир потенциальных осуществлений нельзя представлять в виде склада ждущего своего часа заготовок. Каждая из них осуществляется в акте бытия *лишь в под действием направленного из эмпирического мира интенционального импульса-запроса, но никак не до того*: в когерентном мире нет темпоральных длительностей.

Идеи Бома, а также Уиллера-Фейнмана и др. об ИМ, где прошлое, настоящее и будущее находятся в свернутом, холономно-нераздельном состоянии, не являются чисто умозрительными. Они находят и экспериментальное подтверждение (разумеется, вне прямой и обязательной связи с квантовыми построениями Бома). Так, в работах Е.А. Козырева, исследования которого, по понятным причинам, недостаточно признаны и известны, приводятся экспериментальные данные наблюдений за физическими свойствами времени, полученные на основании исследования «мгновенной» передачи воздействия космического объекта на состояние вещества-датчика. Интерпретируя полученные результаты в терминах «геометрии Минковского», Козырев пишет: «Этот четырехмерный мир Минковского может представлять собой реальный мир, в котором живем мы, или может быть только абстрактным построением... С точки зрения реальности такого мира, все, что может произойти, уже существует в будущем и продолжает существовать в прошлом. Перемещаясь по оси времени, мы только сталкиваемся с событиями в своем настоящем[14].

Но как в таком случае трактовать неоднородность когерентного мира, в какой измерительной плоскости разворачивается шкала потенциальности? Разумеется, ответы могут быть лишь гипотетическими.

Когда какая-либо из потенциальных возможностей осуществления получает свое воплощение, то сам этот акт – феномен, явление или даже просто эмпирически проявленная интенция определенного содержания – оказывает обратное воздействие на ИМ. В нем «провоцируется» новый пакет потенциальных возможностей, сложным и непрямым образом соответствующий его (акта существования) интенциональным и онтологическим характеристикам. Причем, набор потенциальных возможностей внутри пакета ограничен не чьей-то мистической волей, а спецификой самих воплощенных онтологических характеристик. Любая данность,

[14] *Козырев Н.А., Насонов В.В.* О некоторых свойствах времени, обнаруженных астрономическими наблюдениями: Проявление космических факторов на Земле и звёздах. М.;Л., 1980. С. 89.

способна в нашем мире жить и изменяться во времени в амплитуде возможностей, предопределенной имманентными характеристиками самой этой данности. Этим определяется не только простая временн*ая* устойчивость любых структур, но и структурный типологизм на всех уровнях существования.

В этом смысле любой акт бытия, продлевающий свое существование во времени, «вызывает» из мира импликативного порядка свои иновременные, следовательно, так или иначе измененные состояния. В такой формулировке процесс предстает как дискретная последовательность состояний. Но это неверно. Таковым он рисуется лишь в силу ограниченных возможностей нашего языка, отражающего дискретность актов сознания. В процессе «вытягивания», распаковывания актов бытия из ИМ нет пауз и зазоров, нет «сначала» и «потом», нет «до» и «после». Интенционально-энергийный поток, образующий канал медиационной связи, протекает перманентно и параллельно в обоих направлениях. Поэтому то, что нами воспринимается как дискретные изменения, с точки зрения медиационного диалога между мирами, осуществляется в континуальном режиме. А возможность возникновения нашего сознания и языка, как и всей культуры в целом, с ее диалектикой дискретного и континуального, обусловлена ни чем иным, как нарушением, частичной разбалансировкой прямых и обратных связей между мирами в ходе описанного выше вертикального эволюционного перехода.

Идея «вызывания» себя самого из ИМ в каждый момент времени, как таковая, вовсе не содержит возможности каких-либо изменений и вызывает в воображении образ замкнутого круга. Однако ни о какой статике, чреватой креационистскими в духе Августина выводами, здесь речи не идет. Можно говорить, по крайней мере, о двух видах изменений. Первый – экспликация актов существования, укладывающаяся по своим параметрам в базовые характеристики наличной «вызывающей» структуры. Так происходит становление форм на основе структурных схем: для живых организмов – онтогенез, для культурного сознания – инкультурация, а также набор потенциальных «заготовок» для изменений, связанных с существованием в физической среде (для человеческого сознания – также и в среде культурно-смысловой). Изменения здесь совершаются в рамках флуктуаций, колебаний вокруг относительно устойчивых конфигуративных матриц. Если поток флуктуационных изменений приобретает направленный характер, то в этом случае можно говорить о внутреннем или имманентном развитии (или, наоборот, деградации) структуры. В целом этот тип изменений – мир повторений – рутинный фундамент Вселенной. Это конгломерат систем с их многочисленными уров-

нями и подуровнями – от вращения планет и инстинктивного поведения живых организмов до традиционализма в культуре, который ведет диалог с ИМ по раз и навсегда установленным каналам и в относительно неизменных интенционально-энергийных режимах. К примеру, в человеческом организме соединяются несколько систем: неорганическая, биологическая и культурно-ментальная. Первые две ведут диалог с ИМ в рутинном режиме, практически незаметном для рефлектирующего сознания. Лишь культурно-ментальная система, причастная к незавершенной системе культуры и не определившая до конца режимы своего диалога с ИМ, способна этот диалог «проблематизировать».

Но есть и другой тип изменений. Интенциональные «обращения» к некоему сектору потенциальных осуществлений, соответствующих более «продвинутым» по линии глобальных эволюционных векторов характеристикам, можно понимать как движение на пути эволюционного (в отличие от имманентного) развития. Здесь обнаруживается принципиально иной режим медиации между мирами. Любой эмпирически наличной структуре в ИМ соответствует специфический *пакет потенциальных изменений*: своего рода «ограниченная бесконечность» вариаций, заключенная в конфигуративную «оболочку» импликативного паттерна. То есть в своих самоизменениях структура не способна «вызвать» из ИМ такие свои трансформации, которые нарушали бы ее базовую конфигурацию. Такой тип изменчивости выходит за пределы соответствующего импликативного пакета, и возможность его реализации исчезающе мала. Нам может показаться, что это не так, поскольку сознание нацелено на фиксацию именно данного типа изменений: развития или деструкции, приводящих к качественно новым состояниям. Но в общем масштабе медиации между мирами этот сектор действительно количественно крайне мал.

Направленность изменений способна – тем или иным образом – подвести структуру к границам ее паттерна и взломать исходную конфигурацию. Причины этого могут быть весьма разнообразны. Но в значительном числе случаев это происходит, когда имманентное развитие структуры вливается в мейнстрим ГЭВ (причем, не обязательно вертикального направления). Интенциональные потоки ГЭВ расшатывают конфигуративные конструкции «слабеющих паттернов», приближающихся к исчерпанию основных, если так можно выразиться, версий своего воплощения и путем скачков расширяют границы пакетов их потенциальных изменений. Отсюда, как уже отмечалось, становится понятен и феномен эволюционного типологизма: новые формы рождаются целиком и сразу, поскольку они уже предсуществовали в ИМ и лишь «ждали момента», когда из эмпирического мира поступил соответствующий «за-

прос». (Еще раз напомню, что все это метафоры: в ИМ нет времени и потому нет и не может быть никаких заранее заготовленных форм).

Иными словами, процесс изменения режима медиации между мирами можно представить следующим образом. Между наличной эмпирической структурой (или отдельным актом существования) и соответствующим ему импликативным пакетом существуют каналы стандартных интенционально-энергийных связей. Изменения структуры, не затрагивающие ее конфигуративной основы, осуществляются в рамках распаковывания потенциальных возможностей внутри исходного импликативного пакета. То есть структура под действием внутренних автоморфических импульсов или в силу воздействия окружения «вызывает» и распаковывает из импликативного пакета свои измененные во времени и пространстве состояния, оставаясь при этом сама собой. Этот тип изменений в своем развитии приводит к ветвлению подпакетов в пределах исходного импликативного пакета.

Но в случае, когда потенциал изменений в рамках исходной конфигурации исчерпывается, происходит одно из двух. Либо структура разрушается и гибнет, а ее материал «идет в распыл», либо происходит ее качественное конфигуративное преобразование, и тогда каналы медиационной связи переориентируются уже на другие импликативные пакеты, которые и возникают вследствие новых интенциональных импульсов-запросов из эмпирического мира. Вопрос о том, при каких условиях наступает предел «внутрипакетных» изменений, т.е. вопрос о первопричинах качественных изменений, требует отдельного, более подробного разговора, который сейчас уведет нас слишком далеко от основной темы.

Итак, диалог с ИМ являет в физическом мире два основных типа изменений:

– имманентные, когда пакеты потенциальных осуществлений по мере усложнения структуры, ветвясь на множество подпакетов, подводят (или не подводят) структуру к границам ее конфигуративного паттерна;

– эволюционные, когда индуцируемые извне интенциональные «запросы» в ИМ выходят за пределы исходной конфигурации и вызывают к существованию принципиально новый феномен.

Любого рода деструктивные и инволюционные изменения относятся, разумеется, к первому типу.

Оговорюсь еще раз: используя в разговоре о мире импликативного порядка слова «новый», «прежний», «ограниченный» и т.п., я не забываю о том, что они, как и многие другие, неприменимы к миру, где отсутствует пространственно-временное измерение. Речь здесь идет всего лишь о

проекциях реалий ИМ в наше сознание, которые выражены доступными нам языковыми средствами. Никаких новых в привычном для нас смысле пакетов, разумеется, не возникает. Но то, что в нашем мире выглядит как градация пространственной или временной последовательности, в мире свернутого порядка предстает градацией шкалы потенциальности. Чем сильнее интенциональный призыв из нашего мира, тем выше потенциальность воплощения «призыва» в какой-либо его модификации. Причем инерционный «запрос» на устойчивое воспроизведение всегда выступает доминирующим фоном, сквозь который сравнительно слабо пробивается «голос», взыскующий качественных структурных изменений.

Но, повторю еще раз: содержание изменений диктуется интенционально-онтологическим статусом «призывающего» и все, что выходит за его пределы, – всего лишь диалог слабых импульсов, едва уловимых в самых глубоких и удаленных от фронта экспликации слоях ИМ. Говоря гегелевским языком – не все сущее в когерентном мире является действительным. Потому и произвол человеческого мышления не способен вызвать к жизни плоды своих произвольных фантазий. Действительное намерение, даже будучи «адресовано» слабой потенциальности когерентного мира (в формулировке Бома – тонким слоям импликативного порядка), способно в той или форме эксплицировать соответствующий акт существования. Но произвольные фантазии адресуются к тому спектру «сущего» в импликативном порядке, вероятность экспликации которого в эмпирическом мире ничтожна до неразличимости.

Впрочем, вероятность воплощения в эмпирическом мире того или иного импликативного паттерна определяется не одной лишь силой интенционального импульса. Вновь прибегая к пространственной метафоре, представим, что в ИМ существует некая шкала приближения к границе распаковки. При этом импликативные паттерны ведут между собой интенциональный диалог: своего рода борьбу за возможность эмпирического воплощения. Не случайно в КМ даже появился термин «квантовый дарвинизм» (В. Зурек): между квантовыми состояниями идет конкуренция за то, чтобы оказаться декогерированными и получить возможность на существование в виде стабильных эмпирически воплощенных и проявленных образований. В результате этого «естественного отбора» выживают те структуры – суть импликативные паттерны, которые обладают соответствующим интенционально-энергийным потенциалом. Интенсивность энергообмена со средой здесь не является единственным фактором. А уж об «обмене информацией», как это нередко представляют пишущие о данном явлении авторы, вообще, как мне представляется, говорить некорректно.

У самого фронта распаковки «толпятся» имплицитные паттерны, вероятность воплощения которых максимально высока. Причины такой высокой вероятности могут быть связаны с такими обстоятельствами, как наличие в психосфере, т.е. уже за фронтом распаковки энергетически сильных и устойчивых энграмм, неких промежуточных полупроявленных онтологических состояний, подготавливающих почву для экспликации. То есть устойчивые и энергетически сильные структуры вызывают из когерентного мира свои экспликаты с наибольшей вероятностью. К этому типу экспликаций относятся все рутинные и легко предсказуемые процессы. Проще говоря, психосфера хранит слепки (энграммы) всех когда-либо распакованных (декогерированных) состояний.

В КМ это явление описывается понятием *матрица плотности*[15]. Эта матрица может быть представлена в виде двух составляющих. Первая соответствует максимально смешанному состоянию, отражая потенциальный спектр состояний, в которых система способна себя реализовать. Вторая – динамическая: в ней матрица актуализует возможные для себя состояния. Прибегая к привычным эпистемологических построениям, можно сказать, что первая составляющая несет в себе «идею» всех возможных для системы состояний, тогда как вторая «занята» их актуализацией в ходе взаимодействия. Здесь, конечно же, напрашивается целый ряд важных вопросов и не менее важных выводов, но я не имею возможности специально погружаться в эту тему.

И эти состояния – первые кандидаты на вторичное воплощение хотя бы и в измененном виде. Причем и в этом слое не может не быть своей внутренней конкуренции.

Следующий по мере удаления от фронта распаковки «слой импликативных пакетов» не имеет сильно выраженных энграмм. Вернее, они могут быть, но сила их интенционального притяжения сравнительно невелика. В этом случае высокая вероятность воплощения может обеспечивается исключительно силой и направленностью интенционального импульса или случайной, или намеренной скоординированностью нескольких (или множества) интенциональных импульсов (потоков). Это тот класс ситуаций, метафорой которых является вера, сдвигающая горы. Здесь причина, распаковывающая импликативные пакеты, – эффект интенциональной кумуляции.

Далее располагаются не поддающиеся дифференциации тонкие слои ИМ. Вероятность экспликации импликативных пакетов из этих слоев крайне мала и по мере удаления от фронта распаковки стремится к нулю.

---

[15] *Блум К.* Теория матрицы плотности и ее приложения. М.: Мир, 1983.

Она «теплится» за счет интенциональной энергии человеческой субъективности, ибо лишь человеческая ментальность способна на произвол мышления. Впрочем, бывают случаи, когда произвольные, на первый взгляд, фантазии, оказываются не информационным шумом психосферы, а чем-то вполне действительным. Тогда происходит то, что по законам «здравого смысла» происходить не может. Сознание, как правило, сторонится таких феноменов, ибо за ними проступает страшный образ хаоса. Впрочем, культурное сознание и здесь находит адаптирующие механизмы, но о них следует говорить отдельно.

Я сознательно не заостряю внимание на проблеме границ ИМ - как внутренних, так и внешних. Вообще, дифференциация и проведение границ – любимое упражнение аналитического интеллекта. С каким неистовым увлечением средневековые богословы выстраивали иерархические лестницы сил и сущностей запредельного мира! Не отставали от них и восточные мудрецы. Однако надо признать, что ничего хоть сколько-нибудь обоснованного о внутренних границах слоев мы сказать не можем, как и не можем забывать о метафоричности всех его описаний. Ведь если дать метафоре жить собственной жизнью, то хоть как-то ухватить стоящее за ней явление уж точно не удастся.

В нашем случае вопрос о границах осложняется еще и тем, что, как уже говорилось, ни о каком непосредственном восприятия ИМ речи идти не может. Сознание имеет дело лишь с психосферой – экраном, на который синхронно проецируются все слои ИМ. Поэтому связь множественности и мультивариативности квантово-импликативного мира с миром его декогерированных, эмпирически воплощенных проекций оказывается неоднозначной.

Микромир – область, где взаимопереходы когерентного (импликативного) и каузального (эмпирического) миров обнаруживают себя наиболее очевидным образом, хотя очевидность эта, разумеется, не такова, как в привычном эмпирическом мире. А то, что события микромира оказываются зависимы от сознания (только ли сознания?) наблюдателя (участника эксперимента), свидетельствует о том, что любого рода феномены, связанные с означенным сопряжением и данные нам в опыте, – суть явления психосферы. Представления о едином квантовом состоянии как форме нелокальной связи, при всех своих сложностях и парадоксах, являются научно фундированными. Но когда представления о нелокальных связях отрываются от идеи единого квантового состояния и переносятся на другие системные уровни реальности, они, будучи лишены доказательной базы, неизменно теряют валидность и зачастую превращаются в произвольные и необязательные рассуждения.

В этой связи вновь возникает вопрос: не растворяется ли всеобщая эмпатическая связь в прогрессии отпадений? Не «загоняет» ли вектор усложнения и автономизации форм «реликтовую» холономность сущего на квантовый уровень, разрушая ее на уровнях более высоких? Ответ чисто постулативный – нет. Бесчисленное количество косвенных данных указывает на то, что холономность – фундаментальный и неустранимый ни при каких эволюционных обстоятельствах модус всего сущего, поскольку когерентные суперпозиции не исчезают с процессом декогеренции. И фактор холономности диалектически противостоит фактору автономизации и онтологического взаимообособления форм, структур и систем. Напомню, что процесс этот также начинается на квантовом уровне с возможности «внутреннего» разделения замкнутой системы на подсистемы, т.е. с перехода из несепарабельного состояния в сепарабельное.

Есть все основания предположить, что холономная связь «транслируется наверх», пронизывая структурные уровни реальности и обеспечивая «присутствие» ИМ и продуцируемую им когеренцию во всех срезах бытия. Проводником этой трансляции выступают интенциональные потоки, импульсы, волны, которые в виде ритмических регуляций служат незримой «несущей конструкцией» любого рода онтологий. И если, согласно квантовым представлениям, вещество предстает сгустком поля, фокусом интенциональных потоков, то всякая онтологическая данность, обратным образом, выступает не только фокусом, но и источником, генератором всепроникающих интенциональных излучений и импульсов. Эти интенциональные излучения и ритмически организованные импульсы есть своего рода «распыленная» онтология, нелокальная «эманация», посредством которой относительно автономный «сгусток» распространяет свое бытие за пределы своей определенной эмпирической формы. В этом смысле самость как таковая, в той или иной степени присущая всему сущему, обуславливается возможностью сгустков поля всякий раз на определенный лад изменять сфокусированные в нем интенциональные частоты и ритмы и затем испускать эти измененные волны вовне. Квантовая механика подтверждает эту модель открытием так называемого квантового гало (quantum halo) – своеобразного квантового ореола, окружающего любую локальную совокупность частиц. Примечательно, что размеры этого окружения выходят далеко за пределы «фокус-объекта» и соответствующих ему полей.

Феноменологические же проявления этих бесчисленных, протянутых вовне интенциональных нитей и ритмических резонаций актуализуются лишь там, где они «вызываются» и вводятся в присутствие релевантными импульсами и интенциональными «призывами» из нашего

«простого» физического мира. Таким образом, любая форма (структура, система) независимо от уровня своей сложности пребывает в двух модусах: условно говоря, концентрированном (онтологически определенном) и «распыленном», не связанном пространственно-временной локализацией. К примеру, любой бытовой предмет, хотя бы карандаш, является нам в сумме своих эмпирический свойств и, в терминах КМ, дан как классический объект. Однако незримое для нас состояние поляризации атомов удерживает некоторый локус полей карандаша в нелокальном, запутанном состоянии. И, стало быть, ручка пребывает одновременно в двух модусах реальности: как локальный эмпирический объект и как объект нелокальный, пребывающий везде и нигде.

В связи с вышеизложенной концепцией взаимосвязи трансцендентного (импликативного) и эмпирического миров хочу отметить, что авторы, берущие за основу своих философских построений общетеоретические выводы квантовой механики, характеризуя действующую причину изменений, как правило, прибегают к употребляемому физиками понятию наблюдения. Наблюдение-де схлопывает волновой пакет и т.п. В этих, отчасти близких к нашим, рассуждениях есть, однако, два принципиально неприемлемых момента.

Первый: не наблюдение как таковое схлопывает волновые пакеты и далее по цепочке онтологических уровней восходит к воздействию на макрообъекты эмпирического мира. Наблюдение – не более чем внешний план выражения определенным образом устремленной энергийной интенции, предшествующей и перцепции, и апперцепции, и, тем более, образованию каких-либо значений в сфере сознания. Сознание – не метафизическая субстанция, она – продукт эволюции самости. И «досознательного» уровня самости более чем достаточно, чтобы осуществлять декогерирующие взаимодействия. И физические объекты, явно ничем не обязанные человеческому сознанию, существуют в эмпирическом модусе лишь благодаря этим взаимодействиям. Взаимодействия эти совершенно некорректно описывать в категориях сознания или создавать иллюзию объяснения с помощью «информационной» лексики, т.е. говорить о «записи информации», «информационном обмене», «информационных взаимодействиях» и т.п. Там, где нет информационного кода, т.е. правил кодировки и декодировки, а также источника, носителя и адресата этого кода, не тождественных самому коду, там понятие информации может применяться лишь как метафора. Но метафора эта чаще уводит от понимания сути процесса, чем проясняет эту суть. Так, по меньшей мере, в неживом мире говорить о каких-то «информационных процессах» весьма проблематично.

Разумеется, человеческое сознание тоже участвует в формировании реальности. Но сектор этого участия в масштабе Вселенной не столь значителен. Если мы все перестанем «наблюдать» Солнце, оно не «рекогерируется» в чисто квантовый объект, ибо оно имеет такое количество разнообразных связей и взаимодействий с окружением, что в помощи человеческого сознания не нуждается. То есть, независимо ни от каких позиций сознания, космические объекты, не обладающие сознанием, но достаточно самостные, чтобы оказывать воздействие на Солнце, уже давно осуществили его декогеренцию как исходной нелокальной квантовой структуры. Здесь, в мире мощных энергий взаимодействия и низких уровней квантовой запутанности, и рождается то, что принято называть «объективной реальностью». Это выражение заключено в кавычки, потому что каждый из объектов «видит» в другом лишь те компоненты волновой функции, взаимодействие с которыми было достаточным для определения их состояния, то есть для перевода этих компонент из суперпозиции в смесь.

В процессе рекогеренции нелокальных состояний участвует любое образование, способное излучать интенциональный импульс. Но возможности этих образований существенно разнятся. И, оценивая их, мы не должны путать такие параметры, как энергия взаимодействия и уровень самости. Так, в мире геохимических процессов действуют мощные энергии взаимодействия, но может ли, к примеру, кусок минерала столь же продуктивно и целенаправленно разделять компоненты суперпозиции окружающего его мира или фиксировать состояния и опыт взаимодействия с локальными объектами, как это делает способное к ретроспекции человеческое сознание? Разумеется, нет. Но даже и простой булыжник все же выделяет какие-то элементы из квантовых суперпозиций окружения, и его возможности здесь простираются настолько, насколько ему это позволяет эволюционный уровень самости, достигнутый геохимической системой.

Иное дело – мир культуры. Здесь роль сознания в формировании консенсусной реальности, в которой самоопределяется человек, гораздо более существенна, и об этом еще пойдет речь далее.

Второй момент связан с решительным неприятием антропного принципа. Всякий раз, наталкиваясь на лукавые, изобилующие натяжками и передергиваниями построения, сводящиеся к тому, что «Для создания вселенной необходимы наблюдатели» и что «Космос создавался ради нас», я невольно вспоминаю «пикейные жилеты» из «Золотого теленка» – убогих умствующих старичков, ведущих местечковые пересуды о коллизиях мировой политики, которые неизменно сводятся к тому, что Черноморск должны непременно объявить вольным городом. Авторы, придерживающиеся антропного принципа, как правило, либо попадают под гипноз

собственных эпистемологических парадигм, которые всегда грешат «человеческим, слишком человеческим», либо тяготеют к плохо скрываемой (или вовсе не скрываемой) религиозности иудео-христианского или восточно-мистического толка. А построение, согласно которому волновая функция полностью «схлопывается» только в сознании и потому Вселенной как замкнутой системе, «приготовленной для наблюдения», необходимо некое внешнее суперсознание, выглядит неубедительной натяжкой. И дело не в том, что никто пока не доказал, что Вселенная является замкнутой системой, а в мании величия, не позволяющей смириться со скромной ролью одного из множества ее эволюционирующих локусов.

Представляется, что диалог с ИМ на уровне систем, эволюционно предшествующих АС, велся до возникновения всего того, что можно связать с понятиями ума, разума, сознания и т.п. – т.е. человеческого и явно слишком человеческого. Ведется этот диалог и теперь, вне прямой зависимости от любого рода «наблюдений»; ИМ в целом совершенно безразличен к человеку, ибо его существование никоим образом от человека не зависит. Другое дело, что культура как мир человеческой ментальности и соответствующих практик, взаимодействуя с ИМ, меняет конфигурацию паттернов в определенных его «слоях» – пакетах вероятных актов существования. Но отсюда до антропного принципа – огромная дистанция.

Осмелюсь высказать еще одну безумную идею. Коль скоро процесс распаковывания потенциальных актов существования из ИМ предстает довольно сложным процессом, то прояснение вопросов онтологии на бытовой лад с помощью простой дихотомии: существует – не существует, оказывается совершенно не адекватным. Психосферные явления являют собой шкалы промежуточных онтологических состояний – особых форм существования.

Иными словами, распакованные из ИМ паттерны могут являть в психосфере разные уровни объективации. К примеру, вызванные силой коллективных представлений мифологические образы могут чувственно восприниматься и переживаться людьми с соответствующими ментальными настройками как абсолютно реальные и совершенно не восприниматься другими людьми. В этой связи можно говорить о феномене локальной объективации психосферных феноменов. Самые слабые его проявления вызываются к жизни индивидуальной суггестией и индуцированными состояниями. Самые сильные граничат с физической объективацией и полноценным эмпирическим опредмечиванием того или иного импликативного паттерна. Не побоюсь предположить, что в ряде случаев эта граница преодолевается, и психосферное явление нелегитимным образом обретает физическое бытие.

Иными словами, между потенциальной реальностью и реальностью объективной (реальностью-для-всех) существует еще и промежуточная шкала онтологических состояний – реальность-для-себя. Это не галлюцинации и не произвольные фантазии, но вполне объективированная реальность, перцепция которой обусловлена, однако, определенными ментальными настройками и некоторыми другими обстоятельствами: внешними условиями, смысловым контекстом ситуации, общим «ландшафтом» психической среды и проч. Когда речь идет о слабо выраженных психосферных феноменах, достаточно всего лишь изначальной предубежденности, чтобы увидеть либо не увидеть его проявления. При этом у энтузиастов не хватает аргументов, чтобы доказать их очевидную объективность, а скептикам не достает оснований списать это все на субъективные фантазии.

Можно сказать, что образы коллективных и массовых мифов и представлений в буквальном смысле живут в психосфере, занимая промежуточное положение между потенциальным и наличным бытием и в разной степени относясь к тому и другому. И чем сильнее выражены адресованные им интенционально-энергийные обращения из эмпирического мира, тем больше их онтологический статус смещается в сторону бытия наличного. При этом важно учитывать, что бытие психосферных феноменов, в сколь натуралистической форме они бы ни представали в человеческой перцепции, не подчиняется эмпирическим пространственно-временным законам.

Психосферные явления получают свое идеально-образное, локально-объективированное и даже в полной мере объективированное воплощение только в ситуации интенционального запроса (обращения), когда исключительно сильная коллективная индукция конденсирует, аккумулирует его специфическую интенциональную энергию из распыленного в психосфере состояния (случается это очень редко). Интенциональный импульс, посланный из эмпирического мира, несет в себе субстрат той онтологии (таковости), которая вторичным образом распаковывается из ИМ и, облекаясь в уже готовую, отчасти знакомую сознанию форму-матрицу, является ему в виде объективного феномена. Если эти рассуждения хотя бы отчасти верны, то вывод напрашивается сам собой: между субъективными идеальными представлениями и объективной физической реальностью лежит область субъективной реальности, где субъектом может выступать не только и даже не столько единичный субъект, сколько субъект коллективный и – шире – культурно-исторический.

Все это лишний раз говорит о бесплодности оперирования образом абстрактного философского человека без учета изменяющихся в истории его ментальных типов. Но это – отдельная тема.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аблеев С.Р.* Практические исследования психической энергии и энергетических центров человека: некоторые результаты программы «Сириус» // Сознание и физическая реальность. 2001. Т. 6. № 2. С. 51-61.

2. *Блум К.* Теория матрицы плотности и ее приложения. М.: Мир, 1983.

3. *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений психокинеза (телекинеза): оптические, электрические и акустические методы // Сознание и физическая реальность. 1998. Т.3. № 1. С. 58-67.

4. *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений психокинеза (телекинеза) // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 3. С. 49-57.

5. *Дульнев Г.Н.* Регистрация явлений телепатии // Сознание и физическая реальность. 1998. Т. 3. № 4. С. 71-76.

6. *Козырев Н.А., Насонов В.В.* О некоторых свойствах времени, обнаруженных астрономическими наблюдениями: Проявление космических факторов на Земле и звездах. М.:Л., 1980.

7. *Любимов И.Н., Силин А.А,, Гордеев С.А.* Экспериментальное обнаружение экстрасенсорного (телепатического) сигнала // Сознание и физическая реальность. 2001. Т. 6. № 1. С. 62–64.

8. *Талбот М.* Голографическая Вселенная. М.: София, 2008.

9. *Торчинов Е.А.* Религии мира: опыт запредельного. СПб., 2007.

10. *Фок В.А.* Квантовая физика и строение материи. Л., 1965.

11. *Hupkas P.* I Have Many Lives. Oxford, 1979.

12. *Krebs J.R. Davies N. B.* Behavioral Ecology: An Evolutionary Approach. Oxford, 1986.

13. *Meck G. W.* Healing and the Healing Process. Madras. 1977.

14. *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning// S. Grof (ed). Ancient Wisdom Science. State University of New York Press, 1984.

15. *Pribram K.* Behaviorism, Phenomenology and Holism // The Metaphors of Consciousness / P.S. Valle, R. von Eckartsberg (eds). Plenum Press. 1981.

Ю.М. РЕЗНИК

БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА КАК РЕАЛЬНОСТЬ: УРОВНИ ПОСТИЖЕНИЯ

Аннотация: *Статья посвящена проблеме альтернативности как основания выбора вариантов жизненного пути личности. Альтернативность автор рассматривает как «рефлексивную комплексность Ego и Alter», которая проявляется как внутри личности (субъективный аспект), так и вовне – в отношениях с другими людьми (интерсубъективный аспект) и миром в целом (объективный аспект). С этой точки зрения личность попе-*

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора по научной работе Российского института культурологии (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

ременно выступает в разных ситуациях со-бытия: «Я и другие Я во мне», «Я и другие Я вне меня», «Я и мир».

Abstract: *The article deals with alternativity as a ground for the individual choices in life. The author regards alternativity as a "reflexive complexness of Ego and Alter" manifesting itself both within the individual (a subjective aspect), in relations with other people (an inter-subjective aspect), and with the world as a whole (an objective aspect). From this view point the human being is alternatively manifested in various situations of co-existence: "I and others who are in me", "Myself and other selves outside of myself", "Me and the world".*

Ключевые слова: *альтернативность, выбор, комплексная личность, субъективный, интерсубъективный и объективный миры личности, со-бытие, Я, самость, иное, идентичность, конструктивность, рефлексивность, экзистенциальное, трансцендентное, трансперсональность.*

Keywords: *alternativity, choice, complex individual, subjective, inter-subjective and objective human worlds, co-existence, self, identity, other, constructiveness, reflexivity, existential, transcendental, trans-personality.*

Вместо предисловия

Проблему, которая волнует меня как исследователя на протяжении последних лет, можно сформулировать следующим образом: в современном мире сосуществуют и взаимодействуют между собой разные типы личности – авторитарная и либеральная, монологическая и диалогическая и др. И, несмотря на то что в современной философии и психологии предложены и обоснованы разные модели личности, недостаток в новых подходах, отражающих сложность личностного бытия современного человека, ощущается по-прежнему. К тому же необходимо объяснить, почему в одном и том же жизненном пространстве личность ведет себя порой по-разному, проявляя те или иные качества и вырабатывая различные способы решения собственных проблем.

Можно предположить, что человек в современном мире, сталкиваясь с ситуациями неопределенности и высокой сложности, руководствуется различными стратегиями выбора, а значит, выступает как вариативная и самонастраивающаяся система. Определений для такого типа поведения человека пока еще не выработано, хотя существуют разные подходы и точки зрения, отражающие «сложность» и «комплексность» его природы. Например, известный психолог К. Роджерс считал, что у современного человека больше возникает ситуаций осознанного выбора альтернатив автономного поведения, чем у человека, предпочитающего вести традиционный образ жизни[1].

[1] *Rogers K.R.* A Way of Being. Boston, 1980.

Для характеристики «сложностных» моделей поведения я предлагаю использовать понятие *«комплексная личность»*, которое выражает вариативность социального существования человека в современном мире. Такая личность способна перестраивать свое отношение к миру в зависимости от занимаемой в каждый данный момент жизни позиции или переживаемой ситуации. Но ситуационный взгляд на человека не исчерпывает собой научную значимость предлагаемого понятия.

Полагаю, что понятия комплексности системы и среды, обоснованные Н. Луманом, вполне можно распространить и на представления о личности, которая выступает самонастраивающейся и закрытой системой. Такая система замкнута на саму себя (самореферентна), а ее комплексность («сложностность») зависит от имеющегося у личности набора ожиданий, способных отображать в определенной мере изменения внешней среды[2]. Следовательно, понятие «комплексная личность» фиксирует в себе состояние или степень соответствия потребностей (ожиданий) человека возможностям и ресурсов окружающей его среды.

Главным же признаком комплексности личности я считаю *альтернативность*, которая выражает определенный способ организации жизни, имеющий своим источником вариативность жизненного пути и предназначенный для выбора разнообразных поведенческих моделей. Другими словами, альтернативность характеризует в личности особое состояние или качество «другости», актуализируемое не только в зависимости от обстоятельств, но и от ее способности быть другой, оставаясь при этом самой собой (то есть сохраняя собственную самость). Причем быть другой означает для нее постоянно изменяться, предъявлять всякий раз иную (не всегда новую) стратегию поведения или модель решения жизненных проблем с учетом конкретных условий места и времени. При этом она может быть другой не только для конкретных людей, социальных групп, общества или мира в целом, но и для самой себя.

Комплексной личности противостоит, в моем понимании, унитарная личность, которая предпочитает однозначные поведенческие сценарии и типические ситуации в жизни и общении. Такая личность необязательно является авторитарной или зависимой. Нельзя также упрощать стиль ее жизни, сводя его к формулам обыденного сознания «плыть по течению» или «быть как все». Все, как всегда, сложнее. Унитарность означает большую замкнутость образа жизни личности и определенность во всем, что касается жизненных приоритетов, а также склонность к стандартам и стереотипам в повседневности.

---

[2] См.: *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007. С. 415.

Еще одним типом личности, соотносящимся с комплексным и унитарным типами, следует считать *полифоническую личность*, у которой смысложизненное ядро размыто, а варианты жизненного пути не определены четко[3]. На поведенческом уровне способ ее существования обусловлен потребностью в проигрывании различных вариантов жизненного пути. Она склонна к экспериментированию, проигрыванию разных жизненных и социальных сценариев. В этом смысле ей присуща определенная доля авантюристичности и не всегда оправданного риска.

Комплексная и полифоническая личности обладают в меньшей степени, чем унитарная, постоянством, означающим в данном контексте способность сохранять длительное время определенную линию поведения и придерживаться прежнего образа жизни, поддерживая вместе с тем устойчивый баланс между самостью и внешними (в т.ч. ролевыми или нормативными) требованиями.

Таким образом, в процессе осуществления жизненного выбора проявляются разные типы личности – комплексная, унитарная и полифоническая. Перейду теперь к анализу основных измерений личностного бытия человека.

Основные измерения личностного бытия человека

Для анализа альтернативности как критерия комплексности («сложностности») личности необходимо выработать подход, позволяющий определить спектр вариаций ее развития. Возьмем за основу концепцию К. Уилбера, который предложил выделить четыре мира личности, различающиеся между собой спектрами сознания[4]:

1) *мир «Я»* (внутренний мир, духовный опыт, все то, что происходит в человеке) соотносится с экзистенциальным уровнем и собственно Эго;

2) *мир «Мы»* (мир отношений, коммуникаций, все то, что связывает нас с другими людьми) соотносится, возможно, с уровнями маски и тени;

3) *мир «Они»* (субъекты, которые существует вне нас, но связаны с нами определенным образом, в т.ч. то, что они о нас говорят или думают) соотносится с Эго через коммуникацию;

4) *мир «Оно»* (мир объектов, все то, что принадлежит неодушевленному миру, находящемуся вне нас) соотносится с психофизическим организмом (экзистенциальным уровнем).

---

[3] Понятию полифонической личности в научной литературе условно соответствуют термины «берущий тип» А. Адлера, «уступчивый тип» К. Хорни, «рецептивный тип» Э. Фромма, «потребляющий тип» Р. Дарендорфа и др.

[4] См.: *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010. С. 347-348.

Первый мир мы будем рассматривать как субъективный, второй и третий – интерсубъективные, четвертый – объективный. В предложенной нами ранее схеме между этими мирами распределяются свойства человека[5]:

– ***субъективный мир*** (архетипические структуры): *самость* (личные неотрефлексированные переживания и представления, а также комплексы бессознательного) и *другость* (коллективное бессознательное человека, его родовая память, образ обобщенного другого и архетипы, то есть совокупность скрытых воспоминаний, наследуемых от далеких предков);

– ***интерсубъективный мир*** (социальное тело): *фигура* (устойчивый набор детерминированных извне статусно-ролевых позиций, используемых человеком для взаимодействия с обществом и окружением), а также ее побочные или сопутствующие явления (фантомы, социальные вирусы, паразиты и т.д.) и *персона* (индивидуальный образ или индивидуальное исполнение фигуры, ее стилевая и индивидуально-личностная оболочка);

– ***идеальный мир*** (в данном случае – объективно-идеальные и субъективно-идеальные структуры, определяющие сознание личности): *системность* («чистые», объективно-идеальные формы сознания или «объективные мыслительные формы», определяющие извне идентичность и формальное предназначение человека) и *особость* (субъективно-идеальное содержание, которое выражает матрицу предназначения человека, определяемую с его непосредственным участием, то есть путем личностного самоопределения).

Динамика жизненного пути человека обусловлена конфликтом между сторонами его личности: самостью и другостью (субъективный мир), фигурой и персоной (интерсубъективный, социальный мир), системностью и особостью (идеальный мир).

Каждому их этих миров соответствует также свой способ существования личности, набор альтернатив ее поведения. Это значит, что комплексная личность обладает по сравнению с другими типами человека (например, с традиционной или унитарной личностью) более широким репертуаром возможностей выбора и особым спектром сознания. Она может быть другой для себя или в себе («Другой во мне», альтер-эго), другой для окружающих ее людей («Я как Другой») и другой для мира в целом («Я как Иной»). Одним словом, личность проявляет себя в различных ситуациях со-бытия[6]: субъективная наполненность и дифференци-

---

[5] См.: *Резник Ю.М.* Многогранный образ человека: предпосылки построения конфигуративной модели // Вопросы социальной теории. М., 2010. С. 18-62.

[6] Со-бытие я понимаю как включенность человека в общее пространство жизни, в котором существуют другие люди, вещи как атрибуты культуры, природные объекты и пр.

рованность, соприсутствие или бытие друг с другом (взаимодействие «лицом к лицу») и взаимодействие с миром в целом.

Альтернативность наиболее полно выражена в трактовке личности как «рефлексивной комплексности Ego и Alter», которую предложил Н. Луман. По его мнению, «быть личностью означает при помощи своей психической системы и тела привлекать ожидания и связывать их с собой, опять-таки связывать свои и чужие ожидания. Чем больше и разнообразнее ожидания, которые подвержены индивидуализации, тем комплекснее личность»[7]. Следовательно, комплексная личность в отличие от унитарной фиксирует в себе рефлексивное отношение Ego и Alter. Вместе с тем она выражает ситуацию взаимодействия «внутри» самого человека, которую можно бы было описать в терминах «Я как Другой», «"Я" и другие "Я" во мне» и пр.

Таким образом, мы предлагаем рассматривать альтернативность личностного бытия человека в трех основных измерениях:

1) *субъективная реальность* («бытие в себе как Другом» – конфликт самости и другости в личности);

2) *интерсубъективная реальность* («бытие с другими» – противоречие между фигурой и персоной личности);

3) *идеальная реальность* («бытие в мире» – противоречие между системностью как бытием в культуре и инаковостью как инобытием, с одной стороны, между инаковостью и особостью как самобытием личности, с другой стороны).

Сформулируем теперь несколько положений, конкретизирующих содержание этих измерений личностного бытия человека. При этом в каждом из миров проявляются все три типа личности – унитарный, полифонический и комплексный, соответствующие в свою очередь ее разным «Я».

Субъективная реальность человека («бытие в себе как Другом»)

Опираясь на теорию личности Дж. Мида, можно сделать предположение, что самость удваивается, утраивается и т.д., отчуждая от себя другие «Я», которые противостоят ей как «истинному», аутентичному «Я». Все иные «Я», находящиеся на границе самости личности, я рассматриваю как состояние ее «другости». Одним словом, другость – это иная самость или рефлексируемая часть самости, отчужденная и дистанцированная от ее смыслообразующего центра. Конфликт между самостью (аутентичным «Я») и другостью (другими «Я» в субъективном мире личнос-

[7] *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007. С. 415.

ти) является производным от «внутренней» противоречивости самости, которая содержит в себе несколько ориентаций или проекций.

Уже при первом погружении в мир личности исследователь обнаруживает разными способами факт ее физического присутствия, что отображается на «табло» сознания. Личность вырабатывает не только собственное отношение к миру, но и формирует отношение к самой себе. Альтернативность комплексной личности реализуется здесь в субъективном смысле в виде связей типа «“Я” и другие “Я” во мне» и проявляется внутри себя как противоречие между самостью («бытием в себе») и «другостью» (возможностью быть Другим) как разными сторонами одной и той же самости.

Наиболее полно концепцию самости представил Дж. Мид, который заимствовал этот термин у Ч. Кули. Если последний определял самость буквально как «Я сам» (Self), то Мид уточнил значение этого понятия, расширив контекст его употребления до горизонтов субъективного мира личности. Под самостью он понимал свойство любого индивида, обладающего самосознанием, то есть способность осознавать свое «Я» и строить свои отношения с другими «Я», учитывая их реакции на его «Я»[8].

На противоречивость отношения личности к самой себе указывают и отечественные философы и психологи. Как отмечал Э.В. Ильенков, «личность и есть совокупность отношений человека к самому себе как к некому “другому” – отношений “Я” к самому себе как к некоторому “Не-Я”»[9]. Эту мысль развивают далее В.А. Петровский и М.Г. Ярошевский, подчеркивая, что личность «выступает как идеальная представленность индивида в других людях, как его инобытие в них (и, между прочим, в себе как “другом”), как его персонализация»[10].

Присутствие «Не-Я» или других «Я» и бытие в себе как Другом отличают субъективный мир личности от системы социальных координат, в которых она проявляет свою интерсубъективность, то есть находится в ситуации взаимодействия (со-бытия) с другими. В этом смысле ее альтернативность выступает, с одной стороны, как погружение в свой внутренний мир и переживание в нем других «Я» в себе (субъективность), а с другой стороны, как идеальная представленность в ней других людей (интерсубъективность).

Остановимся вкратце на некоторых моментах субъективного мира личности, которые позволяют нам уточнить и дополнить концепцию самости Дж. Мида.

---

[8] См.: *Мид Дж.* Интернализованные другие и самость. Аз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 230, 236.

[9] *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991. С. 393.

[10] *Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М., 1999. С. 234.

Во-первых, самость – это то, по Миду, что делает человека членом сообщества (группы) и в то же время позволяет его отличать от других членов группы. «...Каждая самость отличается от каждой другой; но чтобы мы вообще могли быть членами какого-либо сообщества, должна существовать общая структура... Индивид обладает самостью лишь в отношении к самостям других членов своей социальной группы»[11]. В этом есть определенный смысл. Даже обладая многими «Я», личность сверяет свою самость с «Я» других индивидов, с которыми она связана в повседневной жизни.

Каким же образом личность развивает в себе альтернативность в субъективном плане, разворачивая постепенно потенциал своих «Я»? Сошлемся на В.Л. Абушенко, который приводит собственную интерпретацию *идеи взаимопроникновения «Я» личности*, предложенную в свое время Кули, Мидом и другими интеракционистами. «Я» других людей определенным образом преломляются в моем сознании, становясь частью моей самости, моими субъективным, зеркальным и ролевым «Я». Последние два «Я» относятся к характеристике интерсубъективной альтернативности, имманентной природе комплексной личности. Поэтому мы их рассмотрим чуть позже.

Субъективное «Я» личности «есть комплекс представлений индивида о своей внутренней подлинной сущности, о своей выделенности из среды и противопоставленности другим "Я", структурам "не-Я" в целом»[12]. Именно это «Я» включает, с моей точки зрения, центр самосознания или истинную самость, которая отличается от «кажимостной» самости (идеального «Я») и других «Я» в человеке. Человек как аутентичное «Я» всегда знает о себе что-то такое, чего не знают другие. Но другие при этом могут наделять его самость, выступающую наружу как персона, несуществующими признаками, принимая ее порой за подлинную. И, чтобы избавить самость от искажающих ее суть представлений, человек обращается к различным техникам управления впечатлениями, которые помогают ему создать благоприятное впечатление о себе у окружающих людей.

Однако и сам человек, находясь наедине с самим собой, предпочитает иногда вытеснить из своей памяти неприятные воспоминания, заменить или реконструировать самость прошлого. «Мы были бы рады забыть о некоторых вещах, – считает Дж. Мид, – избавиться от вещей, которые связывают нашу самость с прошлым опытом»[13].

---

[11] *Мид Дж.* Интернализованные другие и самость. Аз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. С. 236-237.

[12] *Абушенко В.Л.* Социология личности // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. Мн., 2003. С. 1029.

[13] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. Монография. М., 2011. С. 330.

Развивая схему Мида, мы находим у него прямое указание на разные самости. Так, он говорит о расколотости самости, о двух и более обособленных самостях и т.п. Уделяя внимание другим «Я», находящимся вне личности, он подчеркивает значение мультиперсональности как расколотости сознания личности на несколько самостей. «Я во мне» также многомерно, как и другие «Я» вне меня. Если главная самость – это точка самосознания, некий смыслообразующий центр, то внутренний мир личности, чтобы соответствовать разным ситуациям, должен располагать возможностью интерпретировать свое «Я», отличая его от других «Я» в ней.

Во-вторых, далее Дж. Мид обосновывает представление о дифференцированности самости, введя понятия «I» («непосредственная реакция самости на других, которую нельзя заранее предугадать») и «Me» («организованный набор установок других»)[14]. Тем самым он подошел к открытию идеи множественности миров личности. Но I и Me – это не две половинки самости, а два «Я», которые находятся в разных мирах личности (соответственно – субъективном и интерсубъективном). При этом I выступает у него источником спонтанной активности личности (активная сторона самости), а Me – зависимой переменной, определяемой отношением к ней других людей. Другими словами, I – это «ядро» самости, а Me – персона человека.

Концепция I и Me характеризует альтернативность, выражающую противоречие субъективного и интерсубъективного миров личности, противоречие между тем, как она поступает, руководствуясь собственными интенциями, и тем, что о ней думают другие люди, оценивающие ее поступки.

В какой-то мере личностное бытие человека выступает способом соединения I и Me. Отсюда следует, что самость человека имеет два основных измерения: субъективное (I) и интерсубъективное (Me).

Субъективная самость дифференцируется в свою очередь по ряду оснований. На это указывают известные теоретики личности К. Роджерс и К. Хорни, давшие обоснование *идее множественности субъективного мира личности*. Ядром субъективных переживаний личности выступает у Роджерса Я-концепция, концепция о том, что человек думает о себе в повседневной жизни (реальное «Я»), и то, кем бы он хотел себя видеть (идеальное «Я»)[15]. Позже К. Хорни уточняет это положение, дополняя его

---

[14] *Мид Дж. Г.* Избранное: Сб. переводов / Сост. и переводчик В.Г. Николаев. М., 2009. С. 146-178.

[15] *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности: Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997. С. 537.

актуальным «Я» личности. Личность обладает, с ее точки зрения, тремя «Я»: актуальное «Я», то есть то, чем она является на самом деле или в данное время; реальное «Я», характеризующееся потенциалом роста; идеальное «Я», которое выражает желательный для личности образ самой себя, то есть то, чем она хотела бы быть.

Все эти «Я» сосуществуют в человеке, дополняя друг друга. Каждое из них, взятое в отдельности, является «другим» по отношению к аутентичному «Я» как центру самосознания. Альтернативность присутствует имманентно в этих «Я». Между моим идеальным и реальным «Я», с одной стороны, актуальным и реальным «Я», с другой стороны, существует множество противоречий. Иначе говоря, в моем реальном «Я» находят свое выражение идеальное и актуальное «Я», раскрывая потенциал всего субъективного мира моей личности.

Для иллюстрации этого тезиса приведем пример. Для курильщика его идеальное «Я» может исключать в принципе курение как вредную привычку, поэтому он так резко реагирует на курение близких ему людей. Но его актуальное «Я» продолжает оправдывать факты курения, находя новые доводы. И только его реальное «Я» способно изменить ситуацию к лучшему, связав желание бросить курить с конкретными навыками и поступками. Таким образом, желание бросить курить (идеальная ситуация) еще не означает готовности и решимости сделать это вопреки обстоятельствам (реальная ситуация), а также подтвердить свое решение на практике достаточно продолжительное время (актуальная ситуация).

Какое «Я» следует считать аутентичным, определяющим индивидуальное своеобразие личности? Полагаю, что таким «Я» в ней может быть только реальное «Я», обладающее потенциалом роста и презентирующее личность такой, какой она может стать в соответствии с основными тенденциями жизненного пути. Причем это «Я» не является в буквальном смысле проекцией идеального «Я» на актуальное «Я» в личности. В то же время его нельзя рассматривать и как «середину» между идеальным и актуальным «Я». Оно выражает нечто большее, чем ситуативно обусловленное актуальное «Я», и нечто отличное от образов желаемого, вырабатываемых в идеальном «Я».

Еще одно решение проблемы различимости или дифференцированности субъективных «Я» личности предлагает Д. Деннет[16]. Он выделяет в личности «минимальное» и «вербальное» или «рефлексивное Я». Первое «Я» фиксирует в себе различение «внутреннего» и «внешнего», своего и чужого с точки зрения установления пространственных границ между

[16] См.: *Dennet D.C.* The Origins of the Selves // Cogito 3. 1989.

ними. Минимальное «Я» отграничивает самость личности от ее организма и встречается не только у людей, но и у животных. Оно соответствует по смыслу телесной рефлексивности Гидденса. Вербальное «Я» лишено пространственной определенности и «формируется через осознание своей конечности, временной определенности, смертности»[17]. Оно усваивает на ментальном уровне конструкции «загробной жизни», «души», «вечности». Именно оно толкает личность к созданию чего-то «нерукотворного» и «вечного» – памятников, произведений искусства, книг и т.д. Такое «Я» имеет некоторое сходство с аутентичным «Я».

В-третьих, Дж. Мид, рассматривая самость человека в единстве с разумом, указывает на существенные признаки субъективного мира, которые проявляются в способностях инициировать и производить в нем изменения, ведущие к установлению и закреплению границ между аутентичным «Я» (собственно самостью) и другими «Я» (другостью). К числу существенных характеристик субъективного «Я» личности можно отнести самоидентичность, конструктивность, самоактуализацию и рефлексивность (саморефлексивность).

Субъективное «Я» личности характеризуется в первую очередь *самоидентичностью*. Об этом писал в свое время Э. Эриксон, предложивший концепцию эго-идентичности. Эго-идентичность понимается им как совокупность представлений личности о самой себе, дающих ей возможность чувствовать свою уникальность и аутентичность[18]. Иначе говоря, самоидентичность означает обнаружение реального или аутентичного «Я» и его отнесение к другим «Я» в самом человеке (другости) и тем, кто является «не-Я».

В первую очередь самоидентификация характеризуется Дж. Мидом как процесс открытия личностью других «Я» в себе. Тем самым он определяет место свободы самости от всего чужого (иного). Если культура «входит» в личность через чужое в виде языковых установок, то «Я» – это то, с чем мы себя идентифицируем, отвлекаясь от установок обобщенного другого, которые сосредоточены в Ме (моем). Напротив, наша культурная идентичность указывает на принадлежность к определенной социальной группе и разделяемой ее членами культуре. В отличие от идентичности самоидентичность выражает идею вычленности «Я» личности

---

[17] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. Монография. М., 2011. С. 362-363.

[18] См.: *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и пер. А.В. Толстых. М., 1996; *Эриксон Э.Г.* Кризис идентичности в автобиографической перспективе // Личность. Культура. Общество. 2008. Вып. 1 (40). С. 73-89.

из общего потока переживаний, взаимодействий и отношений. Она характеризует избирательное отношение аутентичного «Я» к другим «Я» в личности и ко всем «не-Я» вообще. В процессе самоидентификации человек отгораживает зону «своего» от сфер «другого», «чужого» и «иного». Его аутентичное «Я» (I) принадлежит только ему одному и обладает при этом уникальностью и индивидуальной специфичностью. Ему противостоят во «внешнем плане» интерсубъективное Ме, у которого имеются признаки сходства с другими «Я», разделяющими установки обобщенного Другого, а во «внутреннем плане» – другие «Я» (идеальное, воображаемое, актуальное и пр.).

Еще один важный признак субъективной альтернативности личности – *конструктивность*, то есть способность интерпретировать определенным образом, а также предвидеть и порождать события своей жизни. В западной персонологии наибольшее влияние на разработку концепта «конструктивность» (применительно к анализу субъективного «Я») оказала теория личных конструктов Дж. Келле, которая базируется на положениях так называемого конструктивного альтернативизма[19] [6, 12-14]. Благодаря ему можно сформулировать следующие принципы анализа субъективного мира личности:

1) человека лучше удастся понять лишь в перспективе (как реальное или потенциальное «Я»), а не в свете текущих мгновений (как актуальное «Я»);

2) каждому человеку присуща личная манера воспринимать мир и обдумывать течение событий собственной жизни (в нашем случае – аутентичность как способность быть самим собой);

3) каждый человек располагает определенным набором личных конструктов как систем истолкования, используемых для интерпретации и конструирования событий его жизни.

Одним из понятий, используемым для характеристики субъективного «Я», выступает *самоактуализация*. В моем понимании аутентичное «Я» выступает ориентиром для всех других «Я» в человеке. На это указывают и другие мыслители. Как считал Мид, I всегда недовольно Ме (Моим) как воплощением Другого-во-мне [2, 339]. Именно в этом смысле Ме как Другой-во-мне есть единство меня и Другого, нечто другое во мне, отличное от I.

В свою очередь А. Маслоу рассматривает самоактуализацию как непрерывный процесс выбора личностью ситуаций роста (развития), в которых

---

[19] См.: *Келле Дж.* Теория личности: Психология личных конструктов: Пер. с англ. и науч. ред. А.А. Алексеева. СПб., 2000. С. 317.

реализуются возможности раскрытия самости. Актуализация «Я» проявляется в усилении независимости в принятии решений и стремлении действовать согласно своим убеждениям, повышении ответственности за себя и свое окружение, росте самоуважения. Актуализация есть процесс и результат самосовершенствования личности и ее стремления достичь высших переживаний в творчестве и преодолеть собственные слабости [9, 56-61].

С моей точки зрения, назначение самоактуализации личности состоит в том, чтобы обрести аутентичную самость, открыть в себе потенциал роста и преодолеть актуальные (текущие, ситуативные) образы «Я». Это – всегда путь, ведущий от аутентичного «Я» к другим «Я» в личности.

Комплексность личности и ее субъективная альтернативность проявляются также в *рефлексивности*. Об этом писал Дж. Мид, отмечая способность людей к двоякой локализации самости: как на внутренней стороне («Я – Мое»), так и на внешнемировой стороне («Я – Иное»). Это означает, что самость может быть для личности одновременно объектом и субъектом постижения, что соответствует двум способам ее репрезентации: с одной стороны, рефлексивное отношение самости, обращенное «вовне», к своему организму, телу, окружающим вещам, с другой стороны, повторное вхождение самости «внутрь себя», благодаря чему она рассматривалась как инструмент различения между «моим» и «чужим».

Поясним сказанное. Так, мой организм – это иное во мне, данное мне природой или Богом. И мое сознание не способно контролировать все процессы, происходящие в организме. Более того, и в самом сознании личности далеко не все определяется ее самостью.

Как утверждает Мид, обращаясь вовне, самость действует порой стихийно, сознательно или бессознательно отличая себя от организма, окружающей среды. Для отделения самости от организма на дорефлексивном уровне индивидами вводятся «двойники», иначе коммуникация между ними оказывается разорванной. Об этом писал Дж. Мид: «Среди примитивных людей необходимость различения самости и организма мы обозначаем термином “двойник”: индивид обладает вещеподобной самостью, на которую индивид может воздействовать так же, как она воздействует на других людей, и которая отличается от непосредственно данного организма тем, что может покинуть тело и вернуться назад. Именно это служило основой концепта души как обособленной сущности»[20].

И когда самость углубляется внутрь себя, то становится более прозрачным переход между ней и другостью, другими «Я» в личности. В по-

[20] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. Монография. М., 2011. С. 332.

следнем случае рефлексивность выступает механизмом различения между «Я» и «не-Я» или между одним «Я» и другими «Я» в человеке.

Э. Гидденс развивает точку зрения Дж. Мида. По его мнению, рефлексивность реализуется не на двух, а на трех уровнях «внутренней» организации личности: (1) как соотнесенность самости с телом, помещающим индивида в пространственно-временной континуум (телесная рефлексивность); (2) как соотнесенность сознания со своим аутентичным «Я», самостью как таковой (саморефлексия); (3) как соотнесенность «I» и «Me», которые согласно традиции, установленной интеракционистами, рассматриваются соответственно как активное и пассивное начала личности[21].

На самом деле мы обнаруживаем у Гидденса не три, а два уровня субъективной организации личности: «внешняя» (телесная или пространственная рефлексивность) и «внутренняя» (саморефлексия). Отношения между «I» и «Me» являются производными от социальной стороны самости, которая получает свое выражение в интерсубъективном мире личности. Однако, как подчеркивает Мид, самость не может быть полностью коллективной. Это достигается наличием I, независимой части самости, свободной от непосредственного влияния чужого.

Благодаря рефлексивной способности вербального «Я» различение «мое – чужое» перестает быть чисто пространственным и перемещается внутрь субъективной реальности личности. Эта «внутренняя» реальность интерпретируется в терминах «Я/не-Я». В самом же вербальном «Я» также происходит внутренний раскол. Он связан с механизмом вытеснения той части самости, с которой у личности связаны неприятные воспоминания или конфликты. Деннет рассматривает такое вытеснение как «уход». Его можно назвать также состоянием «внутренней эмиграции». В этом состоянии индивиды проводят условную границу между собой одним и собой другим, как будто бы весь ужас их положения случается уже не с ними, а касается другой самости, которая лучше приспособлена к ситуации.

Д. Деннет определяет эту ситуацию в следующих выражениях: «меня здесь больше нет» или «я временно устраняюсь из ситуации вплоть до момента новой актуализации, когда вернется прежняя или ушедшая самость»[22]. Тем самым вербальное «Я» подразделяется на актуальное «Я» («Я есть здесь и теперь») и отсутствующее, утраченное или вытесненное «Я» («меня здесь больше нет» или «Я здесь был когда-то»). Деннет объяс-

---

[21] См.: *Гидденс Э.* Устроение общества: Очерк теории структурации. М., 2003. С. 38-174.

[22] *Dennet D.C.* The Origins of the Selves // Cogito 3. 1989; *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. С. 368-369.

няет этот раскол или конфликт «Я» двумя особенностями личностного бытия человека – континуальностью (временной определенностью) и дискретностью (пространственной дифференциацией). Континуальность вербального «Я» близка также по содержанию к идеальному или желательному «Я» человека. Она связана с «вечными ценностями», представлениями личности об увековечивании и продлении своей жизни.

Дополняя и интерпретируя идеи Дж. Мида, Э. Гидденса и Д. Деннета, я преследую ограниченную задачу: показать те стороны субъективного мира личности, которые полностью не определяются социальными факторами, а зависят во многом от потенциальных или актуальных (ситуативно проявляемых) «Я», характеризующих в свою очередь «внутреннее» разнообразие типов личности. Самость раздваивается, многократно дифференцируется, порождая из себя другие «Я», то есть конструируя своего «антипода» – другость.

Очевидно, что организующим центром или «ядром» самости и всего субъективного мира личности выступает аутентичное «Я» (I), которое формируется в единстве с другими «Я». Наша другость – это часть самости, которую мы утратили ранее или перестали контролировать и которая уже не принадлежит нам в прямом смысле этого слова. Это – наше бывшее или остаточное «Я». Впрочем, и наше аутентичное I мы не всегда способны контролировать. В нем иногда прорываются наружу структуры личного бессознательного. Вот почему мы рассматриваем I как источник спонтанной активности самости.

Различные «Я» субъективного мира служат основаниями для дифференциации уровней персональной реальности человека, которые соответствуют определенным типам личности: «бытие-для-себя» (аутентичное или реальное «Я») – комплексная личность, «как-бы-бытие» (желательное или кажущееся «Я») – полифоническая личность, «здесь-бытие» (актуальное «Я») – унитарная личность и др.

***

Таким образом, различные вариации субъективного «Я» личности выступают источником ее «внутренней» альтернативности. В этом смысле альтернативность есть возможность быть другим в рамках своего внутреннего мира. Личность не равна самой себе, точнее – она несоразмерна своей видимой, кажущейся или воображаемой реальности. Она есть нечто большее, чем то, что о ней думают другие люди, и даже больше того, как она сама себя представляет. Субъективный мир личности непостижим до конца и не может быть выражен полностью в самосознании. Он всегда остается загадкой для самой личности, так же как и сознание дру-

гих людей. Чаще всего человек выбирает в себе то, что он наверняка знает о себе или что ему больше всего нравится. Но бывают случаи, когда он, следуя своим внутренним импульсам, предоставляет свободу спонтанной активности сознания и проявлениям бессознательного. Тогда отношения между самостью (как самосознанием) и другостью (как осознанием другого или других в себе в себе) переходят на новую стадию взаимодействия.

Интерсубъективная реальность человека («Бытие с Другими»)

Второе погружение в мир личности открывает нам существование Другого или Других, которые отличаются от нас физическими, психическими и социальными особенностями. Мы не только проявляем свою самость и распределяем «сферы влияния» между разными образами своего субъективного «Я», но и вступаем в отношения с реальными людьми, воспринимая их как другие «Я», дистанцированные от нас и обладающие собственной телесностью. Другими словами, между личностью и другими индивидами формируется интерсубъективная связь, благодаря чему возникает чувство общности и образуется интериндивидное «Я».

Истоки обнаружения интерсубъективной альтернативности личности находятся в интеракционизме и феноменологии, а сама идея интерсубъективности принадлежит Э. Гуссерлю и его последователям. Для А. Шютца интерсубъективный мир – это «мир, общий для всех нас, актуально данный или потенциально доступный каждому, а это влечет за собой интеркоммуникацию и язык»[23].

Интерсубъективность заложена в природе социальной самости, которая, по Дж. Миду, должна в первую очередь приспосабливаться к ожиданиям других членов группы и соответствовать установкам «обобщенного другого». Если в ходе анализа субъективного мира личности в центре нашего внимания оказывается конфликт между самостью и другостью, то на стадии постижения интерсубъективного измерения личности нас будет интересовать противоречие между I как «спонтанной активностью» и «центром самосознания», с одной стороны, и Me как социальной репрезентацией самости, которая выступает наружу в образе обобщенного Другого.

«Я – Другой» – центральная оппозиция Дж. Мида. Неслучайно он рассматривает Me как границу между I и Другим (другими). Именно Me становится полем борьбы между I и другими людьми как непосредствен-

[23] *Шютц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994. С. 485.

ным социальным окружением. Как известно, оно включает как представления личности о самой себе, так и оценки ее поведения со стороны других людей. Ме – это буквально «во мне», в т.ч. «другие "Я" во мне» или интериоризированные ожидания другого. В известной мере оно выступает проводником или посредником между аутентичным «Я» (I) и другими индивидами.

На отношение личности «Я – Другой» обращали внимание многие отечественные мыслители. По мнению Э.В. Ильенкова, «личность не только существует, но и впервые рождается именно как "узелок", завязывающийся между индивидами в процессе коллективной деятельности (труда) по поводу вещей, созданных и создаваемых трудом»[24]. Именно в этом отношение «Я и не-Я» и заключается субъективная альтернативность комплексной личности.

Мы уже упоминали о попытке В.Л. Абушенко структурировать жизненный мир личности, используя концепцию трех «Я», заимствованную у Ч. Кули и Дж. Мида (субъективное, зеркальное и ролевое «Я»). Он соотносит субъективное «Я» с индивидуальной ипостасью личности, его самостью и другостью, ролевое – с членством в группе или принадлежностью к определенной культуре, зеркальное «Я» – с рефлексивностью, способностью создавать свой образ с учетом мнений и оценок окружающих людей[25]. Два последних «Я» имеют непосредственное отношение к характеристике интерсубъективной альтернативности, поскольку между ними могут возникать противоречия, а необходимость их разрешения может побуждать личность к поиску альтернатив.

Альтернативность заложена внутри нас, но проявляется вовне в виде устойчивых установок и ориентаций на Другого. Причем Другой – это не обязательно тот, что находится во мне. Но и тот, который противостоит мне извне, обладая собственной телесностью и самостью.

Еще Мид писал о расколотости самости не только «внутри себя», но и по отношению к другим индивидам. С этой целью он ввел понятие «мультиперсональность», что соответствует в моем понимании интериндивидному или интерсубъективному «Я», имеющему разные дифференциации. «Мультиперсональность, – подчеркивает Мид, – в некотором смысле является нормальной... Обычно она имеет место относительно общности, к которой мы принадлежим... То, чем является общество, то, живем ли мы с людьми настоящего, людьми нашего воображения, людьми про-

---

[24] *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991. С. 393.

[25] См.: *Абушенко В.Л.* Социология личности // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. Мн., 2003. С. 1029.

шлого, – все это, конечно, варьируется у разных индивидов. В нормальном случае, в рамках типа общности как целого, к которому мы принадлежим, имеет место унифицированная самость, но она может и расколоться... В результате появляются два обособленных "меня" и "Я", две обособленные самости, и это есть условие тенденции к расколу персональности»[26].

Таким образом, мое интерсубъективное «Я» (Ме в терминологии интеракционизма), как и субъективный мир, распадается на две части или стороны, которые находятся между собой в конфликте: фигуру, которой соответствует ролевое «Я», и персону, выражающую зеркальное «Я». Между тем, как я веду себя, повинуясь ролевым и нормативным предписаниям, и тем, что отражается в моем сознании как «правильная» или «неправильная» линия поведения, лежит огромная дистанция.

Во-первых, свое присутствие в социуме фигура реализует через *ролевое «Я»,* которое отвечает за реальное самоутверждение человека в мире других «Я» и реализуется в системе социальных ролей. Благодаря этому «Я» личность обретает возможность воплощать все другие «Я» в действительности, приобщаться к социальному целому, идентифицировать себя с ним. Ролевое «Я» позволяет личности скрывать свое аутентичное «Я» под различными масками, уходить от прямого воздействия общества, помещая между собой и другими разных посредников (маски, образы, модели ролевого поведения и пр.). Но «только "аутентичное Я", как считал Э. Левинас, способно выйти навстречу Другому»[27]. Однако оно прячется в личности под масками фигуры и не выставляется всякий раз напоказ.

Ролевому (ситуативному) «Я» соответствует однозначная и, как правило, детерминированная извне линия поведения унитарной личности. Оно является определяющим в субъективном мире данного типа личности.

Во-вторых, в сознании личности отражаются, как в зеркале, «Я» других индивидов и их отношение к ее персоне, которую они порой принимают за подлинное или аутентичное «Я». На самом деле персона искажает образ личности. Это – не то, какими нас видят на самом деле другие люди, а то, как мы хотели бы, чтобы они нас воспринимали. При помощи персоны мы формируем представления о себе у других людей, вызывая у них определенные впечатления. Этому служит в известной мере *зеркальное (отраженное) «Я»*, которое «характеризует комплекс представле-

---

[26] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. С. 329-330.

[27] *Абушенко В.Л.* Социология личности // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. Мн., 2003. С. 1029.

ний человека о себе, складывающихся на основе известных ему или предполагаемых им оценок себя другими людьми и своих реакций на эти реальные или предполагаемые оценки»[28]. Оно выражает также способность личности воспринимать себя «глазами других», а других как тех, кем они нам кажутся.

Зеркальное «Я» является определяющим фактором в субъективном мире полифонической личности, которая склонна к проигрыванию различных сценариев и моделей поведения.

В-третьих, для представления себя Другим индивиду недостаточно иметь образы ролевого и зеркального «Я». Ему необходимо выработать еще образ «*обобщенного другого*». Эту идею предложил в свое время Дж. Мид для характеристики общих ценностей и стандартов группового поведения, которые формируют у каждого члена группы представления о социальном целом. «Индивид переживает себя как такового, – утверждал Мид, – не непосредственно, но лишь опосредованно – с особенной позиции других индивидов или исходя из обобщенной позиции социальной группы как некоторой целостности, к которой этот индивид принадлежит»[29].

Другими словами, личности, чтобы успешно существовать в социальном мире, приходится принимать или осваивать образ обобщенного другого как типичного представителя организованной группы, чтобы оценивать себя и свои поступки с точки зрения общих стандартов и ценностей. Исследователи рассматривают образ обобщенного другого как «алгоритмизированный набор установок, правил игры», «совокупность языковых установок, общих для той или иной конкретной группы», «сумму коммуникативно-значимых ожиданий и установок, сокращенно обозначаемых термином “дискурс...”»[30]. Именно дискурс подразумевает устойчивую во времени языковую практику в конкретной сфере коммуникации (религия, искусство, политика, наука и т.д.). Но это еще и обмен рационально обоснованными доводами, осуществляемый с целью выработки участниками коммуникации конвенциональных представлений о предмете обсуждения. Дискурс всегда означает рефлексивную реакцию на проблемную ситуацию, возникающую в группе. Это – предельно сложная форма коммуникации, в которой личность обращается своим ролевым «Я» не вообще к другому, а к конкретному адресату – значимому другому (или другим), мнение или позиция которого для него особенно важны.

---

[28] *Абушенко В.Л.* Социология личности. С. 1030.

[29] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. С. 321.

[30] Там же. С. 333.

Таким образом, фигура личности располагает не только ситуативными и ролевыми установками, определяемыми конкретными ситуациями ролевого взаимодействия (ролевые «Я»), но и установками зеркального «Я» и «обобщенного другого», которые вырабатываются в процессе ее длительного пребывания в группе и усвоения общих ценностей и норм («Я» как значимый другой). Другими словами, ролевые и зеркальные «Я» личности достигают своего предельного развития в образе «обобщенного другого», выраженного в языковых практиках.

В чем же состоит альтернативность интерсубъективного мира личности? Прежде всего в том, что она может выбирать себе партнеров по общению и проигрывать в своем воображении различные сценарии ролевого поведения. Образы же ее интерсубъективного «Я» («ролевое» или ситуативное, «зеркальное» или отраженное и социальное или «обобщенный другой») помогают выработать стратегию социального существования и определить приоритеты взаимодействия с другими «Я», позволяющие ей сохранить свою уникальность и специфичность. На практике знание этих «Я» и умение использовать определенные навыки или техники позволяют личности лучше ориентироваться в пространстве общения.

Таким образом, благодаря зеркальному «Я» мы, не выходя из сферы своего сознания, обнаруживаем в нем присутствие других людей в виде оценок, ожиданий, ориентаций, ролевых установок и пр. Вместе с тем посредством обобщенного «Я» между нами и другими устанавливается «невидимая» связь, которая свидетельствует не только об их идеальном присутствии в нашем сознании, но и об очевидной множественности других «Я», отличных от нашего (или наших) «Я». Мы как другие находимся не только «внутри» себя, но и в отношениях с людьми, в которых проявляются и взаимодействуют друг с другом наши фигуры, персоны и образы «обобщенного другого».

Альтернативность интерсубъективного мира личности свидетельствует о разнообразии ее отношений с обществом. Различные «Я» личности порождают реальности ее со-бытия с другими людьми: ролевое, зеркальное и обобщенное «Я».

Идеальная реальность человека: самоопределение или трансцендирование?

Если субъективность отображает многообразие «Я» личности, а интерсубъективность выражает идеальную представленность в сознании личности «Я» других индивидов, с которыми она соотносит в повседневной жизни свои «Я», выращивая в социальном теле разнообразные фигуры, персоны и образы обобщенного другого, то идеальность означает в

данном случае способ символического инобытия человека в мире, включающий объективно-идеальные, субъективно-идеальные (смысложизненные) и «смешанные», комбинированные формы бытия.

На данном этапе анализа я постараюсь обосновать альтернативность личностной идентичности в идеальном мире человека.

Отправной точкой постижения идеальной альтернативности личностной идентичности человека выступает «мир в целом». При этом каждый человек осуществляет свой выбор: стать частью целого, системы (объективная идеальность) или быть самим собой (субъективная идеальность). Для одного человека важно адаптироваться к миру, найти в нем точку опоры. Ради этого он готов частично пожертвовать своей самостью, отказаться от личностной автономии. Совершенно иначе воспринимает свой выбор человек, ставший на путь свободного самоопределения. Он постоянно ищет себя и свое место в мире, хотя, возможно, не всегда находит его там, где ищет.

Поэтому перед человеком всегда имеется выбор: признать себя частью целого, слиться с ним в едином потоке жизни или осуществлять свое право на свободное самоопределение, полагаясь целиком или преимущественно на собственные силы. В первом случае он ищет встречу с миром трансцендентного, чтобы обрести в нем желаемый покой и стабильность существования, во втором – предпочитает идти своим путем посредством переживания себя и осуществления собственного предназначения в мире. Между этими двумя путями существует третий путь, соединяющий в себе системные и смысложизненные аспекты бытия человека.

Рассмотрим по порядку эти линии личностной идентификации человека в идеальном мире.

1. Первая линия идентификации личности намечается в сфере ее идеального взаимодействия с миром трансцендентного. Причем трансцендентное в моем понимании не связано непосредственно с божественной природой мира, а предполагает приобщение к целому. А это могут быть социум, культура, религия и т.д. Другими словами, личностная идентичность находится в плоскости «внешних» воздействий объективной идеальности и означает возможность встречи личности с культурой или Иным, с рационально непостигаемым (или до конца непознаваемым) миром. Тем самым объективная идеальность раздваивается, порождая две формы внешнего воздействия – культуру и мир Иного.

Для характеристики целого, призванного обеспечить порядок в сообществе и осуществлять систематический контроль над поведением его членов, я использую понятие «система». Крайнее выражение системности общества или культуры – *квазисистема*, олицетворяющая собой ин-

ституциональное воплощение безудержной эксплуатации человеческих ресурсов и легитимации насилия над личностью.

В известном смысле личность современного человека является антисистемным образованием, поскольку ей присущи такие свойства, как свободная активность, креативность, жажда нового и перманентное стремление к изменению условий своей жизни. При таком понимании противостояние личности и системы является основным конфликтом современности, который конкретизируется мной в терминах системности и инаковости.

Системность и инаковость – два основных полюса объективной идеальности как заданности и внеположенности жизненного мира личности.

Системность выражает формальную идентичность как институционально опосредованную принадлежность человека к определенной культуре, социуму, в которых тот ищет опору для своей жизни. И он находит свое воплощение в метафизическом «Я» личности, приоткрывающем горизонты непознанного и неосвоенного. Проявления инаковости ей чужды. В ней также нет места для собственного выбора и переживания личностью своего места в мире. Поэтому такая личность склонна к трансцендированию, слиянию с целым (например, культурой) вплоть до растворения и погружения в нем.

Если системность означает приобщение к целому посредством культуры, то инаковость – это результат постижения Иного. Об этом писал Дж. Мид: «...Разум не может обрести безличность, пока он не усвоит объективную, неэффективную установку по отношению к самому себе... и не отдавая себе объективного отчета о самом себе, он не может действовать разумно или рационально»[31].

«Инаковость» есть необъяснимое, с точки зрения окружающих людей, стремление личности к самовыражению средствами, отличными от тех, которые приняты в данной системе. Однако быть иным для мира в целом и конкретной системы в частности вовсе не означает быть чужим, находиться с ними в конфликте, противостоять им. Инаковость и чуждость – не одно и то же. Хотя чаще всего мы становимся чужими для системы уже потому, что являемся иными, не похожими на тех, кто активно адаптировался к ее реалиям и продолжает успешно с ней сосуществовать. Однако человек обращает свой взор на окружающий его мир не только для того, чтобы, в конечном счете, лучше приспособиться к нему,

[31] *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. С. 321.

стать частью системы, но и в расчете получить реакцию на свое присутствие в нем как иного, не похожего на других.

Для такого понимания идентичности большое значение имеет трактовка личности как индивидуального локуса культуры, которая принадлежит антропологам психологической ориентации (Ф. Клахкон, Р. Линтон, Дж. Хонигман и др.). Они полагали, что личность опосредует влияние культуры на человека, благодаря чему последняя научается вырабатывать альтернативные решения возникающих проблем.

Другими словами, культура опосредует взаимодействие человека с миром, предлагая ему разные способы, средства, технологии. Но воспользоваться ими он может только в том случае, если изменится сам, например получит образование, успешно пройдет все стадии социализации и станет частью более широкой системы (общества, культуры, религии). Трансцендентное в культуре выступает в виде универсалий, выразить и постичь которые человек в одиночку не способен. Для этого ему необходимо обогатить себя культурным опытом целого (группы, этноса, общества). Одним словом, культура «привязывает» человека системными средствами, делая его зависимым.

Иное как область трансцендентного проникает в саму личность не через разум как постижение мира посредством культуры, а при помощи механизмов бессознательного. Оно выражает «трансцендентное начало человека, в котором открывается *сверхсмысл мира* как целого, а зов трансцендентного слышится в голосе совести»[32].

Точнее говоря, Иное дано человеку не только через культуру, усвоению которой он посвящает большую часть своей сознательной жизни, но и непосредственно. Так, В. Франкл, описывая структуру личности, рассматривал ее как «нечто неделимое», то есть то, что нельзя далее расщепить или разложить на отдельные части, синтезировать из этих частей, так как оно представляет собой единое целое. Но если личность есть далее неделимое целое, то что же тогда в ней не принадлежит ей самой? Наверное, то, что привносится извне и не осознается ею до конца. Она не принадлежит себе в своем системном качестве. Как у особости у нее есть возможность сознательного выбора: между свободой и рабством, одной культурой и другой и т.д.

Благодаря своей инаковости личность может путешествовать из одного мира культуры в другие. В этой связи возникает идея трансперсональности человека, которая трактуется как возможность выхода чело-

[32] См.: Психология личности: Хрестоматия / Под ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, А.А. Пузырея, В.В. Архангельской. М., 2009. С. 36-43.

века за пределы сознания в мир иного опыта, неподвластного логике разума. Толчком к началу трансперсональных исследований послужили работы У. Джеймса, развитые в дальнейшем К. Юнгом и А. Маслоу. Так, У. Джеймс, который одним из первых стал использовать термин «трансперсональность», утверждал, что источником сакрального опыта и трансформирующих мистических переживаний является сфера бессознательного человека[33]. С этой точки зрения личность возникает как способ преодоления инстинктивных и привычных граней сознания человека, выхода за рамки познаваемого. Как самость она есть то, что в данный момент переживается человеком и выступает на поверхности ее сознания как непрерывный поток мысли. Как инаковость она не принадлежит самой себе, а является производной от мира трансцендентного.

Однако трансперсональность необязательно связывать с опытом постижения трансцендентного. Ее можно понимать так же как транскультурность. В этом смысле она означает преодоление границ культуры (или культур) или переход из одной культуры в другую.

Таким образом, системность «привязывает» человека к данной культуре, делает его частью целого. Напротив, его инаковость помимо возможности выхода в мир трансцендентного (трансперсональность) содержит в себе предпосылки преодоления системных границ культуры, перехода из одного культурного пространства в другое (транскультурность). Это – способность быть каждый раз другим, изменять свой образ в конкретной ситуации взаимодействия. В последнем случае человек становится менее уязвимым для системы, расширяя рамки своей свободы благодаря возможности проигрывать разные сценарии.

В моем понимании системность является характеристикой унитарной личности, а инаковость – полифонической.

2. Следующая линия размежевания жизненного мира личности происходит между особостью как субъективной идеальностью и инаковостью как объективной идеальностью. Соответственно между ними распределяются сферы личностного бытия. Первый тип идентичности связан с экзистенциальным планом личностного бытия, а второй – с трансцендентным (трансперсональным).

Во-первых, человек в ходе идеального взаимодействия с миром и преодоления своей системной зависимости приобретает экзистенциальный опыт. При этом он, осознавая свою особость, неустанно ищет ответ на вопрос: кто он и каково его место в мире? На этот вопрос дают свои ответы многие известные мыслители и, в частности, представители со-

[33] Как известно, приставка «транс...» (лат. trans) означает буквально «сквозь», «через» или «за».

временного психоанализа и экзистенциализма. Как известно, цель каждой личности, по К. Юнгу, – становление самости человека как первообраза утраченной или воссоздаваемой им целостности. Но эту целостность личность не может обрести внутри себя и поэтому предпочитает искать ее в мире или в сфере общения.

Экзистенциализм актуализировал ряд проблем, связанных со свободой выбора человека. «Глубинный смысл экзистенциализма, – подчеркивает К.С. Пигров, – в том, чтобы выдвинуть на первый план абсолютную уникальность каждого человеческого бытия...»[34]. Его центральная идея заключается в том, что человек, стремясь к обретению свободы, переживает себя и свое место в мире и находится в ситуации отстраненности от мира, дистанцированности и в известной мере отчужденности от него.

Как считает В. Франкл, только автономной личности (а не трансцендентному субъекту) принадлежит свобода выбора. Вместе с тем он указывает на двойственность положения личности в мире. Последняя, по его мнению, противостоит психофизическому организму как «нечто абсолютно *новое* и *духовное*, *экзистенциальное существо*, которое существует как своя собственная возможность, нечто большее, чем просто свободное бытие; в нем содержится еще и "зачем" человеческой свободы, т.е. то, ради чего человек свободен; то, что соотносится с Я, а не с Оно; духовная бессознательность человека, к которой относится вера, религиозность...»[35]. Если человек свободен или стремится стать таковым, то зачем ему погружаться в бессознательное состояние? Ответ у Франка лежит на поверхности: для того, чтобы обрести смысл свободы. Без этого «зачем» свобода перестает быть ценностью для человека.

Культура трансцендентна по отношению к личности. Она подавляет и ограничивает ее самость. Но личность обладает потенциальной возможностью выходить за пределы культуры в мир Иного или других культур. Но не в этом состоит истинный смысл свободы личностного бытия. Между экзистенцией как ситуацией самоопределения человека и трансценденцией как предопределенностью (заданностью) его положения в мире всегда находится определенный разрыв, который оставляет ему возможность для свободного выбора.

Но значит ли это, что человек принадлежит самому себе, если его сущность трансцендентна, а следовательно, неподвластна ему полностью, определяясь в одних случаях культурными факторами, а в других – бо-

---

[34] *Пигров К.С.* Социальная философия. СПб., 2005. С. 189.

[35] *Франкл В.* Десять тезисов о личности // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2005. № 2. С. 4-13.

жественным происхождением всего сущего? И где находится тот предел, за которым прекращается возможность выбора? И, как это обычно бывает, вопросов значительно больше, чем ответов на них.

Экзистенциализм и трансцендентализм – две радикальные позиции в философии человека, утверждающие свой собственный взгляд на способ его существования в мире. На мой взгляд, быть экзистенциальным существом, осуществляющим каждодневный и осознанный выбор ради расширения границ собственной свободы, и быть носителем трансцендентного, которое проникает во внутренний мир личности бессознательным или иным, неизвестным нам образом, невозможно в одно и то же время.

Однако имеются попытки примирить эти враждующие между собой философские направления и их представления о характере человеческого выбора (Ж. Лакруа, Э. Левинас и др.). Так, по мнению французского персоналиста Ж. Лакруа, лишь в отношении с Другим личность обретает смысл существования, собственную внутреннюю свободу.

Культура обеспечивает (и опосредует) социальную вовлеченность и идентичность личности, ее причастность семье, родине, человечеству, а глубинная вовлеченность связана со способностью личности к *трансцендированию*, выходу за пределы самой себя в область божественного. В своем экзистенциальном опыте он находится в постоянном развитии, в диалоге с собой и другими, а в своем трансперсональном опыте он вступает во взаимодействие с культурой или Богом (единственным Другим, который может обосновать реальность отдельного субъекта, его «Я»)[36].

Трансперсональность есть возможность Иного (инобытие духа), которое сосредоточено в трансцендентном. Это подтверждает французский философ-постмодернист Э. Левинас, рассматривающий трансцендентное в буквальном смысле как «иначе, чем быть». Для него трансперсональность – буферная зона между бытием и небытием, которая характеризуется освобождением «Я» от всего внешнего в самом себе, распознанием самости (идентификацией многочисленных «Я» личности) и интенциональностью, которая осуществляется посредством трансцендентальной редукции. Среди направленных интенциональных состояний остается лишь метафизическое желание, поскольку оно имманентно трансцендентному. Однако только «аутентичное Я», свободное от метафизических желаний, способно выйти навстречу Другому и вступить с ним в диалог.

Но если аутентичное «Я» выражает «свободу для» в отличие от метафизического желания, которое определяет «свободу от», то стоит ли

---

[36] См.: http://slovari.yandex.ru/dict/krugosvet/article/3/36/ 1009569.htm?text.

лишать личность способности осуществлять свой собственный выбор, заменяя его трансцендированием? Ведь последнее означает «выход к некому единому сверхоснованию, позволяющему обосновать в себе и развернуть из себя логически все предшествующие построения,.. выделение тех оснований и условий, при которых акт трансценденции оказывается возможен»[37]. Ему не присуща творческая активность, как субъективному «Я» личности, или агональность (соревновательность, противоборство), которая наблюдается в ее интерсубъективном «Я». Напротив, это – состояние покоя и безмятежности духа.

Последнее прибежище субъекта трансцендирования – «растворение» в целом, погружение в пустоту и превращение в Ничто. По мнению В.В. Козлова, стремление личности к трансцендированию проявляется на нескольких взаимосвязанных уровнях: сознательное слияние с Другим (например, с близким человеком – ребенка с матерью), достижение тождественности с другими (группой), достижение целостности со всем человечеством; достижение целостности со всем миром (обретение космического сознания)[38]. Этим уровням соответствуют разные типы идентичности.

Таким образом, в идеальном мире личности альтернативность обнаруживается в противоречии между особостью (как опытом переживания себя в мире) и инаковостью или трансперсональностью (как опытом приобщения к трансцендентному через культуру, общество, религию и т.д.). Оставаясь наедине с собой, человек ощущает свою заброшенность в мире и угрозу своему свободному существованию. Погружаясь же в мир трансцендентного, которое проникает в его внутренний мир преимущественно бессознательным образом через механизмы культуры (архетипы) или веры, он испытывает непреодолимое желание освободиться от земных оков и обрести себя в вечности.

Взаимодействие трансцендентного и экзистенциального начал жизненного мира личности реализуется в моделях жизненного пути или сценариях, которые выработало человечество за всю историю своего существования. Каждой из этих моделей соответствует свой тип личности: эгоистическая и анонимная, тоталитарная и целостная. Причем на каждом историческом этапе может господствовать тот или иной тип. Так, можно предположить, что для советского периода наиболее востребованным был тоталитарный тип личности, а для нынешнего состояния рос-

---

[37] См.: *Громыко Н.* Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года // http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html

[38] См.: *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010. С. 440-441.

сийского общества – эгоистическая и анонимная личности. Этому способствует в известной мере отсутствие конкурирующих стратегий общественного развития и разнообразия форм гражданской самодеятельности.

В своих работах по проблемам становления гражданского общества в современной России я неоднократно подчеркивал то обстоятельство, что одной из главных причин социального кризиса выступает дефицит лидеров, способных противостоять системному насилию, осуществляемому правящим режимом. Нам не хватает гражданских личностей как автономных и независимых субъектов общественно-исторического процесса.

Таким образом, в идеальном мире можно наблюдать следующие тенденции существования человека как личности:

– доминирование системности над инаковостью и особостью в жизни унитарной личности;

– преобладание асистемных свойств (инаковости и особости) в мире полифонической личности;

– сбалансированное развитие системных и асистемных свойств в идеальной сфере комплексной личности.

***

Итак, альтернативность можно определить как способность личности к выбору и построению разных стратегий и моделей поведения в современном мире. Данное свойство позволяет личности проявлять себя одновременно в разных сферах деятельности, перенося центр своей активности из одной сферы в другую и на разных этапах жизненного пути придерживаясь того или иного порядка.

Каждому из измерений личностного бытия человека присуща внутренняя противоречивость (между самостью и другостью в субъективном мире, между фигурой и персоной в интерсубъективном мире, между системностью и инаковостью, особостью и инаковостью в идеальной сфере).

Я связываю альтернативность с понятиями дифференцированности и комплексности личностного бытия человека. Отсюда следуют как минимум три вывода.

Во-первых, каждый раз человеку приходится делать выбор, подтверждая который он переходит на следующую стадию развития. Можно предположить, что на разных этапах своего жизненного пути человек переходит от одного типа личности к другому. В молодости мы ищем себя и склонны к полифоничности как вариативности жизненного сценария. Став взрослыми и получив соответствующую профессиональную подготовку, мы закрепляем результаты своего поиска в конкретном варианте жизненного пути, проявляя тенденцию к унитарности как определенности и заданно-

Табл. 1.

Типы личности	Измерения личностного бытия		
	Субъективный мир	***Интерсубъективный мир***	***Идеальный план бытия***
Унитарная личность	Актуальное "Я"	Ролевое "Я"	Системность (способность быть частью целого) – инаковость
Полифоническая личность	Идеальное, желаемое "Я"	Зеркальное (отраженное) "Я"	Асистемность: особость (способность быть самим собой) – инаковость (способность приобщаться к Иному)
Комплексная личность	Реальное "Я"	Обобщенное "Я"	Внесистемность или системная инаковость (способность сохранять равновесие между системностью и инаковостью)

сти направления нашего выбора. Наконец, в зрелом состоянии, которое принято еще называть мудростью, мы предпочитаем выбирать «срединный» путь, балансирующий на грани системности и инаковости.

Во-вторых, альтернативность как вариативность выбора моделей жизненного пути человека реализуется в структурно-динамическом плане в виде направленностей разного рода. Она акцентирует в каждом типе личности (унитарный, полифонический и комплексный) тот или иной набор конкретных элементов, образующих в отличие от системы дифференцированное единство (см. табл. 1).

Унитарная личность выступает комбинацией актуального и ролевого «Я», а также системности как социальной и культурной детерминированности. Поэтому у данной личности преобладает внешняя заданность и ситуативная (функционально-ролевая) определенность жизненного пути. С ней трудно о чем-либо спорить или вести дискурс, поскольку она придерживается четко определенной системы установок.

Напротив, полифоническая личность есть выражение неопределенности и размытости жизненного пути. В ней соединяются идеальное и зеркальное «Я», с одной стороны, и асистемные свойства (особость и инаковость) – с другой. Такую личность можно назвать вечным экспериментатором и путешественником в одном лице. Она не устает изобретать новые сценарии и формы жизни, апробировать разные варианты и ни к одному из них всерьез не прирастая душой.

Хотя комплексную личность нельзя рассматривать как «высший» тип или идеал существования человека в современном мире, но именно в ней достигается а состояние полной социальной и духовной зрелости человека, а также сбалансированности его системных и жизненных, экзистенциальных и трансцендентных начал. Данный тип личности скорее всего не пойдет на поводу у адептов системы, но и не станет тратить свое время на бесконечные эксперименты в жизни. Его идеал – не гармония во всем и со всеми, а оптимизация жизненного пути.

В-третьих, разные типы личности распределяются не только между сферами бытия, но и ситуативными контекстами. Один и тот же человек может в одних ситуациях выступать унитарной личностью (например, принимать на себя роль «строгого отца» в семейной педагогике), в других – полифонической (например, поддаваться воздействию разных культурных стилей), в-третьих – комплексной (в данном случае – находить равнодействующую в бурном океане повседневности).

Найти свой путь в лабиринте субъективных, интерсубъективных и идеальных измерений оказывается для реальной личности сверхсложной задачей, решение которой иногда растягивается на всю жизнь. И вовсе не обязательно полагать, что это оказывается под силу лишь комплексной личности, способной соединять в себе противоположности и комбинировать разные модели поведения. Для философии и науки жизненный выбор человека становится предметом систематической рефлексии и поводом для очередной дискуссии, к чему я и призываю своих читателей. И здесь я считаю весьма продуктивными дальнейшую разработку и апробацию идей множественности «Я» личности и их взаимопроникновения в контексте анализа альтернативности как способа ее существования в «сложностном» мире.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абушенко В.Л.* Социология личности // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко и др. Мн., 2003. С. 1029.

2. *Антоновский А.Ю.* Социоэпистемология: О пространственно-временных и личностно-коллективных измерениях общества. Монография. М., 2011.

Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структурации. М., 2003.

3. *Громыко Н.* Трансцендирование как базисная антропологическая конструкция в работе Фихте «О назначении ученого» 1811 года // http://www.circle.ru/reflexum/n12012004.html

4. *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1991.

5. *Келле Дж.* Теория личности: Психология личных конструктов: Пер. с англ. и науч. ред. А.А. Алексеева. СПб., 2000.

6. *Козлов В.В.* Трансперсональная психология. М., 2010.

7. *Луман Н.* Социальные системы. М., 2007.

8. *Мид Дж.* Интернализованные другие и самость. Аз и Я // Американская социологическая мысль: Тексты / Под ред. В.И. Добренькова. М., 1994. *Пигров К.С.* Социальная философия. СПб., 2005.

9. *Мид Дж. Г.* Избранное: Сб. переводов / Сост. и переводчик В.Г. Николаев. М., 2009.

10. *Петровский А.В., Ярошевский М.Г.* Основы теоретической психологии. М., 1999.

11. *Франкл В.* Десять тезисов о личности // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2005. № 2. С. 4-13.

12. *Хьелл Л., Зиглер Д.* Теории личности: Основные положения, исследования и применение. СПб., 1997.

13. *Шютц А.* Формирование понятия и теории в общественных науках // Американская социологическая мысль: Тексты. М., 1994.

14. *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис / Общ. ред. и пер. А.В. Толстых. М., 1996.

15. *Эриксон Э.Г.* Кризис идентичности в автобиографической перспективе // Личность. Культура. Общество. 2008. Вып. 1 (40). С. 73-89.
16. *Dennet D.C.* The Origins of the Selves // Cogito 3. 1989.
17. *Rogers K.R.* A Way of Being. Boston, 1980.

В.М. ХАЧАТУРЯН

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ МИРАМИ: ТРАНСПЕРСОНАЛЬНЫЙ ОПЫТ В ИЗМЕНЕННЫХ СОСТОЯНИЯХ СОЗНАНИЯ

Аннотация: *Статья посвящена анализу особенностей трансперсональных переживаний в измененных состояниях сознания. Автор полагает, что трансперсональность (сфера, находящаяся за пределами эго) в данном случае представляет собой область, где происходит сложное взаимодействие между культурными символами и образами, связанными с восприятием холистической структуры мироздания.*

Abstract: *The article analyses the peculiarities of transpersonal experiences in the altered states of consciousness. The author argues that transpersonality (a sphere beyond the ego) in this case means an area of complicated interaction between cultural symbols and images connected with the perception of the holistic structure of the world.*

Ключевые слова: *персональность, трансперсональность, трансцендирование, трансперсональная психология, измененные состояния сознания, мистический опыт, Я за пределами Эго, культурное моделирование.*

Keywords: *personality, transpersonality, transcendence, transpersonal psychology, altered states of consciousness, mystical experience, Self beyond the Ego, cultural modeling.*

Проблема трансперсональности, интерес к которой неожиданно актуализировался на волне «молодежной» и «психоделической» революций 60-70-х гг. прошлого столетия, в наши дни приобретает все большую значимость, выходя далеко за пределы чисто философского дискурса и прак-

Хачатурян Валерия Марленовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Российского института культурологии, заведующая Центром теории и сравнительной истории цивилизаций ИВИ РАН (Москва). E-mail: lerademoped@yandex.ru.

тики гуманистической и трансперсональной психологии, которые в немалой степени способствовали ее «продвижению». Трансперсональность стала полем междисциплинарных исследований и основой «трансперсонального проекта», который ставит поистине глобальные задачи: поисков выхода из эпистемологического тупика в науках о человеке и построение трансперсональной антропологии, адекватной многомерности человеческой природы и акцентирующей внимание на человеке как homo transcendus; разработки интегрированного проекта познания на базе синтеза науки и достижений традиционных культур Востока и Запада; преодоления мирового цивилизационного кризиса и кризиса духовной жизни современного общества.

Трансперсональная психология позиционирует себя отнюдь не только (и не столько) в качестве одного из направлений психологии (наряду с психоанализом, бихевиоризмом и гуманистической психологией), а скорее как интегральную науку, в которой «трансперсональный проект», развивавшийся с начальных этапов истории, обрел едва ли не высшее свое воплощение и которая в наибольшей степени соответствует зарождающейся ныне новой научной парадигме, кардинально отличной от ньютоновско-картезианской, новому холистическому взгляду на мир. На сегодняшний день трансперсональная психология, безусловно, занимает ведущие позиции в изучении феномена трансперсональности, оказывает заметное влияние и вовлекает в свою орбиту таких ученых, как Э. Ласло и Ф. Капра, представителей синергетики, «глубинной экологии» и т.д. Поэтому мы будем неоднократно ссылаться на труды трансперсональной психологии и так или иначе соотноситься с идеями ее лидеров и теоретиков.

В центре их внимания – способность человека к трансцендированию в самом широком смысле слова как к выходу «за пределы известного, освоенного, окультуренного». Однако на первом плане оказываются совсем не те прорывы, которые, как писал М.К. Мамардашвили, переводят человека в «космическое измерение» и совершаются в естественнонаучном познании, в практике философствования, в искусстве, а совершенно другие области. Это экстатический, религиозно-мистический опыт, опыт «на границе» – смерти или рождения[1].

---

[1] См.: *Майков В., Козлов В.* Трансперсональная психология: Истоки, история, современное состояние. М., 2004. С. 565-570; а. также: *Friedman H.* Toward Developing Transpersonal Psychology as a Scientific Field. State University of West Georgia, 2000; Transpersonal Psychology: Meaning and Developments // Fontana D., Slack J. Treasy M. (eds.) Leicester: British Psychological Society, 2005.

Соответственно, принципиально изменилось отношение к необычным – измененным состояниям сознания (ИСС), к архаическим и традиционным культурам, в которых такие состояния были санкционированы и имели высокий статус, а также к многочисленным психотехникам, их индуцирующим. Классические для западной рационалистической науки оценки ИСС как предрассудков и психопатологии[2] явно ушли в прошлое. В реабилитации ИСС и трансперсонального опыта значительную роль сыграли, естественно, новаторские работы У. Джеймса, А. Маслоу и С. Грофа, но помимо этого следует учитывать и другие факторы: формирование релятивистского подхода к пониманию нормы и патологии в культурной антропологии[3]; глубокие изменения, которые происходили во взглядах на методологию научного познания, пересмотр традиционного для западной науки отношения к рационализму как единственно возможному способу познания и ориентация на диалог с дорациональными и внерациональными видами познания; возрастающий интерес к способности человека создавать «виртуальные» миры, в которых он реализует свою многогранную природу[4].

Важный импульс для переоценки ИСС и той специфической реальности, которая в них открывается, дали открытия К. Прибрама, экспериментально доказавшего, что наши представления о внешнем мире – не более чем конструкция мозга, фильтрующего и перерабатывающего информацию так, чтобы создать реальность, оптимально согласованную с биологическими и социокультурными программами[5]. И самое главное: все эти новации происходили в контексте очередной научной революции, суть которой очень точно определил Ф. Капра: на самых «последних стадиях развития западная наука, в конечном итоге, преодолевает границы своего же мировоззрения и возвращается к взглядам восточных и ранних греческих философов», однако исходит не из интуиции, а из результатов «в высшей степени точных и сложных экспериментов и из строгого и последовательного математического обоснования»[6]. Действи-

---

[2] См., напр.: *Тайлор Э.* Первобытная культура. М., 1989. С. 324-325. *Бехтерев В.* Внушение и толпа // Психология толпы. Социальные и политические механизмы воздействия на массы. М.; СПб., 2003. С. 402-403.

[3] *Benedict R.* Patterns of Culture. N.Y., 1934. *Herskovits M.* Cultural Anthropology. N.Y., 1955. P. 354.

[4] См.: *Рузавин Г.И.* Предмет философии как науки // Актуальные проблемы философии науки. М., 2007. С. 38; *Швырев В.С.* Особенности современного типа рациональности // Там же. С. 49, 52.

[5] *Pribram K.* The Holographic Hypothesis of Brain Functioning // *S. Grof* (ed.) Ancient Wisdom, Modern Science. N.Y., 1984. P. 178.

[6] *Капра Ф.* Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. С. 24.

тельно, концепт голографической изотропной Вселенной, пронизанной когерентными связями, соединяющими «все со всем», регулярно воспроизводящей в своем развитии один и тот же набор структур, принципиально расходится с ньютоновско-картезианской картиной мира, опровергает привычные представления о пространстве-времени, причинно-следственных связях, разделенности субъекта и объекта. Мировоззренческое ядро современной, еще только формирующейся модели мироздания, основы которой были заложены Д. Чу и Д. Бомом в его теории импликативного порядка, оказывается, по сравнению с предшествующей, механистической и редукционистской гораздо ближе к «истокам» – к архаическим и религиозно-мистическим космологическим моделям, основанным на анимативме, интуитивном ощущении всеобщей эмпатической связи между качественно разными (с формально-логической точки зрения) объектами и процессами, тождества макро- и микрокосма, взаимоперетекания друг в друга компонентов дуальных оппозиций. Как мы покажем ниже, имеются определенные аналогии между представлениями об импликативном мире в квантовой физике и той картиной реальности, которая переживается индивидом, находящимся в ИСС.

Этот в высшей степени интересный и значимый факт существенно усложняет и расширяет круг проблем, связанных с ИСС, трансцендированием и трансперсональностью. Еще не так давно перед У. Джеймсом и А. Маслоу стояла задача доказать, что индивид имеет право на мистические озарения и это не болезнь, а высшие переживания, вызванные высшими духовными потребностями. Революционные перевороты в квантовой физике дают достаточно веские основания для вполне серьезного обсуждения вопроса об онтологическом статусе реальности, открывающейся в ИСС.

Гипотеза о том, что ИСС ведут к расширению перцепции и дают возможность воспринимать холономную структуру мира, его недоступные в обычном состоянии аспекты, высказывалась еще в конце 60-70-х гг. некоторыми представителями трансперсональной психологии. В последнее время эта идея получает все большую аргументацию и признание, постепенно завоевывая свое место в научном дискурсе. В 90-х гг. В.Н. Казначеев и Е.А. Спирин разработали концепцию, согласно которой в ИСС организм, «выходя» из ньютоновского пространства, то есть, в меньшей степени реагируя на его стимулы, становится значительно более чувствительным к «полевой космопланетарной» среде и начинает функционировать как ее частица. В культурологии и синергетике уже открыто высказывается крамольная мысль о том, что помимо традиционных рациональных способов можно изучать мир через трансформацию самого себя в особое состояние «человека-чувствилища» Вселенной, «человека-

камертона», который входит в резонанс с универсумом и улавливает его вибрации. Психотехники, индуцирующие ИСС, приравниваются к научным приборам, расширяющим наше восприятие и познавательные возможности, а сами ИСС рассматриваются как канал прямого восприятия импликативного мира, прямой путь к трансценденции[7]. Попытки разработать новые теоретико-методологические подходы к феноменам трансцендирования и трансперсональности нашли отражение в плодотворной и весьма провокационной дискуссии, развернувшейся в 2010 г. на страницах журнала «Личность. Культура. Общество», № 48-50. Одним из ключевых ее направлений стала проблема соотношения сферы социально-культурного и трансперсонального. К этой проблеме мы и обратимся в данной статье, рассмотрев некоторые ее аспекты на материале измененных состояний сознания.

Но сначала необходимо хотя бы кратко охарактеризовать специфику ИСС, пребывание в которых, как уже говорилось, открывает перед индивидом возможность получения глубинного трансперсонального опыта. Суммируя выводы психологов/психотерапевтов и нейрофизиологов, можно сказать, что ИСС представляют собой особое, но вместе с тем вполне естественное, физиологически нормальное функциональное состояние, которое в принципе доступно каждому, может возникать не только под воздействием специальных психотехник, но и спонтанно, однако является статистически более редким по сравнению с обычным состоянием сознания (ОСС) и по ряду моментов существенно от него отличается. Выводы нейрофизиологов и психологов/психотерапевтов вполне подтверждают интуиции О. Ранка и Э. Нойманна о некой инерционной силе, имманентно заложенной в человеке и влекущей его обратно, в изначальное состояние максимальной погруженности в бессознательное: периодические «уходы» в трансовые состояния разной глубины есть все основания рассматривать как необходимый и даже неизбежный компонент психофизиологической деятельности, имеющей весьма сложный рисунок. Здесь имеет место дискретность: дестабилизация и полное разрушение обычного состояния сознания как сложившейся функциональной системы приводят к формированию новой функциональной системы, соответствующей тому или иному виду ИСС, о чем писал Ч. Тарт[8].

---

[7] См.: *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. М., 2002. С. 109, 235-236; *Торчинов Е.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб., 2007. С. 351; *Пелипенко А.А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы // Человек. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 2. С. 152-165.

[8] См.: *Тарт Ч.* Измененные состояния сознания // Измененные состояния сознания / Под ред. Ч. Тарта. М., 2003. С. 6.

И наряду с этим в ОСС происходят значимые, но почти незаметные для индивида и окружающих флуктуации – от четкого и ясного осознания (инсайта) до трансовых состояний и даже «нулевого» сознания, то есть полного отсутствия сознания, полной аутизации сенсорной сферы.

Спектр ИСС, таким образом, очень широк. На одном полюсе можно поместить легкие трансовые состояния, в целом не выходящие за рамки «нормы». А на другом – «глубокие» ИСС, которые чаще всего индуцируются искусственно и связаны с серьезными трансформациями в когнитивной, эмоциональной и перцептивной сферах, граничат с патологиями, хотя таковыми не являются, поскольку не приводят к грубым нарушениям сознания.

Именно «глубокие» ИСС, естественно, и будут представлять для нас наибольший интерес в связи с проблемой трансперсональности, так как переводят когнитивную деятельность в режим трансцендирования. Оптимальные условия для этого создаются благодаря тому, что временная дезинтеграция нейродинамической системы, характерной для ОСС, неизбежно сопровождается возвратом к онто- и филогенетически более ранним способам организации ее деятельности. Этот процесс, имеющий системный и многоуровневый характер, проявляется, во-первых, в изменении паттерна электроэнцефалограммы (ЭЭГ): альфа- и бета-ритмы (ритмы бодрствования) сменяются тета- и дельта-ритмами, что характерно не только для динамики ЭЭГ во время сна, но и для ранних стадий онтогенеза[9]. Высказывается также предположение о том, что процесс погружения в ИСС как бы повторяет в обратном порядке онтогенетическую последовательность созревания ЭЭГ, вплоть до самых ранних стадий, причем степень регрессии прямо пропорциональна глубине ИСС[10].

Во-вторых, качественной перестройке подвергается функциональная асимметрия: левополушарная активность уступает место правополушарному доминированию, что является онто- и филогенетически более ранним механизмом мозговой деятельности и способствует выходу структур бессознательного, в том числе и архетипов коллективного бессозна-

---

[9] См.: *Благосклонова Н.К., Новикова Л.А.* Детская клиническая энцефалография. М., 1994.

[10] См.: *Сандомирский М.Е., Белогородский Л.С.* Физиологическая возрастная регрессия как основа функциональных состояний, связанных с измененными состояниями сознания // Парапсихология и психофизика. 1998. № 1. С. 110-112; *Белогородский Л.С., Сандомирский М.Е.* Возрастная регрессия и формирование искусственных сенситивных периодов с точки зрения функционирования асимметрии полушарий // Современные направления психотерапии и их клиническое применение // Материалы Всероссийской конференции по психотерапии. М., 1996. С. 126-127.

тельного, что подчеркивает С. Гроф, анализируя специфическую символику базовых перинатальных матриц (БПМ)[11].

В-третьих, все эти трансформации сопровождаются переходом (точнее, возвратом) от привычных логических форм мышления к пралогическим, так называемым архаичным, раннедетским формам организации сознания[12]. Более того, по ряду показателей когнитивные режимы в ИСС имеют поразительное сходство с некоторыми характеристиками архаического мифоритуального мышления (речь, разумеется, идет лишь об отдельных совпадениях, а не о тождестве). Мышление становится образным, метафоричным, «гештальтным» (симультанно-целостным), приобретает яркую чувственно-эмоциональную конкретность, окружающий мир «аниматизируется», размываются субъект-объектные границы и причинно-следственные связи – точнее, появляется ощущение других, чуждых рациональному мышлению связей когерентных.

И, наконец, самое главное: в «глубоких» ИСС происходит дезинтеграция субъектного «Я» – частичная или полная. В первом случае «субъект, изменяющийся и воспринимающий себя изменяющимся, как бы наблюдает это изменение из некоторой внешней точки, остающейся фиксированной, бодрствующей, связанной с твердой почвой, в то время как другая часть его самого (а не другое «Я») словно бы предоставляет себе полную свободу превращений»[13], создает новые идентичности – «идентичности транса». Во втором – рушится вся иерархия идентичностей: от культурно-религиозной до личностной. Индивид практически полностью утрачивает свое «Я», в буквальном смысле «забывает себя», хотя и при этом способен до известной степени сохранять роль наблюдателя.

Именно в этом «конечном пункте» ИСС, когда погружение достигает предельной глубины, совершается переход к высшим уровням трансперсональности и трансцендирования. Согласно У. Джеймсу, это переход «из замкнутого и тесного пространства к необъятно широкому кругозору», к состоянию, в котором «безграничное поглощает в себе все границы», «множественное теряет свою множественность», воспринимаясь как Единое[14]. Известный отечественный религиовед Е.А. Торчинов определил суть этого состояния как «переживание единства/тождества с онтологической основой мира»[15]. А.А. Пелипенко называет его «непроти-

---

[12] См.: *Брюн Е.А.* Введение в антропологическую наркологию // Вопросы наркологии. 1993. № 1. С. 72-78.

[13] *Lapassade G.* Les etats modifies de la conscience. P., 1987. P. 122. Цит. по: *Мордвинцева Л.П.* Измененные состояния сознания. Научно-аналитический обзор. М., 1995. С. 16.

[14] *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993. С. 324, 303.

[15] *Торчинов Е.А.* Единство и многообразие религиозного (мистического) опыта (от феноме-

воречиво-континуальным состоянием», в котором снимаются онтологические противоречия и восстанавливается изначальная, утраченная в ходе «эволюционной болезни» эмпатическая связь с миром, воскрешая ощущение «холистической сопричастности»[16].

Перечень определений можно было бы продолжить, однако в этом нет необходимости, поскольку все они указывают на то, что в состоянии, которое К.Г. Юнг назвал бы переживанием «архетипа бесконечности»[17], индивид приобретает максимально широкую идентичность, отождествляя себя с Абсолютом, Богом, человечеством, Вселенной и т.д., и воспринимает окружающий мир и себя в нем холономно, как единое целое, в котором все связано со всем. Причем этот вид идентичности, который редко проявляется в повседневной жизни и представляется по преимуществу некой абстракцией, в ИСС становится крайне интенсивным, получает яркую эмоционально-чувственную наполненность. Сам же процесс трансцендирования и переживание «холистической сопричастности» осознается индивидом как особая форма познания, хотя данное состояние кратковременно (от нескольких минут до нескольких часов), ограничено сферой чувств и не поддается рационализации.

Обретение «вселенской» идентичности происходит, однако, за счет впечатляющей регрессии, поскольку сопровождается редукцией логико-дискурсивного мышления, а также снятия всех религиозных и культурных спецификаций, то есть своеобразного «бегства», освобождения от культуры. Действительно, собранный исследователями богатый эмпирический материал, казалось бы, подтверждает, что состояние недуальности, «холистической сопричастности» не зависит от исторической эпохи и культурного контекста, от принадлежности к той или иной религиозной традиции или отсутствия таковой. Идет ли речь об исламских суфиях, индийских йогинах, средневековых исихастах и католических мистиках или о вполне секуляризованных теоретиках и практиках холономной терапии, – в их переживаниях обнаруживается общее ядро, универсальный субстрат, который, правда, отнюдь не является гомогенным.

Несмотря на принципиальную невыразимость, невербализируемость трансперсонального опыта в ИСС, он все-таки поддается типологизации. Универсальное переживание недуальности, растворения в мире име-

---

нологии религии к трансперсональному анализу) // Онтология диалога: метафизический и религиозный опыт. Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 12. СПб., 2002. С. 164.

[16] *Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция... С. 45.

[17] *Юнг К.Г.* Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994. С. 320-321.

ет свои разновидности, достаточно четко отличающиеся – даже с учетом неизбежной неполноты, «неправильности» и схематизма их описаний. Мы возьмем за основу классификацию, предложенную А. Дейкманом, весьма авторитетным и проницательным исследователем мистических состояний, тем более что его выводы корреспондируют с результатами наблюдений психологов, антропологов и религиоведов[18].

Первый тип трансперсональных переживаний, который можно назвать чувственно-эмоциональным, обычно характеризуется как состояние «океанического блаженства». Деиндивидуализация в данном случае порождает переживания поглощенности и «наполненности» Богом или духом, иерогамного слияния или растворенности в мироздании, а также интенсивные аффективные и перцептивные реакции (ощущения света, огня, экстатического восторга, обновления и возрождения, гармонии и умиротворенности, сильные эротические чувства). Чувственно-эмоциональное трансцендирование возникает и у подготовленных мистиков, в чьих трансперсональных переживаниях влияние культуры играет, естественно, значительную роль, и у тех, кто испытывает подобные состояния случайно, спонтанно входя в ИСС под воздействием различные внешних факторов. Отличия состоят лишь в том, что первые, вербализируя свой опыт, лучше согласуют его с той или иной религиозной доктриной.

Второй тип определяется как «трансчувственный», созерцательный (А. Дейкман) или «без**о**бразный» (термин Е.А. Торчинова). Такие трансперсональные переживания выходят за рамки обычного сенсорного восприятия, любой разновидности известного нам перцептивного, аффективного и когнитивного опыта, то есть являются в наибольшей степени «за-предельными». Это – сфера «чистого» опыта трансцендирования, которая наилучшим образом квалифицируется в религиозной мысли Индии (кстати, нацеленной именно на такой тип трансперсональности) как состояние «ни то, ни то», «ни восприятие, ни не восприятие». В отличие от чувственно-эмоциональной трансперсональности оно действительно не поддается никакому описанию, даже неточному и «неправильному», и доступно исключительно хорошо подготовленным мистикам, которые в совершенстве владеют методиками, позволяющими освобождаться не только от когнитивной деятельности, но и от любых перцептивно-эмоциональных реакций, и партиципироваться к абстрактным умозрительным сущностям.

[18] См.: *Дейкман А.* Деавтоматизация и мистический опыт // Измененные состояния сознания. С. 38-72.

И, наконец, третий тип трансперсональных переживаний, который встречается гораздо реже, чем первые два (хотя это нисколько не снижает его значимости), мы условно назовем интуитивным знанием, ощущением-пониманием. В таких состояниях индивид оказывается способным к мгновенному объемному многоуровневому «схватыванию» голографичности мира, перед ним открываются когерентные связи между явлениями, структурами и процессами, которые в обычном состоянии сознания предстают как отдельные, существующие совершенно независимо друг от друга. Иными словами, импликативный порядок становится наиболее очевидным. Специфика этого типа переживаний, разновидностями которого, очевидно, является, с одной стороны, творческий инсайт и «магическое трансцендирование» – с другой, заключается в том, что они, во-первых, в наименьшей степени связаны с влиянием культуры, поскольку чаще всего возникают спонтанно у людей неподготовленных. Во-вторых, трансперсональные переживания в данном случае не предполагают в обязательном порядке полной деиндивидуализации и полной редукции логико-дискурсивного мышления, способность к рефлексии в какой-то степени сохраняется. Однако горький парадокс этой ситуации заключается в том, что трансляция полученного опыта все равно невозможна: приобщение к импликативному миру, к голографической реальности невербализируемо, поскольку выходит далеко за пределы обычных концептуальных возможностей. Мгновенное ощущение-понимание дает возможность почувствовать сложность мироздания, о чем писал в свое время П. Успенский: «нет ничего отдельного», мир «не имеет отдельных сторон» и весь «виден сразу в каждой своей точке», но на выходе из ИСС от интуитивного знания остается лишь смутные, неопределенные впечатления. Внезапно открывшийся глубинный смысл вещей растворяется и ускользает или, выраженный на вербальном уровне, кажется бессмыслицей.

Таким образом, во всех перечисленных случаях трансцендентная «реальность», открывающаяся в ИСС (независимо от нашего отношения к ее онтологическому статусу), или не идентифицируется, не распознается вообще, или идентифицируется лишь отчасти, причем почти целиком на эмоционально-перцептивном уровне. Кроме того, универсальный субстрат, о котором уже говорилось выше, внерелигиозен, внекультурен и в определенном смысле даже бессодержателен, что и определяет относительное сущностное единство высшего уровня трансперсональных переживаний.

Все вышесказанное придает особую остроту тем принципиально важным проблемам, которые были поставлены в уже упоминавшейся нами

дискуссии Ю.М. Резником: что стоит за способностью человека порождать новые миры? И где находится точка их «сборки»? Сформулируем вопрос несколько иначе, сузив тем самым задачу: пересекается ли «персональность», связывающая человека с культурой и обществом и достигающая своего предельного выражения в форме гражданской активности, и «трансперсональность», которая преодолевает границы культуры и социальности, приобщает к миру трансцендентного, к области универсальных смыслов?[19]

Или эти миры (возможно, лучше было бы сказать – состояния) существуют в основном параллельно и автономно? Или даже взаимоотрицают друг друга? А если между ними все-таки имеются точки соприкосновения и взаимодействия, то как именно эти связи реализуются? Хотелось бы заметить, что в статье Ю.М. Резника в большей степени акцентировались различия персонального и трансперсонального, в то время как тема «сборки» была только намечена. И это, разумеется, вряд ли можно считать случайным.

Анализ ИСС особенно четко демонстрирует *разнонаправленность* персонального и трансперсонального, принципиальную нетождественность и даже несовместимость этих сфер. Освобожденный от ограничений социокультурных программ, логико-дискурсивного мышления, субъектности, развитие которых составляет доминанту исторического процесса, «деавтоматизированный», «распрограммированный», трансцендирующий индивид пребывает в опасной близости к досознательному, доили внекультурному состоянию, балансирует на тонкой грани между духовным озарением и острым психозом (последний вариант, кстати, – отнюдь не редкое явление). Деструктивность и, соответственно, дезадаптивность – фундаментальная, неотъемлемая черта «глубоких» ИСС. Вместе с тем, история культуры показывает, что общество на разных этапах своего развития и в разных масштабах допускало их существование, санкционировало его.

Этой двойственностью, «двуликостью» ИСС объясняется широкая вариативность их оценок в научной литературе. Представители гуманистической и трансперсональной психологии и исследователи, находящиеся под очевидным влиянием их идей, полагают, что трансперсональный опыт, полученный в ИСС, имеет в большинстве случаев адаптивный ха-

[19] Говоря о персональном и трансперсональном, мы в данном случае ориентируемся на определения Ю.М. Резника. См.: *Резник Ю.М.* Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. С. 136, 144.

рактер, позволяя индивиду более эффективно функционировать в социуме. Противостояние социально-культурного и трансперсонального, естественно, отмечается: еще У. Джеймс, К. Роджерс и А. Маслоу писали о том, что трансцендирование освобождает человека от «плена» конформности, «поднимая» его над культурой и обществом. В трансперсональной психологии этот момент, пожалуй, акцентируется сильнее, и в этом, по мнению Р. Уолша и Ф. Воон, заключается ее отличие: «гуманистическая психология адресует себя к Эго и к экзистенциальным уровням. Развитие персональности и достижение целей Эго являются центральной задачей, тогда как с позиций трансперсональной перспективы это звучит менее серьезно и может иногда рассматриваться как препятствие к трансперсональной реализации; здесь способность человека к самотрансценденции за пределами самоактуализации выносится в перспективу». Персональности, таким образом, отводится менее важная роль, это – лишь один из аспектов существования, с которым индивид может, но не должен идентифицироваться[20].

Однако противопоставление персональности и трансперсональности едва намечено, поскольку и представители трансперсональной психологии придерживаются традиционных для психоаналитической школы идей. В первую очередь это касается представления о том, что личностная и социальная идентичность (Эго и Персона, по К.Г. Юнгу) – лишь незначительная, поверхностная часть Я и чрезмерное отождествление с ней чревато обеднением внутренней жизни индивида, вытеснением нежелательных, неприемлемых для него аспектов идентичности (Тени) за пределы сознания. Подлинная идентичность, открывающая перспективы для личностного роста, достигается за счет интеграции сознания и бессознательного, «сборки» всех элементов Я в единое целое. И в этом процессе важнейшую роль играют как раз «дальние рубежи человеческой психики», связанные с трансцендированием, интроекцией высшего и предельным расширением личности. Растождествление с различными формами идентичности (прежде всего социальными ролями) и формирование «трансперсонального Я», которое охватывает весь мир, переживание не-дуального состояния (воссоединяющие переживания) в целом оценивается как позитивный процесс «психосинтеза», разрушающего основу неврозов экзистенциального и эгоистического уровней и наполняющего новым содержанием личностную и социальную идентичность.

---

[20] Цит. по: *Ахмедов Т.И., Жидко М.Е.* Психотерапия в особых состояниях сознания. (История, теория, практика). М., 2003. С. 124-125.

Так, согласно С. Грофу, трансперсональные переживания, воссоединяющие человека с первоосновами бытия, «дают возможность индивидуальным монадам сознания преодолеть их отчуждение и освободиться от наваждения своей отделенности», ведут к «глубокому благоговению перед жизнью и сопереживанию всем чувствующим существам», способствуют развитию новой системы ценностей, которая основана не на общепринятых нормах и предписаниях, заповедях и боязни наказания, а «на нашем знании и понимании вселенского устроения»[21].

Таким образом, персональное не обесценивается и не исключается, а скорее помещается в более широкий и значимый контекст: Эго оказывается в окружении более всеобъемлющих «точек отсчета». Благодаря этому персональное переводится в другое, высшее «измерение», трансцендентное выражается через личностное[22]. Отсюда – характерное для трансперсональной психологии определение: трансперсональное (чаще используется термин «надличностное») – это «личное+» (К. Уилбер), подразумевающее, что оно интегрирует все остальные области психики, весь континуум сознания и деятельности человека, добавляя к ним более «высокие» аспекты.

Другие исследователи, по преимуществу антропологи и религиоведы, в большей степени, пожалуй, склонны подчеркивать антикультурную и антицивилизационную направленность ИСС, их способность служить не только обоснованию, но и «истончению» культуры, выполнять деиндивидуализирующую и асоциальную роль. И это вполне понятно: идеальная модель интеграции Я, в которой трансперсональное органично надстраивается над персональным, обогащая индивида, придавая его культурной и социальной деятельности высший смысл, возможно, эффективна в рамках психотерапевтических сессий, однако ее нельзя механически экстраполировать на социокультурную жизнь и массовую психологию. Тем не менее, возможность общей «сборки» не исключается.

Каким же образом происходит переход из внекультурной и внесоциальной сферы трансперсональности в культурную и социальную сферу? Наиболее традиционными являются два решения этого вопроса. Первое исходит из того, что опыт трансцендирования может служить источником возникновения новых культурных смыслов. Так, в частности, А.А. Пелипенко, определяя ИСС как в целом анитицивилизационную стратегию, усматривает их культурную значимость лишь в тех случаях, когда опыт

---

[21] *Гроф С.* Указ. соч. С. 344, 351.

[22] Пути за пределы Эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воган. М., 1996. С. 17-19.

трансцендирования может быть переведен в плоскость культуры, когда на уровне ИСС происходит «продуктивное смыслообразование»[23]. В наиболее максималистском варианте предполагается, что ИСС – едва ли не единственный источник всех философских и религиозных традиций, определяющий духовную жизнь человечества на протяжении всей его истории.

Однако случаи «продуктивного смыслообразования» не слишком многочисленны, способность к этому доступна единицам – творческим личностям. Э. Нойманн полагал, что именно такие личности, соприкасаясь с коллективным бессознательным, осуществляют «обратную связь с началами», через них архетипы в форме символов прорываются в сознание и мир культуры, обогащая и трансформируя его, ниспровергая устаревшие системы знания и морали и создавая новые[24]. Роль их ни в коей мере не стоит недооценивать, хотя следует учитывать, что индивидуальные трактовки трансперсональных переживаний, расходящиеся с утвердившимися культурными нормативами, как правило, обществом отвергаются и маргинализируются, не принимаются в качестве общезначимых. Традиционные примеры Будды или Магомета, чей трансперсональный опыт стал основой мировых религий, скорее являются теми самыми исключениями, которые только подтверждают правило. Кроме того, вряд ли можно дать однозначный ответ на коварный вопрос о том, порождены ли новые культурные смыслы только трансперсональными переживаниями в ИСС или в большей степени обусловлены культурно-историческим контекстом. В большинстве же случаев трансперсональный опыт никаких культурных смыслов не порождает, оставаясь достоянием внутреннего мира человека, его испытавшего, и только для него обладает особой ценностью. Причем сколь бы ни был этот опыт впечатляющим, с течением времени сила его воздействия ослабевает. Это касается, естественно, не столько «профессионалов»-мистиков, которые регулярно возобновляют трансцендирование и тем самым закрепляют «состояние трансперсональности», сколько людей, спонтанно выпадающих в ИСС.

Второй путь «сборки» персонального и трансперсонального наиболее прост и, так сказать, механистичен, поскольку связан с неизбежностью трансляции ощущений и образов на язык той или иной культуры. Хорошо известно, что трансперсональный опыт практически не поддается рефлексии и вербализации и, даже будучи вербализированным, остается принципиально не-выразимым. Любые описания обедняют и иска-

---

[23] *Пелипенко А.А.* Дуалистическая революция... С. 45.

[24] См.: *Нойманн Э.* Происхождение и развитие сознания. М., 1998. С. 375-378.

жают его суть, по определению будут неправильными, неточными, лишь отчасти соответствующими тому, что в действительности видел и ощущал индивид. И, разумеется, при этом он будет вынужден использовать символы своей культуры, преднамеренно или непреднамеренно «подгоняя» содержание своих переживаний под общепринятые культурные стандарты, хотя обычно сам осознает неадекватность своих интерпретаций.

С нашей точки зрения, этим взаимодействие сфер социокультурного и трансперсонального не ограничивается, оно осуществляется гораздо более сложными путями. Весьма эвристичной в этом плане представляется идея известного американского антрополога Эдит Бургиньон о возможности целенаправленного культурного моделирования символического содержания ИСС. Исследовательница сделала свои выводы на основании изучения архаических обществ и ритуальных, жестко запрограммированных ИСС, участники которых были соответствующим образом подготовлены, хорошо знали, каким должно быть содержание их трансперсональных переживаний и как следует на него реагировать. Проведенный нами анализ дальнейшей истории ИСС показал, что культурное моделирование, то есть предварительное, запланированное программирование сферы трансперсонального, отнюдь не ограничивалось столь далекой от нас эпохой. В действительности оно существовало всегда и везде в обществах, где ИСС были хотя бы в минимальной степени санкционированы[25].

Какие же функции выполняет моделирование? Прежде всего оно структурирует и сам процесс пребывания в ИСС, и выход из него, играя роль доминанты и вытесняя или, по крайней мере, подчиняя бесконтрольный прорыв личностных переживаний, материала коллективного бессознательного, а также случайных и ненужных в данный момент культурных символов, хранящихся в памяти индивида, блокируя девиантное поведение (если, конечно, оно не является санкционированным религиозной традицией). Но самое главное – в сочетании с особым режимом психической деятельности в ИСС культурное моделирование способно мобилизовать и «оживлять» культурные символы, усиливать партиципационную связь с ними, насыщая их чувственно-материальной конкретикой и огромной витальной силой, наделять их качеством трансперсональности или воскрешать его в тех случаях, когда изначальная «энергийность» угасала по мере превращения данного символа в культурный норматив. В особенности это касается символов религиозных, но весьма

[25] Подробнее см.: *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009. С. 60-106.

примечательно, что в ИСС у людей секуляризованных трансперсональный характер могут приобретать даже литературные образы (интересный материал можно найти в описаниях сессий холотропного дыхания и ЛСД-терапии С. Грофа).

Чем сильнее ИСС вписаны с социальную и культурную жизнь общества, чем определеннее моделируемые установки и символы, чем жестче регламентируются формы выражения переживаний и их содержание, тем в большей степени пребывание в ИСС застраховано от заложенной в них (в силу их специфической природы) деструктивности. Другими словами, чем сильнее ИСС привязаны к культуре, тем в меньшей степени они являются способом «бегства» от нее. Скорее наоборот: культурно смоделированные, социально востребованные ИСС выполняют важнейшую функцию интериоризации культурных смыслов, играют роль проводника, транслирующего их из области внешней во внутренний мир индивида. Психофизиологическая регрессия в этой ситуации обеспечивает особый, «архаический» режим функционирования мышления, который создает оптимальные условия для непротиворечивого и глубокого их принятия.

Это достигается ценой предельной стандартизации символического содержания переживаний, культурное моделирование блокирует индивидуальные трактовки, а следовательно, и возможность появления новых культурных смыслов. Сфера трансперсонального в данном случае почти полностью превращается в ипостась все той же культуры, но с интригующим оттенком «запредельности». Так, уже давно установлено, что переживания во время шаманского экстаза, по сути, представляют собой галлюцинаторное воспроизведение, перевод во внутреннюю реальность ритуала инициации и архаической космологии. Еще М. Элиаде отмечал, что «галлюцинации и фантазирование соответствуют определенным традиционным моделям», в них нет ничего индивидуального или бессвязного, они «несут в себе традиционную схему церемонии посвящения: страдания, смерть и воскрешение»[26].

Мы не склонны, вслед за Э. Бургиньон и некоторыми другими антропологами, считать, что ИСС не имеют собственного содержания и оно полностью зависит от культурного контекста и групповых ожиданий. Очевидно, это не так, особенно если согласиться с предположением о том, что ИСС – это «лазейка» в импликативный мир. Вполне вероятно, что даже самое жесткое культурное моделирование не может «завладеть» переживаниями индивида целиком и за его пределами всегда остается

[26] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т. 3. От Магомета до Реформации. М., 2002. С. 18.

нечто иное. Однако это «нечто», выходящее за рамки заранее заданного шаблона, просто не фиксируется, не воспринимается как что-то значимое, требующее запоминания. Это отражается не только на уровне последующего осмысления опыта трансцендирования, но и на уровне эмоционально-перцептивном. Например, шаманский экстаз не сопровождается традиционными для более поздних форм религиозно-мистического опыта ощущениями «океанического блаженства», растворения и слияния с универсумом, хотя с учетом глубины погружения в ИСС такие ощущения должны присутствовать. Таким образом, культурное моделирование заметно усиливает ту невосприимчивость к специфической реальности импликативного мира, которая в общем-то в любом случае неустранима, но все-таки имеет разные масштабы.

Заметим, что именно такая ситуация является наиболее приемлемой и востребованной для культуры и общества. Тогда «бегство» от культуры (всегда весьма относительное) оказывается иллюзией, парадоксальным образом ставится ей же на службу и используется в прагматических целях. Основная, изначальная функция медиации между мирским и сакральным, «посюсторонним» и трансцендентным вполне органично совмещается с функцией социорегулятивной, что превращает ИСС в одну из эффективных социальных практик. Так обстояло дело в архаических обществах и древнейших цивилизациях: с помощью ИСС отыгрывались некоторые социально-психологические конфликты, осуществлялась социализация и инкультурация, укреплялась коллективная и индивидуальная идентичность. Характерно также, что у современных архаических народов болезненные состояния, вызванные разрывом связей со своей культурой и утратой идентичности, лечатся благодаря ритуалам, в которых полузабытые, утратившие свою силу культурные символы воскрешаются в ИСС[27].

Способность общества контролировать трансперсональные переживания и направлять их в желательное русло – один из важнейших факторов, определяющих степень распространенности ИСС, их социокультурную значимость и «легитимность». Эта способность была наиболее велика в так называемых простых, немногочисленных по составу архаических обществах. И, конечно, неслучайно, что ИСС стали медленно, но неуклонно вытесняться в обществах «сложных» – даже в тех, где трансперсональный опыт имел высокий ценностный статус, закрепленный

[27] См.: *Жилек В.Г.* Измененные состояния сознания в обрядах североамериканских индейцев // Личность. Культура. Этнос. Современная психологическая антропология. М., 2001. С. 462-482.

религиозной традицией (речь идет о недогматических религиях: индуизме, буддизме, даосизме). Этот процесс был вызван целым комплексом причин: здесь сыграл свою роль кризис мифоритуальной системы, неотъемлемым компонентом которой являлись ИСС, развитие по экспоненте «левополушарного», логико-дискурсивного мышления, несовместимость ИСС с цивилизационной стратегией, появление новых форм социокультурной регуляции. Но наряду с этим важное значение имел и фактор, о котором мы говорили: на этапе, когда ИСС уже не могли выполнять социорегулятивную функцию в масштабах всего общества, доступ к ним, а следовательно, и к трансперсональным переживаниям стал стремительно сокращаться. Причем государство и религии Осевого времени действовали в одном направлении, ведя борьбу с долго сохранявшимися архаическими коллективными экстатическими ритуалами, стараясь не допускать массового экстаза верующих во время богослужений, придавая религиозным обрядам статичный, пассивный характер.

Кроме того, доминирующую роль стали играть психотехники медитационного характера, овладение которыми требовало длительной и трудной подготовки, аскетического образа жизни и т.д., что приводило к естественному сокращению числа участников ИСС. Культурное моделирование на этом этапе, тем не менее, не только не ослабело, а напротив – усилилось. Доступ к трансцендированию открывался только после тщательного изучения религиозных доктрин и овладения техниками, позволявшими осуществлять контроль над мыслями, эмоциями и некоторыми физиологическими процессами. Это требовало больших волевых усилий – в отличие от «телесных» архаических психотехник, в которых тело служило «мостом» между профанным и сакральным мирами, а специфический ритм музыки и танца, близкий ритмам природным, позволял наиболее быстро и органично войти в режим ИСС. В результате ИСС, направленные на трансцендирование (мы не будем здесь касаться проблемы неадаптивных форм, к числу которых относятся массовые эпидемии одержимости, наркомания и т.д.), заняли весьма скромное место в социокультурной жизни, став достоянием немногочисленной религиозной элиты или маргинальных субкультур.

«Хитрость» и преобразующая сила культуры проявляется в том, что она способна использовать в своих интересах силу, направленную, казалось бы, против нее самой, разнообразными способами: определяя содержание трансперсональных переживаний, ограничивая доступ к трансцендированию и почти не оставляя возможности для запоминания и тем более осмысления того, что выходит за ее границы. Помимо этого, не следует забывать и о том, что по преимуществу культурно смоделирован-

ными являются наши представления о трансцендировании и трансперсональности. Выход за границы себя, своего Эго совершают, хотя и поразному, и мистик, стремящийся к Абсолюту, и – наряду с ним – одержимый, который считает себя в этот момент «сосудом» бога или духа, и шаман, отправляющий свою душу в странствие по запредельным мирам, и колдун, с помощью магических ритуалов поражающий на расстоянии свою жертву. Однако понятие «трансперсональность», сколь бы оно ни было размытым, до сих пор прочно связано с поисками «высших», универсальных истин, стремлением слиться с «высшим Разумом» или Богом, достичь святости, спасения или духовного роста и преображения.

Такие интерпретации, однако, появились достаточно поздно: их истоки уходят в Осевое время, или эпоху Дуалистической революции, когда происходили радикальные изменения в культуре и ментальности, рождались сотериологические религии и религиозно-философские учения нового типа, для которых была характерна онтологизация этических макрооппозиций (Добро-Зло, Должное-Сущее, трансцендентное-земное) и преобладание понятийного над образным, умозрительного – над чувственно-конкретным. Это сопровождалось ярко выраженной «спиритуализацией» переживаний в ИСС и, соответственно, перекодировкой их символического содержания. Именно тогда оформилась сама идея трансцендирования, близкая к современной ее трактовке: выход за пределы себя, в состояние не-дуальности стал пониматься как результат влечения души к сверхчувственному (Платон) или Единому (у неоплатоников), главный способ освобождения ее от земных страстей и восстановления изначальной чистоты и целостности. Регрессия, получив новое идейное обоснование и этическое измерение, рассматривалась теперь в качестве средства познания Божественного, восхождения от низшего, земного, материального – к небесному, более высокому плану бытия.

По мере превращения этих представлений в норматив другие виды трансцендирования (магия, шаманизм, ритуальная одержимость) лишались ценностной значимости и вытеснялись, хотя и не без сопротивления, из культурной жизни – прежде всего потому, что имели другую мотивацию и иное, архаическое, до-осевое символическое наполнение. Параллельно разворачивалась драматичная борьба между «без*о*бразными», абстрактными и чувственно-эмоциональными формами трансперсональных переживаний, которая в Новое время, во всяком случае, на Западе, завершилась почти полной победой первых.

В последнее время традиционные рамки понятий «трансцендирование» и «трансперсональность» заметно расширились – во многом благодаря усилиям школы трансперсональной психологии. С. Гроф, в частно-

сти, включает в сферу трансперсонального весь спектр переживаний, начиная с «шаманской болезни» и заканчивая воскрешением филогенетической, и классифицирует их только тематически. Однако такой релятивизм, в общем, малопродуктивен, а традиции по-прежнему сильны и довлеют над умами исследователей. Весьма репрезентативна в этом отношении позиция основателя интегрального подхода К. Уилбера: он соотносит эмоционально-чувственный тип трансперсональности с инфантильным состоянием «доличностного неведения» и оценивает его как «низшее», материальное ощущение единства с миром – ибо в нем нет ничего «метафизически высокого», – которому соответствуют низшие, архаические слои бессознательного. Предпочтение явно отдается не спонтанным, а наиболее умозрительным и, по сути, культурно смоделированным трансперсональным переживаниям: «конечная цель трансценденции – Атман, то есть предельное Сознание Единства в едином Боге»[28].

Такого рода оценки и само деление переживаний единства с миром на высшие и низшие – не более чем дань тенденции, которая развивалась на протяжении почти трех тысячелетий. И это – факт очень симптоматичный, так как и в этом проявляется всепроникающий диктат культуры, явственное стремление произвести селективный отбор трансперсональных переживаний и дискредитировать именно те формы трансценденции, которые дают наиболее непосредственное, чувственно-конкретное ощущение холистической природы мира, но не сориентированы на доминирующую систему ценностей. О силе этого стремления свидетельствует и то, что само предположение о возможности совершенно разных типов трансцендирования с большим трудом входит и в научный дискурс, и в обыденное сознание[29]. Осознание культурной обусловленности наших представлений о трансперсональном, а также тщательный анализ «иных», «ненормативных» форм трансперсональных переживаний – важное и необходимое условие для дальнейшего продвижения по пути исследования этой сложнейшей сферы человеческого опыта.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Гроф С.* Психология будущего: Уроки современных исследований сознания. М., 2002.
2. Измененные состояния сознания / Под ред. Ч. Тарта. М., 2003.
3. *Козлов В., Бубеев Ю.А.* Измененные состояния сознания. Системный анализ. М., 2005.

---

[28] *Уилбер К.* Проект Атман. Трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004. С. 11.

[29] Новые походы к «иным» формам трансцендирования, тем не менее, уже намечены. См.: *Пелипенко А.А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования... // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 3. С. 149; *Пелипенко А.А., Хачатурян В.М.* Когнитивные истоки «магического ренессанса» // Человек. 2009. № 3. С. 35-44.

4. *Майков В., Козлов В.* Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. М., 2004.

5. *Пелипенко А.А.* Проблема трансперсональности и трансцендирования в свете гипотезы психосферы // Личность. Культура. Общество. Т. XI. Вып. 2. 2009, С. 152-165. Вып. 3. С. 137-151.

6. *Пелипенко А.А., Хачатурян В.М.* Когнитивные истоки «магического ренессанса» // Человек. 2009. № 3. С. 35-44.

7. Пути за пределы Эго: трансперсональная перспектива / Под ред. Р. Уолша, Ф. Воган. М., 1996. С. 17-19.

8. *Резник Ю.М.* Трансперсональность человека: к методологии исследования и конструирования (метафизические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 2. С. 131-151.

9. *Торчинов Е.А.* Пути философии Востока и Запада: Познание запредельного. СПб., 2007.

10. *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 2005.

11. *Уилбер К.* Проект Атман: трансперсональный взгляд на человеческое развитие. М., 2004.

12. *Хачатурян В.М.* «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.

13. *Frager K., Fadiman J.* Personality and Personal Growth. Prentice Hall, 2005.

14. *Friedman H.* Toward Developing Transpersonal Psychology as a Scientific Field. State University of West Georgia, 2000.

15. Transpersonal Psychology: Meaning and Developments / *Fontana D., Slack J. Treasy M.* (eds.) Leicester: British Psychological Society, 2005.

Б.Г. ЮДИН

ГРАНИЦЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВА КАК ПРОСТРАНСТВА ТЕХНОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗДЕЙСТВИЙ

***Аннотация**: В статье выделены и рассмотрены четыре пограничные зоны индивидуального человеческого существования: рождение человеческого существа, окончание его жизни, зоны между человеком и животным, человеком и машиной. Это зоны, в которых технологические воздействия на человеческое существо вызывают особенно далеко идущие последствия.*

Юдин Борис Григорьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий отделом Института философии РАН, главный редактор журнала Президиума РАН «Человек» (Москва). E-mail: byudin@yandex.ru.

***Abstract**: The article singles out and analyses the four boundary zones of individual human existence: the birth of a human being ,the end of his/her life, the zones between the human and the animal, the human and the machine. These are the zones where the technological interventions into human being cause particularly far-reaching consequences.*

***Ключевые слова:** пограничные зоны, биомедицинские технологии, человек, машина, животное, рождение, смерть, репродукция.*

***Keywords:** boundary zones, biomedicinal technologies, human being, machine, animal, birth, death, reproduction.*

Пограничные зоны человеческого существования

Мне хотелось бы обсудить такой фундаментальный вопрос: что есть человек? Конечно, я вовсе не намерен претендовать на то, чтобы дать какое-то новое определение человека – было бы верхом самонадеянности покушаться на это. Моя задача намного скромнее – я хочу зафиксировать тот факт, что развитие биомедицинских технологий делает этот извечный философский (а стало быть, как нередко считают, абстрактно-отвлеченный) вопрос вполне прагматическим, вопросом нашей повседневной жизни. С ним приходится сталкиваться не только исследователям, занимающимся разработкой новых биотехнологий, но и тем, кто эти технологии использует, иначе говоря, рядовым гражданам, которым так или иначе приходится с ними соприкасаться.

Мой подход будет основываться на понятии предельной, или пограничной, ситуации. Это понятие носит междисциплинарный характер, оно широко используется как в естественных, так и в гуманитарных науках. Существуют такие предельные ситуации, когда мы оказываемся на границе между двумя средами. Очевиднейший пример – переход воды из одного агрегатного состояния в другое, скажем, из твердого в жидкое (таяние льда). В термодинамике подобного рода превращения называют фазовыми переходами.

Если рассматривать такой переход без излишней детализации, так сказать, с высоты птичьего полета, то мы различим лишь некоторый скачок – то, что было куском льда, через некоторое время превратится в определенный объем жидкости. Но более пристальный взгляд позволит увидеть немало интересного, того, что с величайшим вниманием и тщательностью изучается во многих областях естествознания (коль скоро речь идет о природных явлениях). Фазовый переход – это обычно процесс быстротечный, характеризующийся нестабильным состоянием системы. Важное следствие такой нестабильности заключается в том, что зависимость между интенсивностью входных воздействий на систему и ее реак-

циями на эти воздействия бывает нелинейной, так что относительно слабые воздействия могут вызывать весьма серьезные последствия, вести к кардинальным изменениям состояния системы.

С аналогичными явлениями приходится иметь дело и в науках, изучающих человеческое общество и его историю. И здесь мы фиксируем такого рода «фазовые переходы», когда относительно стабильное существование социального организма сменяется периодом быстрых и резких, революционных изменений. В таких условиях нестабильности вполне возможно, что какие-то процессы, протекающие на микроуровне, повлекут глубокие последствия, которые проявятся в весьма заметных, вплоть до самого глобального, масштабах.

Необходимо специально подчеркнуть это обстоятельство: и в естественных, и в социальных системах слабые возмущения, происходящие на стадии фазового перехода, способны вызывать значительные изменения. Принимать во внимание специфику переходных процессов важно не только при изучении таких систем, но и при поиске эффективных технологий воздействия на них. Именно в этом во многом и заключены основания быстрорастущего в современной науке внимания к такого рода состояниям и ситуациям. В свою очередь, повышенным интересом к открывающимся здесь технологическим возможностям определяются приоритетные направления научного познания и самих таких систем и состояний.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в начале статьи, необходимо отметить, что сказанное о переходных ситуациях применимо и к человеку. Сегодня он все чаще оказывается объектом самых разных воздействий, осуществляемых с помощью соответствующих технологий[1]. Есть все основания утверждать, что создание новых, все более эффективных технологий воздействия на человека стало в наши дни одной из наиболее значимых тенденций научно-технического прогресса. А это значит, что особое внимание привлекают те самые пограничные зоны, в пределах которых технологические вмешательства могут быть особенно результативными.

Но, далее, применительно к познанию человека такие пограничные зоны значимы еще и потому, что обращение к ним позволяет нам лучше понять, что есть человек. Ведь именно в предельных ситуациях зачастую наиболее отчетливо проявляются какие-то определяющие черты интересующего нас объекта. В данном же случае нас будут интересовать та-

[1] См.: *Юдин Б.Г.* Человек в обществе знаний // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 3. С. 65-83.

кие предельные ситуации, которые представляют собой грань между собственно человеческим существом и тем, что таковым не является. Сделав такие предельные ситуации своего рода точками отсчета, мы можем попытаться увидеть, что такое человек, с одной стороны, как бы находясь внутри этого человеческого, а с другой, – глядя на него извне.

Чрезвычайно обильным поставщиком таких предельных ситуаций применительно к человеку являются сегодня биомедицинские технологии. Они особенно активно развиваются и используются для осуществления таких манипуляций в пограничных зонах, которые чреваты самыми разными возможностями. С моей точки зрения, именно то, что биомедицинские технологии внедряются в такие зоны, во многом и делает сегодня особенно актуальным вопрос о том, что такое человек, определяет, если угодно, специфические формы постановки и осмысления этого вопроса.

Вот несколько примеров того, как появление новых технологий заставляет задумываться над тем, что такое человек. Принятая в 1997 г. Советом Европы «Конвенция о защите прав человека и достоинства человеческого существа в связи с использованием достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине» стала первым юридически обязывающим документом, призванным регулировать создание и применение биомедицинских технологий. Согласно статье 1 этого документа, раскрывающей его объект и цель, «Стороны настоящей Конвенции обязуются при использовании достижений биологии и медицины защищать достоинство и индивидуальность *каждого человеческого существа* и гарантируют *каждому*, без дискриминации, уважение целостности и неприкосновенности его личности и соблюдение других прав и основных свобод»[2].

Как видно из содержания этой статьи, ее смысл самым существенным образом зависит от того, что будет пониматься под «человеческим существом» и «каждым» (человеком). А между тем Конвенция не дает определения понятий «человек» и «человеческое существо». В этой связи в Пояснительном докладе отмечается: «В Конвенции не дается определения термина “каждый” (во французском языке “toute personne”). Эти два термина эквивалентны и употребляются в английском и французском вариантах Европейской конвенции о правах человека, в которой, однако, тоже нет их определения. В отсутствие единодушия среди государств – членов Совета Европы относительно значения этих терминов было принято решение, что для целей применения настоящей Конвенции их определение отдается на усмотрение национального законодатель-

[2] http://conventions.coe.int/Treaty/en/Treaties/Html/164.htm (курсив мой. – *Б.Ю.*).

ства стран»[3]. Таким образом, Совет Европы не взял на себя смелость давать юридически обязывающее определение понятий «человек» и «человеческое существо».

Еще один пример. Линда Гленн, американский специалист по биоэтике, несколько лет назад заметила: «За последние годы зафиксировано несколько научных достижений, которые прежде мы относили к области научной фантастики. От переноса клеточных ядер до беременности вне организма, от чипов, имплантируемых в мозг, до трансгенных организмов, от киборгов до химер – таковы следующие шаги в нашей собственной эволюции. Будущие открытия, вероятно, изменят наше понимание того, "что есть человек". Сегодня патентовать человеческие существа нельзя, но само понятие "человеческого существа" должно быть определено судами или законодателями»[4]. Я согласился бы с этими словами, но с одним уточнением: на мой взгляд, определение этого понятие требует участия не одних только юристов и законодателей, но более широкого круга экспертов, в том числе и философов.

Далее речь пойдет о четырех пограничных зонах, хотя это совсем не значит, что их не может быть больше. Наверное, можно предложить и другие примеры такого рода пограничных зон, в отношении которых будет уместно задаваться тем же самым вопросом. По мере того как мы приближаемся к какой-либо из таких пограничных зон, так сказать, изнутри, у нас становится все меньше оснований с определенностью утверждать, что мы все еще имеем дело с человеком. А когда мы пересекаем внешнюю границу этой зоны, то получаем право уверенно утверждать, что «это» – уже не человек. Находясь же внутри пограничной зоны, мы лишены четких ориентиров, позволяющих однозначно решать, имеем ли мы дело с человеком или нет. С этой точки зрения можно говорить о пограничных зонах как о зонах неопределенности.

Человек между жизнью и смертью

Итак, каковы же эти зоны? Первая – это зона, которая располагается между жизнью и смертью индивидуального человеческого существа. Вторая зона предваряет рождение индивидуального человеческого существа. Третья разделяет (или, может быть, соединяет?) человека и животное. И четвертая – это зона, тоже, может быть, разделяющая, а может быть, объединяющая человека и машину.

---

[3] http://conventions.coe.int/Treaty/EN/Reports/Html/164.htm

[4] MacDonald Glenn, Linda. "When Pigs Fly? Legal and Ethical Issues in Transgenics and the Creation of Chimeras" // *The Physiologist.* Vol. 46. No 5. October 2003. P. 251.

В каждой из этих зон, если мы начинаем внимательно в нее всматриваться, обнаруживаются весьма интересные, зачастую весьма бурные процессы, которые люди мало-помалу начинают контролировать с помощью биомедицинских технологий. Оказывается, что видевшееся при поверхностном взгляде как мгновенный переход предстает теперь как целая цепь взаимосвязанных явлений и процессов, а на месте того, что казалось нам точечным событием, обнаруживается обширная область, в пределах которой биомедицинские технологии позволяют осуществлять разного рода манипуляции.

Один из примеров подобных манипуляций, относящийся к первой из обозначенных выше пограничных зон, – это постановка такого диагноза, как «смерть мозга». Смерть мозга фиксируется тогда, когда мозг перестал функционировать, причем остановка функционирования приняла необратимый характер. Дело, однако, в том, что современные биомедицинские технологии позволяют в течение довольно длительного времени, исчисляемого часами и днями, поддерживать в организме какие-то биологические процессы и функции. Если пациент подключен к аппарату «искусственное сердце – легкие», то у него может поддерживаться дыхание и кровообращение, притом что сердце и легкие свои функции не выполняют. Это – такое искусственное состояние, которое природа сама по себе не обеспечивает. А коль скоро мы научились вызывать и поддерживать это искусственное состояние, то оказывается, что с организмом, находящимся в таком состоянии, можно производить различные манипуляции.

Прежде всего возможность сохранять жизнь человека в условиях, когда естественное кровообращение и дыхание прерваны, означает, что те состояния, которые прежде ассоциировались со смертью, теперь оказываются в существенных пределах обратимыми. А тем самым и смерть человека отодвигается, так что при наших попытках ответить на вопрос «что такое человек?» мы уже не можем так легко и просто указывать в качестве одного из неотъемлемых признаков наличие самопроизвольного дыхания и (или) кровообращения.

Но, более того, создаются технологии, направленные на то, чтобы, с одной стороны, обеспечивать это искусственное прерывание кровообращения и дыхания, останавливая нормальное функционирование сердца и легких, и, с другой стороны, напротив, искусственно же запускать их нормальное функционирование. Тем самым открывается возможность проводить такие хирургические манипуляции, как, скажем, аортокоронарное шунтирование, которое позволяет восстанавливать кровоснабжение сердечной мышцы. У пациента вырезается кусок кровеносного сосу-

да, скажем, вены из ноги, который затем вшивается ему же в качестве обводного канала (шунта) в коронарную артерию. При этом на время проведения всех хирургических манипуляций, занимающих несколько часов, естественный кровоток у пациента останавливается, так что с точки зрения традиционных критериев смерти этого пациента следовало бы считать умершим. За последние десятилетия аортокоронарное шунтирование позволило на целые десятилетия отодвинуть грань, отделяющую жизнь от смерти, для миллионов людей.

Возможность осуществления всех этих манипуляций свидетельствует о том, что пограничная зона между жизнью и смертью человеческого существа расширяется, причем не столько в физическом, сколько в технологическом смысле. Еще одна сфера ее расширения связана с использованием органов и тканей пациента, у которого поставлен диагноз смерти мозга, для аллотрансплантации, то есть их пересадки другим пациентам. С принятием этого критерия только и стало возможным изымать из тела человеческого существа, у которого поставлен диагноз смерти мозга, такие органы, как сердце, легкие, печень. Ведь извлечение этих органов из тела живого пациента, того, у которого смерть мозга не диагностирована (и не оформлена юридически), будет квалифицироваться как убийство. А коль скоро такой диагноз поставлен, то изъятие этих, и не только этих, но и многих других, органов и тканей становится вполне приемлемой манипуляцией: изъятые органы и ткани могут быть использованы в терапевтических целях – для того, чтобы помочь другим пациентам.

Появление и последующее расширение зоны манипуляций в пространстве между жизнью и смертью порождает и множество проблем морального порядка, изучением которых занимается биоэтика. При этом, как показывает история развития биоэтики, довольно редко проблемы, которые ее интересуют, получают окончательное, устраивающее всех решение. Как правило, эти проблемы, относятся ли они к донорству и пересадке органов, к возможности отключения пациента от жизнеподдерживающих устройств, к допустимости тех или иных генетических тестов или же вмешательств в гены человека и т.д., снова и снова становятся ареной столкновения противоборствующих позиций, неустанного поиска приемлемых решений. И одним из главных оснований, на которые опираются предлагаемые нами решения, как раз и является наше понимание того, «что такое человек?». Можно ли считать, что существо, у которого диагностирована смерть мозга, уже перестало быть человеком, если учесть, что мы можем наблюдать воочию многие признаки биологического функционирования его организма?

Очевидно, нашими поисками ответа на этот вопрос руководит вовсе не праздное любопытство, а вполне практические соображения. Только в силу того, что мы признаем, что это существо уже не является человеком, живым человеком, мы и можем совершать такие манипуляции, как извлечение и последующее использование органов и тканей этого существа или как отключение жизнеподдерживающей аппаратуры.

Ведь когда мы говорим, что это вот существо – человек, тем самым мы не просто фиксируем какие-то объективные показатели, которые позволяют поставить диагноз смерти мозга. Мы еще и выражаем нашу ценностную позицию, на основании которой и определяем, какие манипуляции будут морально приемлемыми, а какие – нет. И постольку, поскольку у людей бывают разные, порой диаметрально расходящиеся, ценности, в таких ситуациях бывает очень непросто найти решение, которое удовлетворило бы всех.

Это со всей очевидностью демонстрирует наш пример, в котором речь идет о пограничной зоне между жизнью и смертью. Действительно, когда в 60-е гг. XX в. впервые в дополнение к традиционным критериям, по которым фиксировалась смерть, был предложен новый критерий смерти, то далеко не все готовы были его принять. Известно, что в Советском Союзе В.П. Демихов проводил пионерские исследования в области трансплантологии, экспериментируя на собаках. В частности, уже в 1946 г. он осуществил пересадку сердца, а затем – и комплекса сердце – легкие. А вскоре после того, как южноафриканский врач К. Барнард в 1967 г. провел первую в мире успешную пересадку донорского сердца от человека человеку, и в нашей стране была предпринята подобная операция, оказавшаяся, правда, неудачной. Затем, однако, работы по пересадке сердца у нас были прерваны почти на 20 лет. И причиной такого перерыва было то, что тогдашний министр здравоохранения СССР, академик Б.В. Петровский, сам, кстати, выдающийся кардиохирург, по моральным основаниям не мог принять критерия смерти мозга. Он рассуждал примерно так: «Как это – у человека, пусть искусственными средствами, но поддерживается дыхание и кровообращение, а мы будем считать его мертвым?» В результате в Советском Союзе первая успешная операция по пересадке сердца была проведена лишь в 1987 г. академиком В.И. Шумаковым. Сам же критерий смерти мозга был в полной мере узаконен уже в России, когда в 1992 г. был принят Закон РФ «О трансплантации органов и (или) тканей человека».

В этом отношении наша страна отнюдь не уникальна. В Японии тоже были немалые сложности с юридическим, а точнее сказать – с моральным одобрением этого критерия. А есть люди, которые до сих пор не хотят его

принимать. Но давайте теперь попробуем задаться вопросом: а что и кто может обязать такого неверующего принять критерий смерти мозга?

Ученые, биологи и медики утверждают, что человеческое существо, оказавшееся в таком состоянии, является мертвым. Но вот один из таких несогласных – будем называть его Фомой неверующим, – рядовой человек, видит, что, скажем, его близкий, который лежит на больничной койке, дышит (пусть с помощью искусственного устройства), у него пульсирует кровь и т.п. И когда врачи говорят Фоме, что его родственник мертв, Фома с ними не соглашается, предпочитая верить не чужим словам, а своим глазам.

Пойдем теперь дальше: к делу подключились юристы, за ними – законодатели. Принят соответствующий акт, узаконивающий этот критерий. Отныне за ним стоит авторитет не только ученых, но и государства. Значит ли это, что теперь наш Фома обязан с ним согласиться, так сказать, внутренне, по своим убеждениям? Я в этом не уверен.

И действительно, есть люди, которые не хотят принимать этот критерий. Их, конечно, можно счесть отсталыми, темными, но вопрос все-таки остается: а можно ли *заставить* их согласиться с критерием смерти мозга, *заставить* считать мертвым человеческое существо, у которого поддерживается дыхание и кровообращение?

Здесь напрашивается сравнение нашего Фомы с невеждой, отказывающимся признавать, что Земля вращается вокруг Солнца, а не наоборот. Мы, конечно, можем посмеяться над таким человеком, но будет ли иметь смысл принятие закона, заставляющего признавать гелиоцентрическую систему? Не окажется ли еще более смешным сам такой закон? В самом деле, до тех пор, пока представления и верования Фомы не причиняют ущерба кому-нибудь другому, они остаются его частным делом.

Возвращаясь теперь к нашему критерию, можно заметить, что в некоторых странах закон не настаивает на его всеобщности. В том случае, если кто-то отказывается признавать критерий смерти мозга, его позиция получает признание, так что смерть его близкого будет определяться в соответствии с традиционными критериями.

Как мы видим, все начинается с того, что создаются биомедицинские технологии, позволяющие бороться за продление человеческой жизни, за то, чтобы отодвинуть какие-то состояния, которые раньше были терминальными, чтобы человеческая жизнь могла продолжаться дальше. Едва ли кто-то будет спорить, что цель, которая при этом преследуется, – самая благая. А затем, когда эти технологии уже начинают применяться, обнаруживаются и какие-то новые возможности, которые вначале не были видны. И в результате открываются такие пути развития,

такие траектории, которые порождают не только новые возможности, но и новые морально-этические проблемы.

Зона репродукции

Перейдем теперь к другой пограничной зоне – зоне, которая предшествует рождению нового индивидуального человеческого существа. Грубо говоря, этот интервал можно ограничить моментом слияния сперматозоида и яйцеклетки, с одной стороны, и моментом выхода ребенка на свет из материнской утробы – с другой. Здесь тоже в последние десятилетия очень основательно поработали биомедицинские технологии. Весь этот период, как известно, длится 28 недель, которые, впрочем, неравнозначны в отношении эффективности микровоздействий на развивающийся организм: чем ближе к начальной стадии, тем более результативны эти воздействия. Вместе с тем в ценностно-этическом отношении дело обстоит таким образом, что чем ближе к окончанию внутриутробного развития, тем, вообще говоря, морально менее допустимыми считаются внешние технологические воздействия на организм.

Следует отметить, впрочем, такое немаловажное обстоятельство. Подобно тому, как в зоне окончания человеческой жизни некоторые технологически важные воздействия приходятся на то время, когда смерть уже зафиксирована, так и в зоне начала жизни многие значимые воздействия на мужские и женские половые клетки производятся еще до момента их соединения.

Нобелевскую премию по медицине за 2010 г. получил британский физиолог Роберт Эдвардс, который явился одним из отцов-основателей вспомогательных репродуктивных технологий, в частности, того направления, которое принято называть экстракорпоральным оплодотворением. И эта зона тоже оказалась предметом самого пристального интереса, как научного, так и общественного, породившего массированный поток научных исследований.

Эти исследования в области искусственной репродукции привели к возникновению множества новых технологий. И, естественно, с развитием таких технологий стали возникать и новые проблемы: а является ли уже человеческим существом вот это, то, с чем ученые манипулируют в пробирке, или еще не является?

Одна из таких проблем, о которой в наши дни говорят особенно много, – это проблема эмбриональных стволовых клеток. Чтобы их получить, надо, скажем так, употребить на это зарождающуюся человеческую жизнь. Или еще одна проблема: можно ли (с этической, а не с технической точки зрения – техническая возможность этого очевидна) создавать

человеческие эмбрионы для исследовательских целей? В 1997 г. Советом Европы была принята Конвенция о защите прав человека и достоинства человеческого существа в связи с использованием достижений биологии и медицины (Конвенция о правах человека и биомедицине), часто ее именуют просто Конвенцией о биоэтике. Статья 18, часть 2 этого документа гласит: «Запрещается создание эмбрионов человека в исследовательских целях». Но, скажем, такое государство, как Великобритания, не присоединяется к этой Конвенции, потому что там считают, что такие манипуляции с эмбрионами в каких-то пределах допустимы. Конечно, проведение этих манипуляций регулируется, и нет такой ситуации, что «все дозволено». Нет, однако, и жесткого запрета. В Великобритании действует специальная регулирующая структура – Управление, регулирующее вопросы оплодотворения и эмбриологии человека (Human Fertilisation and Embryology Authority – HFEA). Оно занимается лицензированием и мониторингом клиник искусственного оплодотворения и всех проводимых в стране исследований на человеческих эмбрионах, а также обеспечивает информирование общества по этой проблематике.

Запрета на создание эмбрионов в исследовательских целях нет и в нашем законодательстве, и это – одно из оснований, по которым Правовой департамент Минздравсоцразвития выступает против присоединения России к Конвенции о биоэтике. Правда, нет у нас и органа, аналогичного HFEA, так что с юридической точки зрения дозволены если не все, то очень многие манипуляции с зародышевым материалом.

Появление технологий, позволяющих такие манипуляции, первоначально обосновывалось целью медицинской помощи супружеским парам, которые по тем или иным причинам оказываются бесплодными. Иными словами, речь шла о терапевтическом использовании этих технологий. Между тем их развитие открывало все новые и новые возможности, в том числе и отнюдь не терапевтические.

Рассмотрим в качестве примера преимплантационную диагностику. Сама ее возможность возникла тогда, когда была разработана технология оплодотворения в пробирке. Если оплодотворение происходит в пробирке, то начинает развиваться сразу несколько протоэмбрионов, которые потом могут быть имплантированы женщине для того, чтобы у нее развивалась беременность. Так вот, технология преимплантационной диагностики первоначально разрабатывалась для того, чтобы отбирать из числа этих протоэмбрионов таких, у которых нет дефектов.

А дальше события начинают развиваться по своей логике: выясняется, что можно ставить задачу не простого отбора протоэмбрионов без дефектов, а выбора того из них, который в процессе своего развития пре-

вратится в ребенка с какими-то определенными характеристиками, привлекательными для его родителей. Получается, таким образом, что к этой вспомогательной репродуктивной технологии (оплодотворения в пробирке) можно прибегать не потому, что у женщины или у мужчины какие-то дефекты репродуктивных органов, а потому, что появляется сама такая возможность селекции. Иными словами, становится практически осуществимой реализация – пока что на уровне отдельной семьи – евгенических проектов улучшения потомства. И тогда оказывается, что люди могут идти на оплодотворение в пробирке не ради терапевтических целей, а именно для того, чтобы получить возможность такого выбора.

Начинает обсуждаться следующий сюжет: допустим, эти технологии получили широкое распространение и можно производить преимплантационный отбор протоэмбрионов по таким генам, которые обеспечат высокий уровень интеллекта. В этом контексте можно помыслить сценарий из сравнительно недалекого будущего: с тех пор, как технологии такого отбора стали общепринятыми, проходит лет 20 лет, и вот ребенок, уже юноша, который был рожден, так сказать, обычным путем, без оплодотворения в пробирке, обращается к родителям и пеняет им: «Что же вы в свое время не позаботились обо мне как следует? Все вокруг меня такие интеллектуально одаренные, такие развитые, а я один серый и ограниченный, потому что вы либо пожалели денег на оплодотворение в пробирке и диагностику, либо вообще об этом не задумывались». Возникает, таким образом, совершенно другая ситуация: технология оплодотворения в пробирке становится преобладающей, но уже не по медицинским, а по совсем иным основаниям.

Рассмотренный пример на сегодня является все-таки гипотетическим, да и сами технологии оплодотворения в пробирке и преимплантационной диагностики пока что не очень-то надежны. Есть, однако, примеры и вполне реальные, относящиеся, правда, не к преимплантационной, а к пренатальной диагностике (которая проводится уже на стадии внутриутробного развития плода). Эта технология все чаще применяется для обнаружения генетических дефектов развивающегося эмбриона, и ее возможности быстро расширяются, поскольку возрастает многообразие генетических аномалий, которые позволяет выявлять такая диагностика.

Но сегодня широкое применение пренатальной диагностики в основном связано с тем, что во многих странах она используется для селекции по признаку пола. При этом за диагностикой следует аборт, коль скоро пол будущего ребенка не удовлетворяет родителей. Известно, что обычно на 100 рождений девочек приходится 105-106 рождений мальчиков.

Девочки по природе более жизнеспособны, так что к репродуктивному возрасту соотношение полов выравнивается, становится 100 к 100. А сейчас в некоторых странах (в основном в Юго-Восточной Азии, хотя не только там) это отношение доходит до 122 к 100. Значит, на 100 девочек рождается 122 мальчика. И причиной является то, что часто родители, узнав, что беременность должна разрешиться рождением девочки, прибегают к аборту.

«В большинстве стран мира закон запрещает использовать тесты на определение пола ребенка, – пишет американский биофизик, один из наиболее энергичных пропагандистов идей перехода от человека к трансчеловеку, постчеловеческого будущего Г. Сток, – для целей выбора пола, но такая практика является общепринятой. Исследование, проведенное в Бомбее, дало удивительный результат: из 8 000 абортированных зародышей 7 997 были женского пола. А в Южной Корее подобные аборты получили такое распространение, что около 65% детей, рождающихся третьими в семье, – мальчики, видимо, из-за того, что супруги не хотят повления еще одной девочки»[5].

В Китае, где такие практики используются уже довольно долго, последствия их применения накладываются на результаты государственной политики сокращения рождаемости, основывающейся на принципе «одна семья – один ребенок». Поэтому там существует особенно сильная мотивация в пользу того, чтобы проводить пренатальную диагностику и, в случае надобности, делать аборт. И страна уже столкнулась с весьма острой проблемой: юношей, находящихся в репродуктивном возрасте, существенно больше, чем девушек, потенциальных невест. Это является источником серьезных социальных напряжений и проблем, потому что юноша, которому трудно найти спутницу жизни, будет скорее всего более склонен к тем или иным формам антисоциального поведения.

Вообще же следует заметить, что пограничная зона, через которую проходит рождающееся человеческое существо, является, пожалуй, наиболее чреватой этическими проблемами. Для иллюстрации можно напомнить о том, что в свое время в рамках Руководящего комитета по биоэтике Совета Европы была создана рабочая группа международных экспертов. Перед группой была поставлена такая задача: разработать юридически обязывающий документ, направленный на защиту эмбрионов и зародышей человека. Спустя несколько лет, однако, группа пришла к выводу, что создание такого документа сегодня не представляется воз-

[5] Stock G. *Redesigning Humans. Choosing our Genes, Changing our Future*. Mariner Books. Boston, New York, 2003. P. 14.

можным. Причина – эксперты оказались не в состоянии прийти к согласованному решению о том, с какого момента начинается человеческая жизнь. В результате группа ограничилась лишь представлением доклада, в котором были зафиксированы наиболее распространенные позиции по этому вопросу[6].

Между человеком и животным

Теперь более кратко о двух других пограничных зонах, которые также заставляют задаваться вопросом «что такое человек»? Одна из них – зона между животным и человеком. Существа, населяющие эту зону, называют гибридами, то есть организмами, полученными в результате скрещивания генетически различающихся видов, или химерами, организмами (или частями организмов), состоящими из генетически разнородных тканей.

В 50-е гг. очень популярен (и у нас, в Советском Союзе) был роман французского писателя Жана Веркора «Люди или животные?» (в оригинале, на французском – «Неестественные животные»[7]). Сюжет таков: в Австралии обнаруживаются существа, которым антропологи дают именование Paranthropus. Непонятно, то ли эти существа являются обезьянами, то ли людьми. И нашлись те, кто стал использовать этих существ для выполнения тяжелых работ, эксплуатировать их. Сторонники такой позиции, естественно, обосновывали ее тем, что эти существа – нелюди, эксплуатация которых нисколько не предосудительна. Оказалось, для ответа на вопрос о том, являются ли Paranthropus людьми или животными, необходимо было дать определение того, «что есть человек». А затем выяснилось, что нет какой-то одной области знаний, которая обладала бы монополией на единственно верное решение этой проблемы.

В 1974 г. Дж. Флетчер, американский теолог и специалист по биоэтике, в своей книге «Этика генетического контроля: конец репродуктивной рулетки» предложил термин «паралюди» для обозначения химер и киборгов. По его словам, паралюдей можно будет создавать для использования на грязных и опасных работах[8]. Впрочем, эти идеи Флетчера были встречены весьма критически и коллегами, и широкой публикой.

---

[6] См. CDBI-CO-GT3 (2003)13 (PDF) The protection of the human embryo *in vitro* – Report by the Working Party on the Protection of the Human Embryo and Fetus http://www.coe.int/t/dg3/healthbioethic/texts_and_documents/default_en.asp

[7] Vercors, Jean. Les animaux denatures (1952): Пер. с фр. Р. Закарьян, Г. Сафронова // *Веркор Ж.* Молчание моря. Люди или животные? Сильва. Плот «Медузы». М., 1990.

[8] Fletcher J. *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette*. Prometheus Books, 1988. P. 135-139, 154-156.

Сейчас интерес к пограничной зоне между человеком и животным обострился в связи с появлением таких технологий, как, скажем, ксенотрансплантация, то есть использование для пересадки человеку донорских органов животных. Дело в том, что с развитием трансплантологии операций по пересадке становится все больше, так что дефицит необходимых для этого органов и тканей человека неуклонно обостряется. В связи с этим и возникает идея использовать для трансплантации органы животных. (Кстати, согласно Википедии, в первой операции по пересадке сердца человеку, выполненной в 1964 г. Джеймсом Харди, было использовано сердце животного.) Но если какой-то орган животного пересаживается человеку, то граница между человеком и животным оказывается размытой.

И здесь тоже перед нами встает вопрос: «А что такое человек?», и опять-таки этот вопрос несет в себе вполне практический смысл, поскольку возникает необходимость решать, что является допустимым (с этической, а может быть, также и с юридической точки зрения), а что – недопустимым. Но, далее, о комбинациях человека и животного приходится говорить не только в связи с ксенотрансплантацией. Сегодня гибриды и химеры человека и животных создаются для исследовательских целей, для получения каких-то ценных продуктов, лекарственных препаратов и т.д.

Человек искусственный?

Наконец, еще одна зона неопределенности – это зона между человеком и машиной. Применительно к ней можно говорить не только о биомедицинских, но и об информационных, о когнитивных технологиях. Взаимодействие, даже взаимопроникновение человека и машины – сегодня, наверное, это одна из наиболее заметных тенденций научно-технического прогресса.

Технологические воздействия в этой зоне также могут носить терапевтический характер. Простейшие примеры – очки, которыми мы пользуемся, когда у нас возникают проблемы со зрением, или протез, который может существенно улучшить качество жизни человека, потерявшего, скажем, ногу в автомобильной аварии. Но сегодня наибольшее внимание, пожалуй, привлекают технологии, усиливающие интеллектуальные возможности человека.

Уже в 2002 г. профессор Университета Рединг (Великобритания) Кевин Уорвик вживил себе электронный чип с тем, чтобы передавать нервные импульсы компьютеру, общаясь с ним таким образом. В последние годы обсуждается вопрос, можно ли вставить человеку чип, в котором будет записано все содержание Британской энциклопедии, Encyclopaedia

Britannica, которая считается наиболее авторитетным энциклопедическим изданием в мире. Если это будет сделано, человеку не надо будет идти в библиотеку или сидеть за компьютером, все это будет у него в памяти. Проблемой будет возможность извлечения этой информации из памяти. В целом же в подобного рода проектах имеется в виду обеспечение человека такими, условно говоря, протезами, которые поначалу задумываются для того, чтобы компенсировать какую-то отказавшую естественную функцию. Затем, однако, как и в рассмотренных ранее примерах, возникают и более далекоидущие замыслы, нацеленные на выполнение таких функций, которые выходят за рамки естественных возможностей человека.

Итак, во всех рассмотренных примерах на первых стадиях идет поиск терапевтических возможностей, но затем, по мере совершенствования технологий, люди начинают задумываться и о задачах улучшения, уже не *излечения* человека, а именно его *улучшения*. Это уже задачи неоевгенического характера: усовершенствование и физических, и интеллектуальных способностей человека.

Впрочем, на этом, как мы можем убедиться сегодня, дело не заканчивается: наиболее радикально настроенные исследователи готовы идти намного дальше, имея в виду даже не создание человека со свойствами, которые намного превосходят все то, чем располагаем мы с вами, а того, что называют транс- или постчеловеком.

Одна из главных мишеней современных трансгуманистов – это продление жизни вплоть до того, чтобы сделать индивидуальное человеческое существо бессмертным. В рамках трансгуманизма оформляется такое течение, как экстопия. Его сторонники выдвигают два основных тезиса. Первый состоит в том, что существуют либо могут быть созданы технологические средства, которые позволят продлевать индивидуальное человеческое существование до бесконечности. Согласно второму, вполне возможно, что уже некоторые из тех, кто живет сегодня, сейчас, смогут дожить до того времени, когда можно будет воспользоваться этими технологиями.

И еще, подводя итог, я хотел бы обратить внимание на проект Designer Baby – проектируемый ребенок. Здесь замысел оказывается еще более глобальным, то есть не улучшать какие-то свойства, а заранее, изначально разработать проект, каким должен быть этот вот ребенок. И обратиться, допустим, к генетикам, которые будут выступать в роли технологов, с тем чтобы они, получив заказ, разработали соответствующие технологические процессы. И это уже будет тогда дитя проекта.

Я хотел бы обратить внимание, что это определенным образом смыкается с одним из новейших направлений биологических исследований,

которое называют синтетической биологией. То есть синтетическая биология – это биология, которая (в отличие от всей предшествующей аналитической) синтезирует живое. Допустим, синтезирует вот этот минимальный геном, то есть организм, который будет себя воспроизводить, но он будет создан не из каких-то молекул живой материи, а синтетическим способом. И на этом пути нам тоже сулят всякие замечательные перспективы. На мой взгляд, проект Designer Baby в каком-то смысле близок.

Никто не даст нам определения того, что есть человек, такого определения, с которым мы все согласимся. Дело в том, что к этой проблеме нам приходится обращаться снова и снова, и будет приходиться обращаться по мере того, как эти биомедицинские технологии будут развиваться, входить в нашу жизнь. И мы сами должны самоопределяться, должны вырабатывать, искать эти грани. И это не значит, что если мы найдем, то это уже на веки вечные. Они, наверное, будут смещаться. Но это то, на что мы обречены в век бурного прогресса биомедицинских технологий.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Веркор Ж.* Молчание моря. Люди или животные? Сильва. Плот «Медузы»: Пер. с фр. Р. Закарьян, Г. Сафронова. М., 1990.

2. *Юдин Б.Г.* Человек в обществе знаний // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2010. № 3. С. 65-83.

3. Fletcher J. *The Ethics of Genetic Control: Ending Reproductive Roulette.* Prometheus Books, 1988.

4. MacDonald Glenn L. “When Pigs Fly? Legal and Ethical Issues in Transgenics and the Creation of Chimeras” // *The Physiologist.* Vol. 46. No 5. October 2003.

5. Stock G. *Redesigning Humans. Choosing our Genes, Changing our Future.* Mariner Books. Boston, New York, 2003.

Раздел 2. Человек в пространстве культуры. Проблема культурной идентификации

КУЛЬТУРНОЕ ПОГРАНИЧЬЕ: ПЕРЕСЕЧЕНИЕ, КУРСИРОВАНИЕ, ИНКОРПОРАЦИЯ ИЛИ ПРЕОДОЛЕНИЕ (ПРЕДИСЛОВИЕ РЕДАКТОРА)

Ты меня оскорбляешь,
когда говоришь, что я
шизофреник.
Мои «я» бесконечны.
Бернис Самора

Иногда я купаюсь в этой двойственности.
Иногда она внушает мне отвращение.
Но двойственность – это и есть я.
Я – это «yo» и «you» и «tu» и «two».
Густаво Перес Фирмат

Предисловие к следующему разделу имеет смысл начать со слов мексиканского художника и культуролога Гильермо Гомеса-Пеньи, которые выпукло и ярко выражают суть рассматриваемой здесь проблемы: «Я существую расплющенный, в расселине между двумя мирами, в зараженной ране: в полуквартале от края западной цивилизации и в четырех милях от начала мексикано-американской границы, самой северной точки Латинской Америки. В моей вывихнутой реальности сосуществуют две истории, два языка, две космологии, две эстетические традиции и политические системы, резко противостоящие друг другу. Многие “детерриторизированные” латиноамериканские художники в Европе и США выступают за космополитизм. Я же – за пограничье: мое поколение –

chilangos подалось на Север, убегая от экологической и социальной катастрофы Мехико, и постепенно интегрировалось в инаковость, в поисках той "другой" Мексики... и стало "чиканизированным". Мы "демексиканизировались" – сознательно и неосознанно, и однажды граница стала нашим домом, лабораторией, министерством культуры или контркультуры»... «Я стал культурным топографом, пересекающим границы охотником за мифами... в том промежуточном пространстве – месте культурного общения на равных, где граница важна как переводчик культуры или возможность новой общей культурной территории, для создания чего-то постпограничного»[1].

В данном разделе авторы с разных позиций рассматривают проблему сложной идентификации человека на границе различных культур и его выхода за границы и преодоления культуры как таковой в процессе транскультурации. Исследования культурного пограничья и порождаемой им расколотой, множественной и вечно странствующей идентичности за два десятилетия своего существования успели выдвинуться на одно из ключевых мест в мировой науке. Культурное пограничье как локус существования может быть определено и во временном, и в пространственном смыслах как изменчивое взаимодействие традиционного и современного начал и как транскультурационный перевод с языка одной инаковости на язык другой.

Сегодня пограничье нередко лишается географической конкретности и переносится по аналогии на самые разные социокультурные модели, а также в область этнокультурной, гендерной, квир-маргинальности, уходя порой целиком внутрь сознания человека границы, существующего на грани культурной трансгрессии, между культур и времен, среди языков, в состоянии постоянного пересечения границ или даже бытия на границе и в качестве границы, когда она проходит внутри индивида. В панамериканском культурном пространстве проблема активной концептуализации «границы» выросла из достаточно частных на первый взгляд явлений, связанных с осмыслением мексикано-американского культурного опыта и шире – опыта взаимодействия латиноамериканской культуры и западной цивилизации в лице США. Здесь «пограничье» уже успело стать в центр отдельной междисциплинарной сферы исследований – border studies, отмеченной транснациональным и транскультурным пафосом[2].

---

[1] *Gomes-Pena G.* Documented/Undocumented // Multicultural Literacy. Opening the American Mind. Ed. by Rick Simonson and Scott Walker. N.Y., Graywolf Press, 1988. P. 127-128.

[2] См. подробнее: *Тлостанова М.В.* Проблема мультикультурализма и литература США конца XX века. М., 2000.

Однако и в других пространствах и локальных историях пограничье постепенно выдвинулось в центр современной рефлексии о человеке и мире. Так, например, в отечественной культуре и рефлексии о ней граница стала перегруженным смыслами понятием – это и рубеж, и грань, и межпространственность, которая всегда использовалась в самоопределении российской культуры и ее неразрешенной западно-восточной травмы, а по мысли ряда ученых, ее застревания на границе как временном рубеже. Однако и сегодня редко встречаются попытки ученых понять, почему Россия как граница развивалась иначе и почему сегодня, когда весь мир празднует поразительную способность границ к смыслообразованию, российская пограничность оказывается не в силах генерировать новые смыслы, и интерпретирует свою собственную пограничность чаще негативно. Ведь в российской традиции существовал Ю.М. Лотман, писавший о переводящем механизме границы, утверждая, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно рождаются и генерируются новые тексты и смыслы[3]. В книге «Семиосфера» он назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры и вместе с тем остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого элемента различия культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным[4]. Отмеченная Лотманом логика во многом отвечает современной ситуации в мире. Именно поиск иного, а не сходства, привлекает в конечном счете культуры и людей друг к другу.

Постколониальный теоретик Хоми Баба выделяет ключевое для понимания культурного пограничья понятие «временного зазора» или «запаздывания» (time lag) – темпоральный разрыв в процессе репрезентации. Опираясь на Ж. Лакана, он объясняет, что процесс выработки нового смысла связан с тем, что при запаздывании означающее и означаемое на время разлучаются, знак лишается своей субъектности и повисает в поле межсубъектности. Следующим шагом становится новое наделение знака смыслом, уже обогащенным гибридным дискурсом, успевшим выработаться в поле темпорального разрыва. Получается, что именно это неустойчивое состояние временного зазора, когда знаки лишены сущности, и является сутью культурной пограничности для Бабы. Он

---

[3] См.: *Лотман Ю.М.* История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 273.

[4] См.: *Лотман Ю.М.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.

пытается посредством идеи «временного зазора» отмежеваться как от простого и монологического в основе культурного плюрализма, когда различные культурные пространства рассматриваются в одном, условно универсальном времени, так и от культурного релятивизма с идеей сосуществования различных временных культурных контекстов в однородном универсальном пространстве постмодерна. Именно поэтому исследователь разводит время и пространство, говоря о «пространстве постмодерна» и «времени постколониальности»[5].

Но граница – это еще и нравственный предел, и ее пересечение – это отход от нормы или канона. В этом смысле пограничье не равно маргинализму как периферийности по отношению к обществу, его культурным, социальным и этическим ценностям, но тесно с ним связано, так что граница между пограничной ценностной сферой и этикой пограничья размыта и проницаема. Так, в ставшей уже классической книге Глории Ансальдуа, выражающей квинтэссенцию идентификации человека на границе культур, образы Frontera (исп. «граница») угрожают рациональности нормативного окружающего мира. Она намеренно лишает своего культурного «маргинала» привлекательности, наделяя «метиску» нелестными с точки зрения социальной, да и моральной нормы эпитетами – «los atravesados» – «люди с раскосыми глазами, странные, неугомонные, безродные «дворняжки», мулаты и метисы, полукровки и полумертвые, словом, те, кто пересекает границы или выходит за рамки нормы»[6].

Важным свойством культурного пограничья является амбивалентность, ярче всего проявляющаяся в характеристике ускользающего от определения «пограничного сознания» человека, застрявшего на границе и нередко противостоящего не только безместности, но и новому укоренению в одной, двух или более культурах. Центральным понятием в концепции одного из ведущих теоретиков культурного перевода и пересечения границ Хоми Бабы выступает внедомность. Он подчеркивает ощущение «пойманности» между культурами, непринадлежности ни к одной из них, а не к обеим сразу, осознания себя в своеобразном ступоре, который возникает не из-за личностного психологического расстройства, но из-за травмы культурной дислокации, в которой существует постсовременная личность.

В современном мире происходит внедрение сферы «потусторонности», которая и устанавливает границу или порог. За ней начинается «присутствие», поскольку, по словам Бабы, граница схватывает «очуждающее ощущение поменявшихся местами дома и мира. Внедомность таким обра-

---

[5] *Bhabha H. K.* The Location of Culture. L.& N.Y., 1994. P. 212.

[6] *Anzaldъa G.* Borderlands/La Frontera: The New Mestiza, San Francisco, 1987. P. 3.

зом - это состояние надтерриториального и межкультурного начал»[7]. В мире стертых различий между публичной и частной сферой, или даже скорее в мире, где публичная сфера исчезает вовсе, замечание Бабы особенно симптоматично, потому он пытается сделать следующий шаг, лишив постмодерного субъекта и сугубо личностной сферы – убежища «дома». В этой метафоре, несомненно, слышны и обертоны детерриторизации Делеза и Гваттари[8], популярная в эпоху глобализации идея «конца пространства», конца локальности, связанная не в последнюю очередь с новыми формами производства и распределения децентрированной власти, с дисперсным субъектом эпохи глобализации, со сменой метафоры расстояния на метафору скорости. Это определение Бабы, по сути, негативно и закономерно ведет к идее «нигдейности», определяемой логикой «ни то и не другое». А пограничье как символически-пространственный образ осмысляется через понятие культурной «дислокации», то есть лишения культурной территории, места «в проеме» – между национальной укорененностью (со стабильной онтологией) и новой безместностью, означенной памятью о лишении корней, которое отмечает собой все чаще социальное и психологическое беспокойство, лежащее в основе национальной, культурной, этнорасовой и иной идентификации.

И все же внедомность – необязательно несет лишь отрицание. Так, Глория Ансальдуа предлагает «теорию плоти», то есть такой метод, при «котором физические реалии нашей жизни – цвет кожи, земля или асфальт, на котором мы выросли, наши эмоциональные и сексуальные желания перемешиваются с тем, чтобы создать некую новую целостность, рожденную необходимостью. Мы стараемся построить своеобразный мост, осуществить соединение с тем, чтобы примирить неизбывные противоречия нашего опыта»[9].

Существуют и позитивные, и одновременно более утопические варианты трактовки проблемы пересечения культурных границ и бытия на границе по принципу невзаимоисключающей многопространственности или фукодианской гетеротопности, попыток из ничего создать нйчто, из внеположенности и очуждения в культурном и психологическом смысле сплести новую среду обитания. Именно этот созидательный пафос реэкзистенции лежит в основе транскультурации, как она интерпретировалась кубинцем Фернандо Ортисом[10]. Однако модель транскультурации

---

[7] *Bhabha, H.K.* The Location of Culture. L.& N.Y., 1994. P. 9.

[8] *Deleuze, J., Guattari, F.* Nomadology: The War Machine. N.Y., 1992.

[9] *Moraga, Ch., Anzaldua, G.* eds. This Bridge Called my Back: Writings by Radical Women of Color. N.Y., 1984. P. 23.

[10] *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995.

сегодня перерастает рамки одной лишь антропологии, превращаясь в новую эпистемологию и новый способ видения мира, производства знания о мире и человеке, конструирования своих «я». Такое переосмысленное на современном этапе толкование транскультурации лежит в основе моей статьи, представленной в данном разделе. Судить о ней предоставим читателю.

Хотелось бы остановиться на статье С.Е. Ячина, который подходит к рассматриваемой проблеме с несколько иной стороны. В его работе предлагается концепция метакультуры. Автор пытается определить ее отличным от общепринятого образом, наделить дополнительными характеристиками. В мировой науке устоялось, что греческая приставка мета- обозначает понятие, представляющее собой абстракцию другого понятия и используется для его дополнения или завершения (от греч. «после», «по ту сторону», «совместно», «примыкая»). Метатеория чего угодно представляет собой абстрактное теоретизирование о себе самом, рефлексию о своих основаниях, методах, формах, назначении. Соответственно, метакультура есть в общепринятом смысле рефлексия по поводу культуры или над-культура. С.Е. Ячин же интерпретирует ее то как «выход за пределы культуры в творческом потенциале личности», то как «искусство установления границ между культурными средами, где граница обозначает себя не в качестве барьера, а как место встречи культур». В первом случае его концепция близка распространившейся в последнее время в отечественной науке позиции М. Эпштейна, который определяет транскультуру как «особое состояние человека, освобожденного культурой от природы и культурологией от культуры»[11].

И у Эпштейна, и у Ячина речь, казалось бы, идет об одной и той же метаабстракции надкультурности. Эпштейн утверждает: «Культура так относится к разнообразным искусствам, как древесность – к разным породам деревьев. Мы в своем российском саду разводим не деревья, а древесность и получаем с нее не плоды, а плодовость. Это некая абстракция или эссенция культуры, которой важно сохранить себя и отличить от некультуры, от враждебного мира за оградой сада»[12].

К сожалению, из древесности не вырастить настоящего дерева, а из плодовости не получить реальных интеллектуальных плодов. У Ячина же этот подход уравновешивается второй интерпретацией метакультуры как места встречи и взаимодействия культур, пространства творчества одаренных личностей, ни в коем случае не «снимающего» культуру совсем в

[11] *Эпштейн М.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004. С. 626.
[12] Там же. С. 628.

пафосе «отвязного» космополитического синтеза в духе Эпштейна, который на самом деле скрывает глубокую провинциальность и закрытость мышления. Но вместе с тем С.Е. Ячин не до конца рефлексирует противоречивость своей концепции, что отмечает в проницательном отклике на его работу А.А. Грицанов. Особенно ценным, на мой взгляд, здесь следует признать ряд предложений автора по дальнейшему развитию концепции метакультуры С.Е. Ячина.

Залогом успешной и перспективной работы с понятием идентичности является прояснение его «предельных» теоретических оснований. С этой целью Э.А. Орлова в своей статье обращается к антропологическим допущениям, позволяющим, как она утверждает, операционализировать «идентичность» и раскрыть ее генетический, структурный и динамический аспекты. Важными методологическими ориентирами при этом служат конструктивизм, реляционизм и интеракционизм. В качестве названных антропологических допущений, релевантных концептам идентификации/идентичности, автор выделяет: ориентировку как отграничение пространства возможной активности; активность, структурируемую логикой взаимодействия целей и средств; организацию совместной активности, обусловленную адаптацией к «императивам окружения»; рациональность, закрепляющую опыт достижения результатов в интерсубъективной форме. Наделенные, через социализацию и инкультурацию, универсальными антропологическими свойствами, люди обращаются к процессам идентификации и к актуальным идентичностям как к социально значимым фондам опыта, обеспечивающим нормализацию их совместной жизни.

М.В. Тлостанова

Тлостанова Мадина Владимировна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории философии РУДН (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

М.В. ТЛОСТАНОВА

ТРАНСКУЛЬТУРАЦИЯ КАК МОДЕЛЬ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ДИНАМИКИ И ПРОБЛЕМА МНОЖЕСТВЕННОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Аннотация: *В статье рассматривается транскультурация как модель социокультурной динамики и, в определенном смысле, новая эпистема и новая эстетика, характерные для эпохи глобализации. Автор представляет генеалогию понятия транскультурации и ее современное переосмысление в мировой социокультурной рефлексии.*

Abstract: *The article considers transculturation as a model of socio-cultural dynamics and, in a sense, a new episteme and a new aesthetics attuned to globalization йpoque. The author presents the genealogy of the concept of transculturation as well as its present rethinking in the global socio-cultural reflection.*

Ключевые слова: *транскультурация, аккультурация, множественная идентичность, деколониальность, трансмодерность.*

Keywords: *transculturation, acculturation, multiple identity, decoloniality, transmodernity.*

Понятие транскультурации мало известно в нашей стране, кроме как в узко антропологической, прикладной интерпретации, которая составляет лишь небольшую историческую часть смыслового пучка этого термина, да в форме вторичной концепции транскультуры М. Эпштейна[1]. Хотя в мировой социальной и гуманитарной мысли транскультурация и связанные с ней модели сегодня являются одними из ключевых понятий, посредством которых ведется полемика с мультикультурализмом и выстраивание альтернативных образов мира будущего и межличностной этики этого мира, а также трактовки «иного» в нем. Чаще всего транс-

Тлостанова Мадина Владимировна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории философии РУДН (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

[1] См.: *Эпштейн М.* Знак пробела. О будущем гуманитарных наук. М., 2004.

культурационные модели осмысления мира представляют собой продукты контестных, альтерглобалистских, деколониальных течений современной социально-философской мысли и активизма.

В чем разница между транскультурацией или аккультурацией?

Специфика множественной, изменчивой, динамичной и неравной себе идентичности современного человека ярко проявилась в рамках концепции транскультурации, находящейся в сложных отношениях с общеизвестной и легитимированной в антропологии на протяжении уже около семидесяти лет модели аккультурации/культурного контакта. Согласно современным энциклопедиям и справочникам (как западным, так и отечественным), транскультурация оказывается синонимична аккультурации (по сути, сводится к ней либо предстает как малая часть процесса аккультурации)[2], а отцом термина считается британский антрополог польского происхождения Бронислав Малиновский. Большинство ученых трактует транскультурацию как процесс изменения материальной культуры, обычаев и верований определенной социокультурной группы, который имеет место при ее продолжительном тесном контакте с другой группой – носителем своей культурной традиции. Я же попытаюсь проблематизировать этот упрощенный и искаженный взгляд, отмеченный игнорированием динамических властных асимметрий между господствующей и подавляемой культурами, восстановить справедливость в отношении авторства термина «транскультурация», проследить его сегодняшнее переосмысление в рамках масштабного изменения архитектуры и оснований знания, в том числе и антропологии как дисциплины, и остановиться на транскультурной идентичности как наиболее, на мой взгляд, адекватном современности выражении субъектности.

Один из видных представителей структурного функционализма, Б. Малиновский сыграл важную роль в упрочении антропологии как типично западной дисциплины. Основным ее драйвом являлось изучение иного, фокус на различии посредством сравнения народов, рас и культур, отмеченной западным архимедовым стремлением рассматривать себя самое как норму, прикрывшись ореолом объективности, изучая другие культуры в качестве отклонений от этой нормы, детства человечества и т.д. в рамках прогрессистской эволюционистской концепции. 1930-е гг. отметили англо-американскую антропологию повышенным интересом

[2] См., напр.: Культурология XX век. Энциклопедия. Т. 1. Санкт-Петербург, 1998; The Oxford English Dictionary. Oxford University Press, 1989, in 20 volumes. On line edition: http://www.oed.com/, 10.10.10.

к диффузии, аккультурации и культурному контакту, что сделало необходимым выйти за рамки прежней проблематики примитивного и традиционного и изучения аборигенов и обратиться к современности, а значит, к культурному контакту западной модерности и ее колониального иного, радикально изменив объект исследования, но не его методологию.

По мысли Р. Билза, «интерес к изучению культурного контакта в Великобритании, Франции и Голландии совпал с ростом нового ощущения ответственности за колонизированные народы, а в США рост исследований аккультурации совпал с Великой депрессией и распространившейся тогда озабоченностью социальными проблемами»[3]. Иначе говоря, империи продолжали нести цивилизаторскую миссию, главным элементом которой становилась аккультурация как светский вариант обращения в лучшую веру – веру модерности, а антропологи доказывали необходимость этой миссии и легитимировали ее. При этом они очень болезненно отстаивали принцип (мнимой) объективности и стойкую антипатию к любой динамической историзации и культурной контекстуализации, грозившей разрушить их схемы и таксономии. Как отмечает В. Миньоло, для Малиновского главной задачей было поднять свою дисциплину на научный уровень и по возможности скрыть и стереть политические связи между нею и колониализмом, сложившиеся еще в XIX в.[4] Западная антропология стояла и стоит на европоцентристских позициях превосходства модерности над всеми остальными путями развития и рассматривает факт необходимого приведения всех культур к модерности путем аккультурации как неизбежность.

Понимание культуры Малиновским отличалось статичной механистичной внеисторичностью (этим, впрочем, страдали все функционалисты). Поэтому заподозрить его в создании термина «транскультурация» было бы странно. Впрочем, он его и не создавал, хотя и с энтузиазмом, но и не без искажений воспринял и одобрил, ассимилировав в свой собственный структурно-функционалистский проект. Настоящим же автором этой концепции был влиятельный и разносторонний кубинский антрополог, социолог, философ культуры Фернандо Ортис, который и ввел термин транскультурация в книге 1940 г. «Кубинский контрапункт табака и сахара»[5].

В предисловии к книге Ортиса, написанной по его просьбе Б. Малиновским, происходит присвоение и нивелировка вклада кубинца в ант-

---

[3] *Beals R.* Acculturation // Anthropology today: an Encyclopedic Inventory. Chicago, 1955. P. 622.

[4] *Mignolo W.* Local Histories / Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000. P. 167.

[5] *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995.

рополгию. Б. Малиновский приравнивает не понятые им ортисовские построения к собственным прямолинейным теориям культурного контакта и к известному пониманию аккультурации, предложенному Рэдфилдом, Линтоном и Херсковицем. Британский ученый высказывается против термина «аккультурация» как недавнего американского нововведения, утверждая, что, «помимо того, что это слово неприятно для слуха (оно звучит как нечто среднее между иканием и рыганием), это слово содержит целый ряд явственных и нежелательных этимологических смыслов, будучи этноцентричным и обладая определенными моральными коннотациями»[6].

В соответствии с моделью присвоения иного, характерной для западной науки середины XX в., Б. Малиновский, столкнувшись с различием в лице Ортиса, попытался привести его к общему знаменателю своего, назвав кубинца функционалистом и только таким путем легитимировав его вхождение в науку. На самом деле книга Ортиса, адекватно понятая, осуществляла подкоп под самые основания этой науки. Даже явный фокус Ортиса на динамически или «контрапунктно» понимаемой истории, окрашенной политикой, вместо безжизненной статичной теории, искажается Малиновским и трактуется как уступка, необходимая для лучшего постижения изменяющихся паттернов производства табака и сахара, а вовсе не вопросов колониализма и империализма, которые на самом деле стояли в центре внимания Ортиса. Ведь, согласно современному антропологу Ф. Коронилю, в «отражении кристаллов сахара Ортис стремился увидеть историю колониального доминирования» и его гордость как антрополога-кубинца была обусловлена не количеством сахара, произведенного его страной, как считал Малиновский, а созданием кубинской культуры, которая противостояла деградации этой истории, тогда как высокое качество кубинского табака было для него метафорой уникальности кубинской культуры»[7].

Иными словами, существует пропасть между пониманием транскультурации и шире, «антропологии участия», в рамках которой она только и может существовать, Ортисом, выразившим в этом термине не просто динамику культурных обменов, но критическую категорию, способную взорвать антропологию равно колониальных пространств и метрополии изнутри, и чисто технической и прикладной трактовкой этого термина

---

[6] *Malinowsky B.* Introduction // *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. LVIII.

[7] *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XXXV.

Малиновским и его последователями. В этом контексте неслучайно, что, пообещав Ортису в предисловии отныне пользоваться его термином, Малиновский обратится к нему впоследствии лишь дважды, причем в первый раз даже не обозначив авторства Ортиса. Речь идет о работе Б. Малиновского «Научная теория культуры и другие статьи» (1944), где транскультурация лишь упоминается без всякого комментария в общем ряду рассуждений о колониальной политике, миссионерстве, трудностях культурных контактов и транскультурации как проблемах, вносящих коррективы в общие антропологические теории[8]. А исследователи творчества Малиновского, канонизировавшие его антропологию, постепенно полностью стерли след Ортиса из всех работ Малиновского, где затрагивается проблема взаимного влияния культур при контактах[9].

Размышления представителей мировой периферии о транскультурации станут актуальными и понятными (а иногда и просто видимыми) лишь тогда, когда и западная наука сформулирует нечто подобное в рамках постмодернизма, проигнорировав в соответствии со своим правом провинциально-космополитического невежества созвучные им взгляды незападных мыслителей, высказанные иногда задолго до ученых метрополии. Именно такова красноречивая история присвоения Б. Малиновским теории транскультурации Ф. Ортиса. Назвав его структурным функционалистом, Малиновский выразил тем самым завуалированное желание, по выражению Ф. Кориниля, «одомашнить силу его аргументов»[10]. И все ж, в своих поздних работах под влиянием Ортиса Малиновский сформировал более динамическое представление о культурном изменении.

Возрождение и легитимация контрапунктного метода Ортиса произойдет спустя полвека, с началом глобализации и расцветом постколониальных исследований, когда Э. Саид напишет в ставшей сегодня классической работе «Культура и империализм» о необходимости и трудности контрапунктного подхода, подчеркивающего сложное взаимодействие между подавляемой и подавляющей культурами, никогда не оканчивающееся полным растворением или поглощением одного другим, не позволяющее доминированию завершиться и воплотиться полностью[11]. Этот контрапунктный транскультурный процесс порождает особые идентичности, которые нельзя ухватить посредством структурно-функ-

---

[8] *Malinowski B.* A Scientific Theory of Culture and other Essays. Chapel Hill, 1944. P. 14.

[9] *Kaberry Ph.* Introduction // The Dynamics of Culture Change, by B. Malinowski. New Haven, 1945. P. 19.

[10] См.: *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. IX-LVI.

[11] См.: *Said E.* Culture and imperialism. N.-Y., 1994.

ционалистских таксономий. Причем это касается и нелинейных, и сложных отношений в формировании и поддержании идентичностей самих антропологов центра и периферии, самой культурной антропологии, которая на деле является всегда транскультурной.

По мысли Ф. Корониля, все странствующие теории в современной науке (а теории странствуют, как правило, из центра на периферию и очень редко и в искаженном виде в обратном направлении) отмечены этой нелинейной сложностью и, следовательно, транскультурны по сути[12], хотя затем задним числом их траектории, как правило, выпрямляются, а нежелательные авторитеты с изнанки модерности, вымарываются. Именно так и произошло с концепцией транскультурации, в которой «дом» как место формулирования научной теории и место рождения и пребывания антрополога и иное колониальное пространство (или пространство изгнания, диаспоры, периферии) и его идентичности как объекты изучения, резко отграниченные от (своего) «дома», менялись местами, предельно проблематизировались и релятивизировались. Тем самым ставилась под сомнение фундаментальная основа западной антропологии – ипостась антрополога как якобы незаинтересованного объективного наблюдателя иного пространства, которая на самом деле всегда скрывала предельную идеологизированность науки и заинтересованность ее акторов.

Позиция же Ортиса может быть обозначена как отрицание архимедовой точки отсчета, изучение культуры Кубы изнутри, будучи ее частью, а не отстраненным наблюдателем. Следующим шагом в переосмыслении науки конца XX в. станет уже не просто антропология участия, как в случае с Ортисом, а эпистемологические и политические проекты, в центре которых стоят интересы и устремления аборигенных движений, которые работают ВМЕСТЕ и на равных с антропологами. Это касается движения ТНОА (мастерской устной истории Андского региона) и сапатистов[13]. Антрополог тогда становится частью того мира, который он или она описывает, устанавливая тесные межличностные отношения с предметом исследования с тем, чтобы избежать скатывания в обынаковление как методологическую основу традиционной антропологии, обнаруживающую исторические связи с миссионерскими или цивилизаторскими дискурсами. Кроме того, в этом случае собственное позиционирование и место формулирования теории, а также и саморефлексия антрополога

---

[12] *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XLII.

[13] *Cusicanqui S.R.* El potencial epistemolygico y teyrico de la historia oral: de la lygica instrumental a la descolonizacion de la historia // Temas Sociales. 1990. № 11. P. 33.

становятся предметом исследования, обсуждения, оспаривания и творческой трансформации в процессе транскультурного взаимодействия.

В своей последней статье, написанной в 1942 г. незадолго до смерти, Б. Малиновский вернулся к транскультурации и даже упомянул Ортиса как автора этой концепции[14]. Это произошло потому, что он покинул позицию архимедовой точки и впервые ощутил себя не как носителя объективной истины, а как маргинального европейца (поляка) перед лицом катастрофы нацизма, то есть побывал в шкуре иного, отпустил на волю свою гео- и телесную политику знания, которая до сих пор находилась в заточении и тщательно им подавлялась. Это закономерно привело его назад к транскультурации и к Ортису, дав ему возможность понять другие подавленные группы и идентичности. Малиновский стал неожиданно критичен по отношению к колониализму западной цивилизации и, размышляя о пан-африканизме, оправдывал сегрегационные и автономистские тенденции, сравнивая эту ситуацию с родной Польшей. Он прямо говорил от имени подавленной и подчиненной в течение ста пятидесяти лет европейской нации поляков, утверждая, что такие нации закономерно не хотят культурного слияния со своими хозяевами и поработителямиё но стремятся с сегрегации в форме культурной автономии, необязательно сопровождающейся автономией политической: «Мы требуем такую же шкалу возможностей, такое же право принимать решения по поводу нашей судьбы, цивилизации, карьеры и способов наслаждения жизнью»[15]. Куда подевался объективный антрополог, изучающий выпавших из истории аборигенов словно энтомолог насекомых? Откуда эта пассионарность, историчность и политичность? Как и в случае со многими европейскими интеллектуалами, децентрация и фрагментация Европы, распятой и растоптанной нацизмом, очередной раздел Польши – его символического дома, вдруг позволили Малиновскому почувствовать себя больным и уязвимым внутренним иным Европы, говорить от ее имени, а не из безвоздушного пространства вещания объективной теории.

Современное понимание транскультурации как социокультурной модели

В термине «транскультурация» важна латинская приставка «транс», которая означает «над», «сверх», «через», «по ту сторону». Последние два значения особенно актуальны, поскольку подразумевают включение не

[14] *Malinowski B.* The Pan-African Problem of Culture Contact // American Journal of Sociology 48 (6), pp. 649-665.

[15] Ibid. P. 665.

одной, а нескольких культурных точек отсчета, пересечение нескольких культур, курсирование между ними и особое состояние культурной потусторонности – не там и не здесь или и там, и здесь, в зависимости от индивидуального переживания этого состояния. По определению Ортиса, аккультурация представляет собой обретение культуры в однонаправленном процессе, а транскультурация предполагает две фазы – потерю или обескоренение (декультурацию) и создание новой культуры (неокультурацию). Для него одинаково важны и разрушение культур, и креативность новых культурных союзов.

Ортис обращался к понятию транскультурации для того, чтобы осмыслить процесс нациестроительства в кубинском обществе, где навязываемая однородность была средством справиться с метисацией. Он считал очень важной задачу осмысления и осознания кубинской динамически подвижной идентичности, языков и кодов национальной культуры, ее внутреннего образа. «Кубинский контрапункт сахара и табака» стал эклектичным, но при этом всеобъемлющим исследованием онтологических и экзистенциальных оснований кубинской идентичности. Ортиса привлекала уже сама возможность сконцентрировать внимание не на раз и навсегда данном понятии расы, а на динамике сложных процессов взаимонаправленного культурного взаимодействия, при которых и доминирующая культура испытывает постоянное воздействие подавляемых ею культур, в результате чего рождаются новые смыслы и новые культурные коды, как это и произошло на Кубе. Он показал, как социальные пространства, в которых люди вынуждены трудиться и существовать, обживаются ими и в результате власть оказывается живущей не только на сахарной фабрике или табачной плантации, но и в румбе или сантерии. Важно отметить неконфликтный характер этой модели, она приспосабливается к предложенным властным отношениям, как бы обманывает их, рождая новое из разрушенного, превосходя пассивное или активное противостояние в ре-экзистенции.

Сегодня термин транскультурация можно встретить в самых разных социальных и гуманитарных контекстах. Он вышел за рамки исторической антропологии и воспринимается как принцип функционирования современного общества и культуры и как эпистемологическая модель, соответствующая эпохе глобализации и проявляющаяся в самых разных областях жизнедеятельности. Транскультурация находит выражение практически во всех сторонах общественной жизни от этноконвергенции и межэтнических браков до военных, территориальных и расовых конфликтов. В этом смысле следует разграничить транскультурацию как процесс взаимопроникновения и взаимовлияния культур, активизировавшийся

в эпоху глобализации из-за развития коммуникационных технологий, усиления проницаемости между культурами и массовых миграций, то есть транскультурацию как неоспоримую социальную реальность, игнорировать которую сегодня не могут ни приверженцы монокультуры, ни ее ниспровергатели, и транскультурацию как новое видение мира.

Транскультурация бросает вызов монокультурной природе современного нации-государства – конструкта весьма условного, исторически и географически ограниченного. Критики транскультурации чаще всего оперируют мифическим конструктом чистой, не зараженной гибридизацией культурной идентичности, хотя социальная реальность свидетельствует о принципиальной невозможности культурной «чистоты» ни в прошлом, ни тем более сегодня. Ортис решил эту проблему, заявив, что нация-государство на Кубе в принципе транскультурно, а не монокультурно. То же самое мы наблюдаем сегодня в Андском регионе Латинской Америки, где все больший политический вес приобретают концепции интеркультурализма и многонационального государства[16]. Но транскультурацию нельзя свести лишь к локальным процессам коммуникации или отсутствия таковой между двумя или несколькими нациями-государствами. Этот процесс имеет сегодня системный характер и связан напрямую с глобализмом (как определенного рода рыночной экономикой, подпираемой неолиберальной философией и военной машиной), вплоть до самых последних проявлений глобализации в технологической сфере (от транспорта до интернета).

Важнейшим измерением транскультурации как в ортисовском, так и современном понимании является коммуникативное измерение, в рамках которого иное рассматривают в коммуникативном процессе не как препятствие, которое нужно привести к общему знаменателю *своего*, а как самостоятельного субъекта с собственными диспозициями. Общение с ним может происходить только на подлинно паритетных условиях. Полное понимание иного как синтез двух «я» или двух культур, возможно, и не состоится, непременно останутся точки непрозрачности, коммуникативной пробуксовки, предотвращающей в принципе полное присвоение иного, но зато состоится плодотворный процесс транскультурации как эгалитарного культурного взаимодействия.

Интересна перекличка транскультурационной модели с диалогическими моделями М.М. Бахтина. В его магистраторном диалоге третий авторитарный голос основан на утвердившейся асимметрии культурного знания и власти. Третий голос, согласно Бахтину, находится по ту сторо-

[16] CONAIE. Proyecto Político. Quito, 1997.

ну своего и чужого, это – источник власти и знаний, распространяемых через главенствующий первый голос, внутри которого и живет третий, чревовещая посредством учителя – ученику и создавая официальный монологизм культуры[17].

В сократическом типе диалога возникает процесс десакрализации, превращения «бога» в другого, актуализируется сомневающийся, центробежный элемент, а в менипповом диалоге на первый план выходят и вовсе децентрация, дестабилизация, нелинейность, разрыв отношений ученика и учителя, что приводит к сомнениям ученика в источнике авторитета учителя или в его способности интерпретировать авторитет ученику, что в итоге может привести к уравниванию второго и третьего голосов, к снятию иерархии. Постмодерный/постколониальный мир предлагает множество примеров, обыгрывающих эти типы диалогичности, главным образом, в рамках отказа от простой трансляции третьего голоса как голоса власти, проблематизации его авторитета, а также активизации роли бунтующего «ученика», причем все чаще в невообразимых ранее формах «разума Калибана»[18].

В модели Бахтина подчеркивается намеренная неясность происхождения предписаний, зловеще всепроникающий характер, свойственный современной эпистеме, которую и ставит под сомнение транскультурация, отвергая типичное для модерности вещание о себе самой с якобы объективной архимедовой точки стороннего наблюдателя. Вместо этого в транскультурации мир исследуется изнутри, с вполне осознанной позиции его части и с целью разрушения западного мифа об объективности науки. Тем самым меняется «локус провозглашения», по терминологии Миньоло[19], с модерности на колониальность, как критическую позицию, оценивающую модерность не из нее самой, а с границы, с темной, оборотной, иррациональной стороны современности.

Ю.М. Лотман также вносит ценные размышления в проблематику социокультурного контакта, выводя ее в сферу семиотики. Собственное позиционирование Лотмана было тщательно скрыто в кажущихся отвлеченными рассуждениях о культурных кодах, но общая направленность его размышлений выводила закономерно к идее не монокультуры, а поликультуры, заинтересованной по определению во множестве кодов и языков культуры для самосохранения и успешного воспроизводства. Диалогичес-

---

[17] См.: *Bakhtin M.* Speech Genres and Other Late Essays. Austin, 1986.

[18] См.: *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N.-Y., 2000.

[19] См.: *Mignolo W.* Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism // Latin American Research Review. 1993. № 28 (3). P. 120-134.

кая модель Лотмана вплотную подошла к проблеме, которая стала центральной в модели транскультурации, а именно к асимметрии в отношениях я-другой, к тому, что европейская тотальность воспринимала другого в своих терминах и нуждалась в нем не только как в пассивном реципиенте своих воззрений и кодов, но и как в кривом зеркале. Эта скрытая сторона лотмановской и бахтинской систем была возрождена в 1980-е гг. XX в. в постколониальных исследованиях как темной стороне постмодерна.

Важным элементом транскультурной модели является понятие границы, стоящее в центре теории Лотмана. Он рассуждал о смыслообразующей силе границы и утверждал, что границы являются пространством интенсивной семиотизации и метафорического перевода-трансформации, где часто и обильно генерируются новые тексты и смыслы[20]. Ученый назвал амбивалентные полилингвистические границы самыми горячими точками семиотизации и своеобразными переводящими механизмами, трансформирующими чужие тексты с тем, чтобы они могли быть поняты в нормативном языке определенной культуры, и, вместе с тем, остались в достаточной мере «чужими». Без этого необходимого различения культурный диалог был бы бессмысленным, а при абсолютном различии он стал бы невозможным[21]. Отмеченная Лотманом логика отвечает современной культурно-языковой и эпистемологической ситуации. Ведь именно поиск иного, а не сходства привлекает культуры и людей друг к другу.

Каждая успешная социокультурная коммуникация предполагает соблюдение этических правил своего осуществления. Важно представлять себе, кто устанавливает эти правила, чью этику они выражают, в чьих интересах формируются. В транскультурационной модели происходит выравнивание этической коммуникативной асимметрии – формируются иные правила, которые строятся не на эго-политике и тео-политике знания, как это было в культуре западной модерности, а на гео- и телесной политике знания в новой, формирующейся сегодня парадигме мышления. Телесная политика знания представляет собой индивидуальные и коллективные биографические основания понимания и познания, в то время как гео-политика является местным историческим основанием знания[22]. Они означивают географические и биографические основы мышления и познания в языках, историях и памяти тех групп людей,

---

[20] См.: *Лотман Ю.* История и типология русской культуры. СПб., 2002. С. 273.

[21] См.: *Лотман Ю.* Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.

[22] См.: *Mignolo W.D., Tlostanova M.* Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. 2006. Vol. 9. № 1. P. 205-221.

которые оказались на пересечении имперских и колониальных различий и опытов.

Транскультурация противостоит тем моделям, которые не учитывают в должной мере человеческого разнообразия, плюриверсальности истории, а также односторонне-меркантильного характера большинства социальных коммуникаций, происходящих в мире. Она не оперирует абстрактными личностями в столь же абстрактных контекстах и не подразумевает, что социальное однородно и состоит из одинаковых атомарных индивидов, живущих в гомогенной среде единого языка, культуры, религии и ценностей – все это далеко от реальности. Транскультурация сохраняет в процессе коммуникации смысл, динамику и драматическую интригу живых жизней.

Транскультурационная модель призывает не просто увидеть иное и понять, что оно не равно в правах, но и попытаться восстановить эти права, дать ему голос, услышать его, сформировать альтернативный мир, в котором возможно множество миров. Для этого надо переосмыслить модель мышления, эпистему, если угодно. Тогда можно трактовать транскультурацию как новый тип дискурсивности, как культурное и политическое бессознательное нашей эпохи, которое предопределяет деятельность и картину мира постсовременного человека[23]. При этом транскультурация – модель постоянной проблематизации различия и разнообразия в отличие от эпистемологически традиционных форм трактовки этой темы, например, в рамках неолиберального мультикультурализма, который, провозглашая различие на словах, на деле ведет к унификации, к коммерциализации предсказуемого и красиво упакованного различия. В мультикультурализме не меняется ни снисходительно-покровительственное отношение к иному, его объективация, ни жесткая установка на его исключение из области принятия решений.

В основе глубинного сдвига в восприятии реальности и человеческих взаимоотношений, к которому стремится транскультурационная модель, лежит проблема переосмысления логики модерности, основанной на колониальности знания и бытия. В соответствии с пространственно-временной матрицей модерности последняя воспринималась как идеал и единственная точка отсчета, а все остальные модели маркировались как традиционные (оцениваемые негативно). В отличие от мультикультурализма, строящегося по-прежнему на западной игре со временем

---

[23] См.: *Тлостанова М.В.* Постсоветская литература и эстетика транскультурации. Жить никогда, писать ниоткуда. М., 2004; *Тлостанова М.В.* Транскультурация // Культурология: Энциклопедия. В 2 т. М., 2007. Т. 2. С. 724-726.

и игнорировании пространства, транскультурация развоплощает эту модель и реабилитирует пространство и субъектность иного, ставя под сомнение изобретенные в западноевропейской культуре понятия модерности и традиции и выступая за реальный диалог равных культур в том числе и, прежде всего, в настоящем.

Транскультурные тенденции как результат диверсификации процессов культурного взаимодействия и воспроизводства в мировом масштабе дополняются обязательным эпистемологическим измерением транскультурации как критического пограничного мышления. Само «разнообразие» как влиятельный миф постмодерна и необходимое условие успешного существования рыночных дискурсов глобализации, выработавшей более пластичные и незаметные способы самоутверждения и механизмы торможения развития разнообразия и различия, предполагает обязательное наличие транскультурных тенденций, уравновешивающих унификацию.

Транскультурация отмечает собой всю сферу культурного «воображаемого» постсовременности и постоянно подчеркивает ее имперско-колониальное измерение. Она основывается на динамическом многообразии, причем прежде всего эпистемологическом, а не этнокультурном, предполагая новое осмысление как уже рассматривавшихся прежде явлений границ, миграций, полиязычия, культурного многообразия, так и актуализировавшихся сегодня понятий транснациональных языков, дискурсов и традиций, вышедших на первый план в культурных процессах конца XX – начала XXI в. Транскультурация основывается на культурном полилоге, в котором не происходит полного синтеза, слияния, полного культурного перевода, где культуры встречаются, взаимодействуют, но не сливаются, сохраняя свое право на «непрозрачность».

Одна из самых многообещающих чувствительностей, которая возникает сегодня в мире в глобальном масштабе, – это пограничная чувствительность транскультурного и трансценностного свойства. Более того, транс-импульс этих новых субъектностей постоянно подчеркивает радикальность сдвига от простого добавления иных культурных черт для их описания в рамках западных наук, к интерпретации иных культур и космологий в их собственных терминах и желательно – представителями самих этих моделей, предварительно не превращенными в зомби модерности.

Происходит глубокое транс-эпистемологическое взаимопроникновение и полилог, порождающий критическое мышление на границе, между двумя или более различными традициями, ставящий каждую из них под сомнение и не рассматривающий ни одну из них как абсолютную норму. Карибский мыслитель Э. Глиссан утверждает, что языковая крео-

лизация неизбежно ведет к креолизации эпистемологической. Отсюда и его метафора, отрицающая привычное представление о чистоте и однозначности языка, ясно отражающего, как в зеркале, познаваемый объект. Глиссан говорит не только о «праве на различие, но и о праве на непрозрачность, понимаемую не как закрытость внутри непроницаемой автократической культуры, но как утверждение своей особой сущности в рамках неуничтожимой уникальности. Непрозрачности могут взаимодействовать, сосуществовать, сплетаться в разные узоры. Чтобы понять это явление, надо сосредоточиться на фактуре сплетения, а не на природе его компонентов»[24]. Креолизация не представляет собой синтеза, она не есть простая механика грубого соединения отдельных вещей, она идет значительно дальше. Она создает новое, неслыханное и неожиданное... креолизация открывает для всех неогороженный архипелаг мировой тотальности (то есть глобальности)»[25].

Другой карибский интеллектуал Уилсон Харрис назвал состояние внедомности и культурной промежуточности пустотой или «ничто», затрагивающим все процессы ассимиляции противоположностей. Пустота, по его мысли, не дает культурным формам, задействованным в этом процессе, достичь полного отождествления или синтеза и, тем самым, быть «снятыми» и растворенными друг в друге, но позволяет культурам «встречаться»[26]. Таким образом, транскультурация не стирает различий между культурами, но, напротив, привлекает к нему внимание, основывая на нем творческий игровой процесс смыслосозидания.

Двойной перевод и транскультурная идентификация

Транскультурация представляет собой особый тип пограничного мышления и сознания, а оно, в свою очередь, выражает «необходимость в выработке эпистемологии подавленных, мышления за границами дихотомий, явившихся результатом «оксидентализма», как всеохватного воображаемого современной/колониальной мировой системы, воображаемого, которое всячески преувеличило достижения «модерности и отвлекало внимание от ее темной стороны – колониальности»[27]. Последнее позволяет интерпретировать транскультурацию через понятие двойного перевода и вывести к осмыслению *другого мышления* или мышления

[24] *Glissant E.* Poetics of Relation. Ann Arbor. [1990] 1997.

[25] *Glissant E.* Le Divers du Monde est imprevisible // Beyond Dichotomies. Stanford, Conference Keynote Address. 1998. P. 7.

[26] *Harris W.* Tradition, the Writer and Society. London, Port of Spain, 1967. P. 62.

[27] *Mignolo W.* Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking. Princeton, 2000. P. 208.

границы как новой эпистемы. Пограничное мышление представляет собой попытку переосмысления геополитики знания в качестве новой эпистемологической модальности, которая формируется на перекрестье западной традиции и того множества традиций и моделей, что были подавлены посредством навязанной миру западной системы знаний, дисциплинарных делений, модусов мышления.

Пограничное сознание и мышление – типичное выражение транскультурной идентификации и субъектности. Оно порождает примеры двунаправленного культурного и эпистемологического перевода, постоянно курсирующего между миром западным и незападным. Жители пограничья стремятся к созданию новой эпистемологии, потому что в старой им просто нет места, она их вытесняет и отрицает, обрекая на небытие. Понятие перевода воспринимается тогда не в прикладном лингвистическом смысле, а в геоисторических рамках современной/колониальной мировой системы в ее взаимоотношениях с проектом модерна и с колониальностью как двумя сторонами одного процесса. Перевод как акт коммуникации может быть рассмотрен как часть более широкого процесса транскультурации, и оба они становятся фундаментальными основами в создании самой идеи модерности и ее темной стороны – колониальности.

Двойной перевод меняет направление транскультурационных процессов, установившееся в эпоху Возрождения и просуществовавшее на протяжении всего модерна. Ярким примером трансляции/транскультурации было открытие Америки и взаимоотношения между Старым и Новым Светом, отмеченные столкновением католического христианства с цивилизациями Месоамерики и Андов. Тогда перевод и транскультурация стали важным инструментом процесса раннекапиталистической консолидации, отмеченной обращением огромных групп населения в рабство и в христианство. Носители модерности, навязывая свою систему ценностей остальному миру, естественно пользовались механизмами транскультурации и культурно-эпистемологического и языкового перевода, насаждая «истинную» религию и письменную и культурную традицию. Поэтому трансляционные и транскультурационные процессы оставались долгое время однонаправленными и жестко иерархическими, способствовавшими насаждению колониального, а затем и имперского различия в истории модерна.

Это проявляется в языковой иерархии современного мира: западноевропейские языки (прежде всего английский, французский и немецкий) превратились в языки науки, знания, философии и утверждения модерности, а остальные были сведены к роли языков культуры и религии и к области пассивных реципиентов знаний и наук, развивающихся в Запад-

ной Европе и Северной Америке. Первое время языковой перевод активно использовался для скорейшей ассимиляции «открытых» европейцами народов. Это выражалось, например, в создании грамматик незападных языков, которые писались миссионерами и учеными всегда только с точки зрения латыни, а затем и языков, созданных на ее основе, как нормы. Они занимались переводом не просто с языка на язык, а, что важнее, с одной картины мира и космологии на другую. Но этот процесс оставался глубоко асимметричным, потому что незападные языки и космологии подверстывались под доминирующую западную космологию и тем самым, естественно, искажались.

Перевод, основанный на идее превосходства западной модерности и философии, приводил к огромным расхождениям и искажениям, потому что позиция западных переводчиков оставалась самонадеянно уверенной в собственной нормативности. Поэтому перевод любых незападных форм знания и выражения строился по принципу однонаправленности – они лишь изучались, описывались и классифицировались западным субъектом, как заведомо лишенные голоса и активности объекты.

Переосмысляющееся понятие трансляции/транскультурации выпукло выразилось в концепции «двойного перевода», как она была сформулирована В. Миньоло и Ф. Чиуи[28]. Ученые размышляют о возможностях перевода-транскультурации с позиций колониального различия. Грамматика, космология и само знание тесно взаимосвязаны и поэтому перевод не может регулироваться лишь одним типом корреляции между языком, мировоззрением, знанием и мудростью. Прежние связи между языком, нацией и письмом разрушаются, как и связи языка, места и субъектности – с эпистемологией. Эти новые потенции межкультурной коммуникации в зоне пограничья требуют активного осмысления. Сегодня транскультурацию точнее всего можно описать именно как социальный конфликт между языками и космологиями господствующих и подавленных традиций. Происходит эмансипация (со)знания, которая и помещает перевод и транскультурацию в совершенно новый эпистемологический контекст.

В таком расширенном толковании транскультурация представляет собой явление, стоящее в одном ряду с моделью ризомы Ж. Делеза и Ф. Гваттари[29], только интерпретированной на совершенно конкретном материале глобальнейшего и сложнейшего по своим масштабам перерас-

---

[28] См.: *Mignolo W., Freya Schiwy*. Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation // Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding. Tuscon, 2003. P. 3-29.

[29] См.: *Deleuze G., Guattari F.* Nomadology: The War Machine. N.-Y., 1992.

пределения языков, культур, людей, в процессе которого сходства и различия обнаруживаются и исследуются во всех возможных направлениях, временах и пространствах и, непременно, в постоянной динамике взаимодействий. Современные концепции транскультурации представляют собой новую форму видения мира и организации хаоса, в котором мы существуем, в сложный, не вдруг открывающийся зрителю порядок, попытку нащупывания возможных путей выхода из ситуации постмодерна.

Транскультурация связана с особой пограничной и множественной идентичностью, которая противостоит как модернистской, так и постмодернистской моделям. Создание современного мира сопровождалось не только стиранием и нивелировкой целых народов и цивилизаций, но и одновременным продуцированием и запусканием в оборот образов интегрированных культур и целостных идентичностей, спаянных идеей прогресса. Таким способом современное воображаемое дисциплинировало транскультурацию, сводя ее к монокультурности, достигаемой путем аккультурации аборигена/дикаря/мигранта, одним словом, иного. Постмодернизм развенчал эти метанарративы и поставил под сомнение модернистскую идею интегрированной культуры, укорененной на определенной стабильной территории с общей идентичностью, и дезавуировал монотонную статичную холистскую идентичность, акцентировав фрагментацию разорванных частных «я». Однако позиция Ортиса и его сегодняшних последователей в этом смысле отлична и от модернистской, и от постмодернистской трактовки идентичности, поскольку фокусируется на изменчивой геополитике империй, на роли властных отношений и мифогенерирующих механизмов в создании иллюзии дикаря, выпавшего из времени, отдельных монокультур, не загрязненных гибридностью, превосходства западной модерности как точки отсчета и нормы.

Понятие транскультурации понадобилось Ортису для того, чтобы описать разнообразие идентификационных феноменов, возникших на Кубе и шире, в Америках, в результате «сложнейших трансмутаций культуры» и «нескончаемых трансмиграций» различных групп населения. В модели транскультурации Ортис прославляет самосознание периферии, точку схождения противоположностей, контрапункт, который позволяет людям превратить границу в центр и создать текучие, но значимые идентичности взамен фрагментированных историй[30]. Знаменательно, что он писал не только о пересоздании субъектности, о людях, но и о товарах и продуктах, о социальной жизни вещей и предметов – сахара и табака, в

[30] *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. XLI.

которой транскультурация также работает в обоих направлениях в стиле контрапункта – она транслирует предметы, которые изменяют образы жизни и мышления людей, одновременно изменяя и изначальное использование и жизнь самих предметов.

Ортис начинает свою книгу со своеобразной персонификации сахара и табака, утверждая, что именно они являются главными персонажами кубинской истории, но незаметно фокус смещается к проблеме человеческой идентичности различных культурных групп - от индейцев до современных мигрантов[31]. Читатель узнает о фольклоре и музыке, о чувстве юмора и отсутствии привязанности к месту у кубинцев, о языковой интерполяции и главное, об особом механизме постоянного пересоздания идентичностей в специфически латиноамериканском избыточном барочном стиле путем мерцания и жонглирования осколками значений множества культур и ценностных систем[32]. Транскультурация становится тогда историей сугубо человеческой, тогда как судьба ее субъектов оказывается судьбой глобализации поневоле, задолго до ее наступления в мировых масштабах. Об этом Ортис, конечно, знать не мог, но сегодня его книга может быть воспринята как своего рода предыстория глобализации, написанная с позиции колониального различия.

Ученый обращается к понятию границы, пытаясь определить динамический процесс транскультурации как непрерывного изменения. Он утверждает, что в мире, выкованном завоеванием и колонизацией, зафиксированные границы, отделяющие Запад от его иного, белое от черного, женщин от мужчин, высокое от низового, всегда находятся в неустойчивом равновесии, определяемом асимметрией властных отношений в обществе. Обращаясь к подобным бинарным оппозициям, Ортис трактует их не во взаимоисключающем фиксированном смысле, а также транскультурно, гибридно, подчеркивая транзитивную и неустойчивую природу этих дуальностей в кубинской истории и идентификации. В этом смысле та модель транскультурных «я», которая вырастает на страницах книги Отиса, противостоит любым попыткам абстрактной универсализации, фокусируясь на глобально и многократно связанных друг с другом по принципу контрапункта партикулярностей.

Следует подчеркнуть множественность и одновременно незавершенность позиции и субъектности транскультурного индивида, который находится между иронически и критически воспринимаемой им западноевропейской эпистемологией, ясно видя ее контекстуальность и ограни-

---

[31] *Ortiz F.* Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. 3-97.

[32] Ibid. P. 98-310.

чения, и эпистемой маргинального, абсолютного и неабсолютного другого. Наиболее характерной из особенностей транскультурной субъектности является ее нелинейная природа, что выражается, в частности, в специфических явлениях языковой, культурной, ценностной и эпистемологической интерполяции, ярким примером которой является дискурс новой метиски Г. Ансальдуа[33], методология порабощенных Ч. Сандоваль[34], творческое диссидентство Науаль Эль Саадауи[35], двойное сознание А. Катиби[36] и др.

Транскультурная, транс-ценностная транс-эпистемологическая модель позволяет осуществиться органическому взаимопроникновению серьезного активизма и научной деятельности, постоянно подчеркивая болезненный вопрос об этической, научной, экзистенциальной, политической позиции исследователя. Жить и действовать в соответствии с теми принципами, о которых пишешь, – трудновыполнимая, но необходимая задача. Пока она реализуется ярче, разнообразнее и интереснее в тех сферах, которые в большей мере свободны от диктата европейской рациональности – не в науке или официальной политике, а в изобразительном искусстве, литературе, театре, кино, а также в сферах несистемного, нерационального, эзотерического знания, изгонявшихся в модерности за рамки науки и философии.

Поэтому заслуживает определенного внимания и эстетика транскультурации, актуализировавшаяся в мировом искусстве в последние годы, и, в наиболее заостренном варианте, проблема деколонизации эстезиса (как способности чувствования, восприятия мира – визуального, слухового, тактильного и т.д.) и его освобождения от ограничений западной эстетики. Последнее связано не только с деконструкцией западной эстетики с позиции пограничного мышления и созданием альтернативных или параллельных оксидентальных художественных моделей[37], но и с более фундаментальными экзистенциальными и гносеологическими измерениями. Ведь онтологическая маргинализация незападных людей выражалась в специфическом искажении и манипуляции субъектностью и знанием, тогда как важнейшей сферой пересечения бытия и знания всегда было и остается искусство, соединяющее эмоции и разум через (по)знание. Европейская эстетика Нового времени колонизировала эс-

---

[33] См.: *Anzaldúa G.* Borderlands // La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987.

[34] См.: *Sandoval Ch.* Methodology of the Oppressed. Minneapolis, London, 2000.

[35] См.: *Saadawi el N.* The Nawal el Saadawi Reader. L., N.Y., Zed Books, 1998.

[36] См.: *Khatibi A.* Love in Two Languages. Minneapolis, 1990.

[37] *Тлостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстезис и освобождение знания и бытия // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (№№ 63-64). С. 59-78.

тезис по всему миру в рамках колонизации бытия и знания. Это привело к жестким формулировкам понятий прекрасного и возвышенного, блага и зла, к созданию канонических структур, таксономий, художественных генеалогий, вкусовых преференций и т.д., к обынаковлению и отказу в статусе искусства всему, что не вписывалось в данную модель. Один лишь разум не способен освободить эпистемологическую и экзистенциальную сферы, как и одни эмоции, воображение и чувственный опыт. Необходимо искусство, воплощающее деколониальный момент (переход) в наиболее выпуклом виде и продуцирующее особое знание – всегда относительное, неабсолютное, множественное, плюритопическое, движущееся между разумом и воображением и соединяющее два полушария мозга.

Как и во всей культуре эпохи глобализации, болезненно воспринимающей инаковость, в транскультурном искусстве основным сюжетом является нарратив встречи с *другим*, различные модели социокультурного поведения индивида в чужих контекстах – от адаптации до имитации, от заимствования до присвоения, от ассимиляции до противостояния. Инаковость и ее снятие или его принципиальная невозможность являются одним из основных метасюжетов постсовременного транскультурного искусства, демонстрируя постоянное взаимодействие и переплетение множества голосов, дискурсов и локалов, которые в принципе не разрешимы в утопической идее синтеза. Особый интерес представляют такие элементы транскультурной субъектности и соответственно произведений искусства и литературы, созданных в рамках эстетики транскультурации, как метахронотоп промежуточности (транзитности), метаморфность и незавершенность идентичности, особая трактовка гибридизации (креолизации) и ризоматики, сложная игра с желанием другого и его одновременным отторжением, специфическая поэтика искажения, трансмедиальные тенденции и т.д.

В транснациональных, транскультурных, диаспорных, гибридных, трансмодерных и деколониальных контекстах и феноменах актуализируется иная эстетика, оптика, чувствительность и иная креативность, связанная со специфическим пониманием и природой эстезиса, целями и задачами творчества, его онтологическим, экзистенциальным, этическим и политическим статусом. Такая трансмодерная деколониальная креативность становится способом освобождения знания и бытия через субверсию, трикстеризм, противостояние, реэкзистенцию и преодоление модерности и ее творческих механизмов, норм и ограничений.

Деколониальная эстетика идет значительно дальше простой антикапиталистической направленности левого искусства, поскольку занята тем, как незападный человек чувствует мир и его красоту. Как пробудить его ген свободы? Если деколониальная феноменология и экзистенциаль-

ная философия имеют дело с вопросом «что значит быть проблемой?», то деколониальная эстетика фокусируется не на разуме Калибана, а еще и на его творчестве, причем не декоративном и прикладном, орнаментальном и стилизованном, которое прежде было единственным видом художественного творчества, позволенном Калибану, а на настоящем искусстве. В тот момент, когда Калибан из объекта превращается в субъекта с собственными диспозициями, эстезисом и эстетикой, привычная связь между прекрасным и возвышенным и определенными объектами, феноменами, действиями и событиями, означивающая их, получает другой смысл – объект внезапно обретает голос, способность страдать, испытывать боль, унижение, как и реагировать на этот опыт эстетически. Объективируя мир, западное сознание наделяет его эстетическими качествами красоты, добра, возвышенности, забирая взамен свободу, а иногда и жизнь объективируемого. Это может относиться к природе, женщинам, коренным народам и т.д. Деколониальное же искусство часто фокусируется на демонстрации уродливой изнанки западного прекрасного и возвышенного, возвращая субъектность «Калибану» и подталкивая его в направлении действия – этического, политического, социального, эпистемологического и т.д.

Субъект освобождается от колонизирующих его слоев западной нормативной эстетики и создает собственные эстетические принципы, вырастающие из его локальной истории, гео- и телесной политики знания. Воспринимая такое искусство, мы учимся схватывать необъятность деколониального антивозвышенного и узнавать его во всей целостности. А спусковым механизмом деколониального эстезиса выступает глобальная колониальность и наша (воспитуемая) способность узнавать и чувствовать ее в разных феноменах, людях, институтах, произведениях искусства, соотнося со своим опытом обынаковления и объективации. Это требует активного рационального и эмоционального действия, определенных знаний и навыков критического мышления, как и аналитической способности связывать различные деколониальные опыты метафорически посредством искусства, в целом, активного понимания в противовес пассивному ощущению. Иначе говоря, создается глобальное, хотя и виртуальное деколониальное сообщество смысла и ощущения[38], основанное не на страхе (как в кантовской эстетике)[39], не на удовольствии от

[38] *Ranciere J.* Contemporary Art and the Politics of Aesthetics // Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics. Durham & London: Duke University Press, 2009. P. 31-50.

[39] См.: *Kant, I.* The Critique of Judgment. Trans. James Creed Meredith // Forgotten Books. 2008. www.forgottenbooks.org (10.10.10).

сознания единения и растворения в природе (как в шопенгауэровском варианте)[40], а скорее на солидарности и участии в глобальном процессе возвращения достоинства и субъектности тем, кто был его лишен.

Перспективы транскультурации

Транскультурация прошивает собой все пространство культуры и социума эпохи глобализации, проявляясь и в этноконвергенции, и в выдвижении принципа гибридности вместо прежней «чистоты», и в изменении отношения к национальным языкам, культурным традициям и самому понятию нации-государства, которые теряют свой самодовлеющий характер, уступая место процессам транснационализации и полиглоссии, связанным с критическим космополитизмом. Транскультурация является новым способом языкового мышления, порождая новые отношения между языками и культурами, новое понимание перевода как коммуникации и новые субъектно-объектные и логические связи. В этом смысле она сознательно конституирует себя в противовес предшествующей эпистеме и строится на основе подлинно эгалитарной плюриверсальности.

Транскультурация основывается на комплексном переосмыслении или отрицании всех предшествующих основ доминировавшей западной современности/колониальности – от нации государства до этнорасовых градаций, причем главным элементом, который подвергается переосмыслению в транскультурной модели, остается трактовка разнообразия и различия, коммуницирование с иным/другим и способы взаимодействия разных инаковостей. Эта модель мышления парадоксально ищет пути единения разнообразных иных в эпоху, когда дискредитированы все прежние метанарративы модерности. Делается это на путях эмансипации сознания и создания иного мышления как мышления самого иного. При этом категория лиминальности как «пруклятости»[41] модерностью, которая может быть применена как системная в транскультурном измерении, является основой нового мышления. Не в последнюю очередь это связано с назревшей необходимостью консолидации оппозиционных дискурсов, оказавшихся парализованными собственной фрагментацией в результате падения великих нарративов.

Транскультурация достижима только на путях «плюриверсальности» как динамического и равноправного взаимодействия различных миромоделей

---

[40] См.: *Schopenhauer, Arthur.* The World as Will and Representation. transl. by E.F.J. Payne // Indian Hills, Colorado, 1958. Vol.1. Book 3.

[41] См.: *Фанон Ф.* Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. М., 2003. Т. 2. С. 15-78.

и «критического космополитизма» как особого позиционирования индивида постнациональной эпохи. Пафос критического космополитизма является выражением парадоксальной ситуации эпохи глобализации – отрицания европоцентристской универсальности путем провозглашения *другой* универсальности, теперь уже не европоцентристского свойства. Эта ситуация также чревата искажением значимости и пропорций самих точек «провозглашения», но она более плодотворна, нежели запылившиеся просвещенческие и часто паразитирующие на них постмодернистские идеологии или примитивный этноцентризм изоляционистского толка.

Транскультурная модель – это не новоиспеченный метанарратив, но осторожная попытка обозначить хотя бы какие-то возможности взаимопонимания и солидарности в постсовременном пестром мире, которые не были бы связаны с дискредитировавшими себя прежними моделями, но вели бы к конструктивному диалогу, к общению инаковостей, а он в свою очередь смог бы привести к *превосхождению* западной модерности и ее мифов.

Необходимо развитие коалиций пограничных мыслителей из транскультурных пространств в мировом масштабе, которое, несмотря на развитие таких технических средств глобализации, как интернет, все равно остается нерешенной проблемой. Отсутствует не только финансовая поддержка, но и достаточные знания и глобальный драйв для того, чтобы включить всех *других* в пространство альтернативной глобализации. Это отсутствие диалога между группами людей в мире, которые хотя и происходят из разных пространств, но страдают от одной и той же логики колониальности власти, тут же заполняется совершенно иными идеологиями, не испытывающими нехватку ресурсов для собственного продвижения в мировом масштабе – это и этнический и религиозный фундаментализм, и экстремизм, и западная неолиберальная модерность в самых разных формах. И все же, возможность глобального диалога «других» не стоит сбрасывать со счетов. Остается надежда, что голоса жителей забытых и отторгнутых модерностью пространств окажутся услышаны в мировом хоре и что они обретут право подлинного участия в решении как собственного будущего, так и будущего всего человечества, способствуя созданию более справедливого мироустройства посредством позитивных полновесных моделей ре-экзистенции, основанных на преодолении модерности и ее механизмов и ограничений.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Тлостанова М.В.* Транскультурация // Культурология. Энциклопедия. Т. 1-2. М., 2007. Т. 2. С. 724-726.

2. *Тлостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстезис и освобождение знания и бытия // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64). С. 59-78.

3. *Фанон Ф.* Отрывки из книги «Весь мир голодных и рабов» // Антология современного анархизма и левого радикализма. М., 2003. Т. 2. С. 15-78.

4. Anzaldúa G. Borderlands/La Frontera: The New Mestiza. San-Francisco, 1987.

5. *Beals R.* Acculturation. – Anthropology today: an Encyclopedic Inventory. Chicago, 1955.

6. *Coronil F.* Transculturation and the Politics of Theory: Countering the Center, Cuban Counterpoint. Introduction to Cuban Counterpoint, by Fernando Ortiz. Durham, 1995. P. ix- lvi.

7. *Glissant E.* Poetics of Relation. Ann Arbor. [1990] 1997.

8. *Henry P.* Caliban's Reason. Introducing Afro-Caribbean Philosophy. N.Y., 2000.

9. Malinowski B. A Scientific Theory of Culture and other Essays. Chapel Hill, 1944.

10. *Malinowski B.* The Pan-African Problem of Culture Contact // American Journal of Sociology 48 (6). P. 649-665.

11. *Malinowsky B.* Introduction // Ortiz F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995. P. LVII-LXIV.

12. *Mignolo W.* Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism // Latin American Research *Review. № 28(3). 1993. P. 120-134.*

13. *Mignolo* W. D., Tlostanova M. Theorizing from the Borders: Shifting to Geo- and Body-Politics of Knowledge // European Journal of Social Theory. Vol. 9. № 1. 2006. P. 205-221.

14. *Ortiz* F. Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar. Durham, 1995.

15. *Ranciere J.* Contemporary Art and the Politics of Aesthetics // Communities of Sense. Rethinking Aesthetics and Politics. Durham & London, 2009. P. 31-50.

С.Е. ЯЧИН

МЕТАКУЛЬТУРА – МЕСТО ТВОРЧЕСТВА ЛИЧНОСТИ НА ГРАНИЦЕ КУЛЬТУРНЫХ СРЕД*

***Аннотация**: Исходя из анализа антиномичных тенденций современной эпохи, автор приходит к выводу, что одной из результирующих этих тен-*

Ячин Сергей Евгеньевич – доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, декан факультета культурной антропологии Дальневосточного государственного технического университета (Владивосток). E-mail: yahcin@lend.ru.

* Данная работа, хотя и представляет личную позицию автора, во многом является результатом длительного обсуждения проблемы в кругу своих коллег. Встречающееся в тексте «мы» следует читать буквально. За «мы» действительно стоит коллективная позиция. Соответственно отсылка к автору статьи (к «Я») тоже имеет буквальный смысл. Я приношу благодарность коллегам, внесшим свой вклад в развитие этой темы: Л.И. Анисимову, М.Е. Буланенко, А.М. Кузнецову, Н.Ю. Малковой, Н.А. Олешкевич, А.В. Поповкину, С.Ю. Пчелкиной, В.Н. Соколову, о. Ростиславу (Морозу). Статья впервые была опубликована в журнале «Личность. Культура. Общество» (2010. Т. 12. Вып. 1 (№№ 53-54). С. 108-117). Публикуется с разрешения редакции журнала.

денций является формирующееся состояние метакультуры. Предлагается следующая формула: метакультура – это состояние культуры, возникающее на границах культурных сред, при котором рефлексивно проясняется зависимость развития культуры от творческого потенциала личности.

***Abstract:** Starting from the analysis of antinomic tendencies of the modern age, the author comes to a conclusion that one of the resulting elements of these tendencies is meta-culture. The following formula is offered: meta-culture is the state of culture which emerges at the borders of cultural environments and reflectively reveals the dependence of culture development on the individual creative potential.*

***Ключевые слова**: метакультура, личность, творчество, граница, рефлексия, культура дара, метакультурный потенциал.*

***Keywords**: meta-culture, personality, creativity, border, reflection, gift culture, meta-cultural potential.*

I

Если посмотреть на любую национальную культуру с точки зрения ее смыслового содержания или просто «содержимого», то она предстанет в виде совокупного вклада гениев рода: ее писателей, художников, ученых, педагогов, реформаторов и пр. Чем была бы русская культура без творческих вкладов Пушкина, Карамзина, Ломоносова и других ее гениев? Точно так же собирается «содержимое» любой другой культуры, которая осознает свою самобытность и устойчиво воспроизводит себя в истории.

Обратим внимание на следующее фактическое, а в данном случае – биографическое обстоятельство: все «гении рода» по тем или иным причинам находились на границе культурных сред (получили образование за рубежом, как Ломоносов; или находились сразу в лоне двух культур, как Пушкин; или оказались на границе культурных эпох, что в целом характерно для «золотого века» русской литературы). Из указанного обобщения не следует, что всякий, оказавшийся на границе культур, внесет весомый творческий вклад в одну или другую культуру, но он неизбежно будет вынужден занять новаторскую позицию относительно установленных культурных образцов, ценностей или «паттернов поведения». Психологически, экзистенциально и даже институционально вполне достоверно, что как только человек оказывается на границе культурных сред, когда он лишается возможности использовать традицию (обычай, норму) в качестве способа решения насущных задач, он вынужден проявить «инновационную» самостоятельность, которая в формальном смысле есть творчество.

Не будучи достаточным, выход за пределы своей родной культуры является необходимым для того, чтобы внести в нее свой творческий

вклад. Иначе говоря, используя для этого идею и термин М.М. Бахтина, личность, как минимум, должна занять позицию вненаходимости относительно родной культуры, чтобы сделать ей свой творческий дар. Принцип вненаходимости, кстати, объясняет, почему гении национальной культуры, как правило, являются и гениями всего человеческого рода.

Этим условиям вклада в культуру буквально соответствует термин «метакультура». «Мета» – указывает на источник развития культуры, который находится *за пределами* самой культуры в творческом потенциале личности.

Даниил Андреев, благодаря которому термин «метакультура» получил широкое распространение (это тема его известного произведения «Роза мира»), примерно в этом смысле его и использует. Метакультура – это та *вертикаль*, которая позволяет человеку творить и создавать культурные произведения, тиражируемые далее в *горизонтали* обычной культуры. И казалось бы, что в указанном значении термином «метакультура» можно характеризовать любое состояние динамично развивающейся культуры. Но по ряду причин, о которых будет сказано ниже, мы, однако, считаем возможным определять таким образом лишь особое состояние культуры в современную эпоху.

II

Выход за пределы культурной формы как условие ее творческого развития, скорее всего, является универсальным для всех эпох духовного развития человечества. Однако никогда вплоть до современной эпохи с ее характерным самоописанием как «информационной», «инновационной» или «креативной» культуры рефлексивно не использовали этот механизм. Выдающиеся творцы вполне отдавали себе отчет в своем творческом даре, сознательно использовали темы других культур в собственном творчестве (музыкальные темы, фабулы рассказов, опыт философских размышлений, научные достижения), но никогда не связывали свое творчество с пограничьем культур. Это означает, что эффект границы никогда *рефлексивно* не использовался для формирования творческой позиции личности.

Такого рода практика возникла только в XX в. и сразу в двух областях: в области научно-технического и художественного творчества. И в том и в другом случае практика состояла в том, чтобы организовать *место встречи* (таково сущностное определение границы) осознающих свое различие интеллектуальных норм (научных парадигм), традиционных методов и приемов – для коллективного творческого решения какой-то задачи. В области науки и техники таким способом организовывали моз-

говые штурмы специалистов разного профиля; так возникли «фабрики мысли» (“think tanks”) и в дальнейшем вся разветвленная методология коллективной мыследеятельности (Г.П. Щедровицкий)[1], методология решения изобретательских задач (ТРИЗ), собственно рефлексивные методологии (В.А. Лефевр)[2] и др. Особо показательным в области художественных практик в этом же плане является новаторский театр (поскольку он представляет собой вид коллективного творчества), который в XX в. начал строиться на метакультурных основаниях. В этом случае речь идет не просто о заимствовании художественных приемов из других национальных культур, а о сценической организации встречи (в лице актеров) театральных традиций в рамках одного спектакля[3].

Но только совсем недавно тенденция рефлексивного использования различий (границы) для творческого развития культур получила методологическое освещение, т.е. была осмыслена как особое состояние культуры. На методологический уровень осмысления эту ситуацию в современной культуре вывел Ю.В. Громыко. Исходя из общей позиции понимания роли рефлексивных процедур в современном мире[4], он указал на важное различие: «Культура обладает непосредственным действием, а метакультура же связана с выявлением принципов механизмов действия»[5]. Причем этот механизм действия может быть понят только в рамках антропологии («Метакультурный анализ фундаментально антропологичен»[6]).

Если говорить совсем кратко, то метакультуру можно понимать как «рефлексивную культуру», но обязательно с учетом того, что рефлексивный контур проходит через личность, а значит, выходит за рамки культурной формы, и что полноценная рефлексия возможна только в некотором сообществе лиц, носителей разных культурных норм. Человек есть существо рефлексирующее (т.е. себя сознающее), но на уровень *методической рефлексии* он может выйти только при условии встречи с Иным. Отметим, что на понимании этого обстоятельства базируется классичес-

---

[1] См.: *Щедровицкий Г.П.* Рефлексия и ее проблемы // Рефлексивные процессы и управление. Международный научно-практический междисциплинарный журнал. Т. 1. № 1. 2001.

[2] См.: *Лефевр В.А.* Конфликтующие структуры (1963–1973) // *Лефевр В.А.* Рефлексия. М., 2003.

[3] Данные практики теоретически оформлялись в рамках театральной антропологии. См. *Барба Э.* Бумажное каноэ. Трактат о театральной Антропологии. СПб., 2008; *Гротовский Ежи.* От Бедного театра к искусству-проводнику // Искусство режиссуры. XX век. М., 2008.

[4] См.: *Громыко Ю.В.* Век мета: современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. М., 2006.

[5] *Громыко Ю.В.* Антропология политической идентичности. М., 2006. С. 30-31.

[6] Там же.

кая исследовательская позиция (исследовательская практика) культурной антропологии. С точки зрения этой практики можно сказать, что метакультура есть развертка традиционной исследовательской установки культурного антрополога, который рассматривает изучаемую культуру как «зеркало» своей собственной.

Эта научная установка получила широкую известность и признание после выхода работы К. Клакхона «Зеркало для человека»[7]. Однако приоритет в такого рода постановке вопроса, скорее всего, принадлежит русскому этнологу С.М. Широкогорову, который еще в начале 1930-х гг. прошлого века писал о вводимом им понятии «психоментального этнического комплекса»: «...я понимаю, однако, что читатель находится отнюдь не в легком положении, поскольку он одновременно должен следить за тремя различными вещами: 1) чужим этническим комплексом, 2) личным комплексом автора, 3) работой восприятия своей собственной психоментальной машинерии»[8].

Таким образом, идея рефлексивности является ключевой для понимания *состояния метакультуры*[9]. В этом отношении мы будем продолжать линию мысли, намеченную Ю.В. Громыко, но с некоторыми уточнениями.

III

Принцип рефлексивности как основания метакультуры может быть дополнен идеей границы как обязательного условия полноценной рефлексии. Я предлагаю это дополнение в свете эвристики теоретико-системного подхода Н. Лумана[10]. Ключевой для этого подхода является идея различия (дифференциации), где различие обозначено в качестве границы сред (внутренней и внешней среды некоторой формы) и где граница существует только как предложение себя пересечь.

В свете этого подхода становится очевидным следующее обстоятельство: развитие культур происходит не столько благодаря заимствованиям, сколько благодаря самому наличию *границы* с Иной культурой. Одно из самых сильных по своей эвристике утверждений синергетики состоит в том, что всякое развитие происходит на границе сред. Отсюда познава-

---

[7] See*: Kluckhohn C.* Mirror for Man. The Relation of Anthropology to Modern life. N.Y.; Toronto, 1946.

[8] *Кузнецов А.М.* Теория этноса С.М. Широкогорова // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 69.

[9] См.: *Ячин С.Е.* Состояние метакультуры // Философия и культура. 2008. № 7.

[10] См.: *Луман Н.* Дифференциация. М., 2006; *Луман Н.* Общество как социальная система. М., 2004.

тельный и проектный принципы: ви́дите интенсивные и качественные изменения – ищите порождающие их границы, хотите качественных изменений – конструируйте границы[11].

Фактор границы, «существующей только как предложение себя пересечь», является принципиально важным для рефлексивного конструирования творческих коллективов и зон соразвития мировых культур.

Когда мы говорим о культурных средах и сопутствующих им границах, то имеем в виду самые разные «культурные среды» – не только «среды» национальных культур, но и профессиональные, корпоративные, дисциплинарные и субкультурные. Все эти «среды» способны ставить личность в пограничные условия.

Обратим внимание на амбивалентность тенденций, связанных с процессами культурной глобализации. С одной стороны, происходит интенсификация межкультурных взаимодействий, так, что большая часть людей сдвигается к границам других культур, результатом чего, казалось бы, должен стать рост творческого потенциала личностей. Но с другой стороны, происходит обратное: интенсификация межкультурных контактов приводит к стиранию культурных границ, к массовому распространению усредненных культурных образцов, не имеющих прямого отношения ни к одной национальной культуре. И неизбежное следствие – тотальное снижение творческого потенциала личности, проявляющееся в шаблонности, стереотипности, мозаичности мышления, в атрофии творческого воображения, в снижении качественной насыщенности существования личности и др.

Осознавая эту опасность, которая обычно связывается с глобальной массовой культурой, международные организации демонстрируют всемерную заботу о сохранении культурного разнообразия и наследия. В первых рядах идет ЮНЕСКО[12]. Такую заботу нельзя не приветствовать, но стоит заметить некоторую односторонность в культурной политике этой международной организации. Среди многочисленных программ нет таких, которые были бы направлены на развитие творчества личности, а без этого декларации о взаимообогащении культур остаются всего лишь

[11] Простым примером конструирования границы является использование ресурса соревнования или конкуренции путем разделения организации или коллектива на соперничающие группы.

[12] Принимая в 2001 г. Всеобщую декларацию о культурном разнообразии, государства-члены ЮНЕСКО подтвердили свою приверженность культурному разнообразию – источнику развития, «столь же необходимому для человечества, как биологическое разнообразие для живой природы». Действуя в этом направлении, ЮНЕСКО создает Глобальный альянс за культурное разнообразие.

призывами. На практике забота о сохранении культурного разнообразия выглядит как сохранение традиционных масок или просто как длящийся маскарад.

Метакультура выступает и представляет себя в качестве альтернативы этой тенденции стирания культурных границ. В этом отношении и со своей методической стороны метакультуру можно представить как *искусство установления границ* между культурными средами, где граница обозначает себя не в качестве барьера, а как *место встречи* культур.

IV

В свете того же лумановского подхода рефлексию следует понимать в том числе и в плане самореференции системы (в данном случае – культуры). Дело в том, что само по себе понятие рефлексии не предполагает различения индивидуальной и коллективной рефлексии, а именно это различение конституирует особое состояние метакультуры. Только текстуально (сценически) зафиксированный опыт коллективной и творческой рефлексии создает метакультурный эффект. Он состоит в том, что над обычной культурной практикой (художественной, театральной, научной, учебной) формируется особый контур самоописания. Нет контура самоописания (самореференции) – нет состояния метакультуры. Причем заботу о самоописании собственной культурной практики вынуждены взять на себя самоорганизующиеся метакультурные сообщества. Здесь мы предлагаем интерпретировать мировой феномен повсеместного возникновения эпистемических сообществ[13] в указанном контексте, т.е. рассматривать эти сообщества как разновидность метакультурных. Профессиональные сообщества выходят в эпистемический режим существования (в режим самоописания собственной научной, технической, художественной практики), поскольку это становится условием их воспроизводства как общности[14]. При этом, как показывает П. Хаас, такие сообщества начинают ориентироваться не только на общность знания, но и на общие ценности.

Современное общество приходит к пониманию того, что все его институты существуют в рамках самоописаний. В качестве самоописаний

---

[13] See: Haas P.M. Introduction: Epistemic Communities and International Policy Coordination/ *International Organization*, Vol. 46. No 1, *Knowledge, Power, and International Policy Coordination* (Winter, 1992) – MIT Press Stable, 1992.

[14] Мы предлагаем следующее понимание эпистемических сообществ: это самоорганизующиеся сообщества экспертов (ученых и/или специалистов), предъявляющих свое коллективное знание к общезначимым решениям .См.: *Ячин С.Е., Зайчик Н.В., Смирнова М.Ю.* Роль эпистемических сообществ в современном мире и специфика их формирования в АТР // Инновационное развитие: Азиатско-Тихоокеанский альманах. 2009. Вып. 5.

могут выступать теории, идеологии или мифы. Так, институты государства и права не могут существовать без «теории государства и права» и людей, которые изучают эту учебную дисциплину в университетах; экономика не существует без экономической теории, на базе которой выстраивается та или иная денежная, кредитная и налоговая политика государства; минимальным требованием к любой социальной организации является наличие инструкции по ее «использованию» (устава).

Культура, которая при любых интерпретациях выполняет роль трансфера опыта, знаний, норм, ценностей от одного субъекта к другому, есть то место, через которое проходят самореференции социальных организаций и институтов. Как только культура открывает для себя эту исключительную роль в воспроизводстве социальной жизни (а произошло это сравнительно недавно стараниями представителей франкфуртской школы), она формирует собственный рефлексивный (философский) контур или программу собственного существования в виде требования выхода за рамки любой культурной нормы. В этом суть постмодернистских исканий и причина неуловимости окончательных выводов этого течения мысли.

V

Особо следует подчеркнуть роль творчества личности как источника развития культуры. Относительно связи творчества и рефлексивности можно только заметить, что история не знает значимого творения, автор которого не занимал бы рефлексивной позиции в отношении того, что и как он делает. Отчасти за рефлексивность отвечает мастерство исполнения. Граница культурных сред не порождает самого истока творения, но сильно способствует тому, чтобы личность оказалась в позиции вненаходимости и наедине со своей творческой рефлексией.

Симптоматично, что осмысление роли творчества в культуре сегодня осуществляется в каноническом для антропологии сюжете дара[15].

Отметим заслугу Л. Хайда, который в своей работе «Дар»[16] раскрыл смысл архаических преданий и обычаев, касающихся дарообмена, исходя из логики творчества художника и поэта. То, что архаическое сознание принимает в форме обычая, ритуала и традиции, творческая личность проживает совершенно непосредственно. Архаическое сознание определяет необходимость дара и его возвращения формулой замечательного обычая: *обладать – значит отдавать.* От владельца богатства есте-

[15] См.: *Годелье М.* Загадка дара. М., 2007.

[16] См.: *Хайд Л.* Дар. Как творческий дух преобразует мир. М., 2007. (Hyde, Lewis. *The Gift. Creativity and the Artist in the Modern World*. Edinburg. New York. Melbourne, 1983.)

ственно ждут, что он будет им делиться. Смысл богатства – в возможности дара. Дарственную позицию творческой личности выскажем словами поэтов. «Не я, не я, но ветер, дувший сквозь меня» – говорит о своей поэзии Д. Лоуренс. П. Гудмен пишет в своем дневнике: «Недавно я написал несколько хороших стихотворений. Но у меня нет ощущения, что их написал я»[17]. Поэтическое и всякое иное великое художественное творчество пронизано ощущением имперсональности, сознанием того, что мой талант (поэта, музыканта) есть то, что мне даровано, а потому это не есть моя собственность. В этом случае формула будет та же самая: *обладать творческим даром – значит его отдавать.* Таким образом, идет ли речь о круговращении даров в архаическом обществе (обычаи *кула* у полинезийцев, например) или о даре поэта – в обоих случаях дар есть возвращение того, что мне не совсем принадлежит.

Таким образом, можно утверждать, что дар – это преимущественно то, что делает благой творец. «Благой» означает, что мотив присвоения или выгоды, столь необходимый человеку для собственного выживания, нейтрализован требованием возвращения дара и способом личностного бытия как бытия свободного и творческого, реализуемого исключительно в отношениях (с другой личностью). В даре этот способ выходит в полную несокрытость. Если же вообразить культуру, которая стоит на принципе творческого дара, то это и будет метакультура, поскольку источник жизни такой культуры лежит вне ее – в творческом потенциале личностей. «Дар – это вещь, которую мы не можем получить ценой собственных усилий. Мы не можем купить дар; мы не можем приобрести его волевым актом. Он достается нам свыше... хотя талант можно отшлифовать и довести до совершенства усилием воли, никакие усилия не способны вызвать его рождение и появление. Моцарт, сочинявший музыку в четырехлетнем возрасте, обладал даром»[18]. Так же проживал свой талант и Бетховен, когда говорил, что хочет как можно ближе подняться к Богу, услышать его музыку, записать на ноты и отдать другим людям.

Дар во всех его формах, архаических или современных, не может быть реципрокным (взаимным) отношением. Необратимость и *тотальность предоставления* (термин М. Годелье[19]) – конститутивные особенности дара. Быть может, самая характерная асимметрия дарующего и принимающего дары представлена в межличностных отношениях неизбежно творческой позиции Учителя и его ученика. Таким же отсутствием обратимо-

---

[17] Там же. С. 13.
[18] Там же.
[19] См.: *Годелье М.* Загадка дара. М., 2007.

сти «страдает» дар художника. Получен ли этот дар от Бога или же от его Учителя, он никоим образом не может быть возвращен обратно. Кумулятивный характер развития культуры, тот факт, что всякая культура живет «накоплением» своего содержания, связан исключительно с этой невозвратностью даров творческих личностей. Содержание культуры возникает благодаря актам тотального предоставления личностями своих творческих даров.

VI

Взаимообогащение культур, о котором сегодня проявляется столько заботы, также может происходить исключительно *через личность*. Учет фактора творчества личности важно внести в старый спор эволюционизма и диффузионизма в теории культуры.

Когда-то перед этой теорией стояла острая дилемма, которая обозначалась двумя программами исследований: диффузионистской и эволюционистской. Вопрос заключался в том, содержит ли в себе отдельная культура импульс к собственному развитию или же качественные изменения в ней происходят благодаря влиянию других культур. Хотя большая часть исследователей соответствующего профиля (в основном это антропологи) заняли синтетическую позицию (как, например, Ф. Боас[20]) и посчитали, что идеи диффузионизма как таковые сданы в архив, однако сам вопрос, и именно в такой альтернативной постановке, не только не утратил своего значения, но в условиях глобализации стал еще острее. Есть веские аргументы в пользу того, что любая культурная общность (т.е. общность, цементированная единством языка и обычаев), изолированная от других культур, не имеет никаких стимулов к развитию.

Такого рода общности могут в течение столетий воспроизводить традиционный порядок жизни, не внося ничего качественно нового ни в свою ментальность, ни в набор культурных ценностей, но только при том условии, что им ничего не угрожает извне (что бывает редко). А с другой стороны, обнаружилось, что темпы социокультурной динамики прямо пропорциональны интенсивности межкультурных взаимодействий[21]. Кажется, что общая идея диффузионизма торжествует. Требуется, однако, разрешить ее парадокс: если никакая замкнутая в себе культура не способна породить ничего нового, то откуда это новое вообще берется. Неразрешимость спора эволюционизма и диффузионизма связана с тем,

---

[20] См.: *Боас Ф.* Эволюция или диффузия? // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997

[21] См.: *Сорокин П.А.* Социальная и культурная мобильность // *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

что обе теоретические позиции не принимают во внимание роль творчества личности как опосредующего звена в межкультурном взаимодействии.

Заимствования из одной культуры в другую всегда шли по двум каналам, которые условно мы назовем «миметическим» и «катарсическим». Первый путь – это путь массового подражания чужеродным образцам. Например, подражание стилю европейской одежды в России XVIII–XIX вв. Второй путь – творчество личностей, которые, напитавшись идеями за рубежом, вносили их в свою культуру в форме литературных, музыкальных, философских и научных произведений.

Резкая социальная граница между верхними и нижними классами ранее делала незаметным различие двух путей культурных влияний. Для образованных классов общества что мода, что высокое искусство приходили одним путем.

После того как образование стало массовым, принципиальное различие «миметического» и «катарсического» способов заимствования стало определяющим для развития культуры. «Миметический» способ осуществляется целиком в знаково-символической логике культурной формы как таковой, без всякого обращения к творческой рефлексии. Это процесс, который всесторонне описан в семиотике культуры (см., например, «Система моды» Р. Барта). «Катарсический» (он же творческий) может осуществиться исключительно через личность, т.е. с неизбежным выходом за рамки логики культурной формы. Этот второй путь взаимодействия культур *через личность* мы и называем метакультурным.

Развитие культуры «через личность», в конце концов, является основополагающим. Всегда есть кто-то, кто внес творческий вклад в данную культуру с неизбежным следствием – ростом культурного разнообразия или культурным схизмогенезом (идея Г. Бейтсона[22]).

VII

В итоге требует решения вопрос: можно ли считать метакультуру современной разновидностью культуры или это есть качественно иное образование?

Острота вопроса обусловлена тем, что в современном словоупотреблении произошел некоторый ложный сдвиг. Слово «метакультура» получает широкое хождение, но как синоним «наднациональной культуры» или «транскультуры». Великую идею «мета-», которая символически обозначает весь духовный исторический путь европейского человечества,

[22] См.: *Бейтсон Г.* Контакт культур и схизмогенез // *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. М., 2005.

начиная от античной «метафизики» и завершая современными метаязыками и метатеориями, пытаются редуцировать до незамысловатого «между». Этот сдвиг не случаен, он связан с установкой обыденного сознания и классической научной парадигмы, которые мерой процесса или целого делают простейшее, элементарное или усредненное. Применительно к нашей теме это приводит к тому, что вся культурная динамика начинает пониматься с позиции массового потребителя культурных зрелищ, который сам, равно как и создатели массовой продукции, верит в то, что именно тиражи книг, дисков, величина аудитории и кассовые сборы есть показатель культурного эффекта. Никто не спрашивает, кто творцы «творцов», довольствуясь потребительским эффектом.

Если же мерой, критерием и индикатором развития (и развитости) культуры мы будем брать ее высшие достижения, т.е. ее классические образцы, то картина современной культурной жизни глобализирующегося человечества предстанет более сложной. Мы увидим, что культурная динамика имеет двойственный характер: с одной стороны, расширяется пространство глобальной усредненной миметической культуры, а с другой стороны, формируется состояние метакультуры – области вненаходимости для зарождения творческого потенциала личности. При этом в очевидной ситуации «между» есть свой резон. Действительно, современный человек, в основном усилиями массмедиа, поставлен в пограничные условия существования (поставлен – во многих смыслах: и экзистенциально, и культурно, и институционально). Из этой ситуации есть два диаметрально противоположных исхода: либо занять личностную (творческую, критическую, инновационную, субъектую) позицию, либо стать агентом безличных информационных потоков или сетевых структур. Э. Кастельс[23] представляет данную альтернативу как основное противоречие эпохи, как противоречие между Я (идентичностью) и Сетью.

Таким образом, для понимания состояния метакультуры необходимо учитывать общий антиномичный характер всей современной эпохи. «Антиномичный» – это точное слово, указывающее на то, что ситуация складывается как результирующая двух групп законов (номосов): законов творчества личности и законов информационных сетей (семиотических паутин). Далее по аналогии: так же как идея *метафизики* (*мета*языка, *мета*-теории, *мета*-политики и т.д.) предполагает выход за рамки логики (законов) физики (языка, теории, политики), но так, что сама физика (язык, теория, политика и т.д.) становится *предметом особой заботы* с внешней для нее стороны; так и метакультура есть выход и преры-

[23] См.: *Кастельс Э.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000.

вание логики культурной формы, но так, что заботу о сохранении этой культурной формы берет на себя личность в своей дарственной позиции относительно содержания культуры.

Мы используем сочетание слов «состояние метакультуры», подразумевая именно ее *составной* характер. Метакультура «состоит» из материала культуры и творчества личности с *внешней* для культуры стороны. Возникает это состояние на границе культурных сред, но открывается это обстоятельство лишь в современную эпоху.

Если все вышесказанное попытаться свети в одну формулу, то получается следующее. *Метакультура* – это состояние культуры, возникающее на границах культурных сред, при котором рефлексивно проясняется зависимость развития культуры от творческого потенциала личности.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барба Э.* Бумажное каноэ. Трактат о театральной Антропологии. СПб., 2008.

2. *Бейтсон Г.* Контакт культур и схизмогенез // *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. М., 2005.

3. *Боас Ф.* Эволюция или диффузия? // Антология исследований культуры. Т. 1. СПб., 1997.

4. *Годелье М.* Загадка дара. М., 2007.

5. *Громыко Ю.В.* Антропология политической идентичности. М., 2006.

6. *Громыко Ю.В.* Век мета: современные деятельностные представления о социальной практике и общественном развитии. М., 2006.

7. *Гротовский Ежи.* От Бедного театра к искусству-проводнику // Искусство режиссуры. XX век. М., 2008.

8. *Кастельс Э.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М., 2000.

9. *Кузнецов А.М.* Теория этноса С.М. Широкогорова // Этнографическое обозрение. 2006. № 3.

10. *Лефевр В.А.* Конфликтующие структуры (1963–1973) // *Лефевр В.А.* Рефлексия. М., 2003.

11. *Луман Н.* Дифференциация. М., 2006

12. *Луман Н.* Общество как социальная система. М., 2004.

13. *Сорокин П.А.* Социальная и культурная мобильность // *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.

14. *Хайд Л.* Дар. Как творческий дух преобразует мир. М., 2007. (*Hyde Lewis.* The Gift. Creativity and the Artist in the Modern World. Edinburg. New York. Melbourne, 1983.)

15. *Щедровицкий Г.П.* Рефлексия и ее проблемы // Рефлексивные процессы и управление. Международный научно-практический междисциплинарный журнал. Т. 1. № 1. 2001.

16. *Ячин С.Е.* Состояние метакультуры // Философия и культура. 2008. № 7.

А.А. ГРИЦАНОВ

ОТ КУЛЬТУРЫ К МЕТАКУЛЬТУРЕ: ИЗ ТЕНИ В СВЕТ

Аннотация: *В рецензии на статью С.Е. Ячина «Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред» осмысливаются процессы переноса ряда актуальных проблемных полей современной философии в пограничную область, располагающуюся на стыке главных версий современного человеческого знания о мире – науки и эзотерики. Автор обосновывает объемное видение активности личности, осуществляющей в творчестве прорыв-трансгрессию в сферу «вертикального» измерения, характерного для пространства метакультуры.*

Abstract: *The review of S.E. Yatchin's article "Metaculture – a place for individual creativity at the border of cultural environments" considers the tendency of transferring some essential issues of modern philosophy into the border sphere, located at the juncture of the main versions of human knowledge about the world – that of science and esotericism. The author justifies a "three-dimensional" model of personal agency, accomplishing through creativity, a breakthrough-transgression to the sphere of "vertical" dimension of meta-cultural space.*

Ключевые слова: *культура, личность, метакультура, творчество, эзотеризм.*

Keywords: *culture, personality, meta-culture, creativity, esotericism.*

В традиции междисциплинарных исследований иногда случаются ситуации, когда последовательная реализация познавательной программы приводит автора в область, которой он сам вряд ли предполагал достичь. Более того, попытка ученого определить самое общее русло собственного интеллектуального движения неожиданно заканчивается выявлением исходно не предполагавшегося вектора.

Грицанов Александр Алексеевич – кандидат философских наук, доцент, бывший научный руководитель международного проекта «Гуманитарная энциклопедия» (Минск). К сожалению, Александра Алексеевича уже нет с нами. Мы предлагаем его статью, которая была опубликована в журнале «Личность. Культура. Общество» (2010. Т. 12. Вып. 1 (№№ 53-54). С. 117-122). Публикуется с разрешения редакции журнала. E-mail: gritsanow@mail.ru.

Работа С.Е. Ячина «Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред» представляет собой попытку потенциально значимой историко-культурной реконструкции посредством современного методологического и парадигмального инструментария. Правда, сделанные автором выводы, на мой взгляд, нуждаются в дальнейшем уточнении, а точнее – в переобозначении. Предложенные в статье познавательные ходы выглядят особенно многообещающе в случае перспективного помещения их в область адекватных категориально-понятийных комплексов. При этом осуществлена данная перекодировка может быть – как минимум – в границах двух равноправных версий.

Так, мы читаем, что все «*гении рода* по тем или иным причинам находились на границе культурных сред (получили образование за рубежом, как Ломоносов; или находились сразу в лоне двух культур, как Пушкин; или оказались на границе культурных эпох, что в целом характерно для *золотого века* русской литературы). Из указанного обобщения не следует, что всякий оказавшийся на границе культур внесет весомый творческий вклад в одну или другую культуру, но он неизбежно будет вынужден занять новаторскую позицию относительно установленных культурных образцов, ценностей или *паттернов поведения*. Психологически, экзистенциально и даже институционально вполне достоверно, что, как только человек оказывается на границе культурных сред, когда он лишается возможности использовать традицию (обычай, норму) в качестве способа решения насущных задач, он вынужден проявить *инновационную* самостоятельность, которая в формальном смысле есть творчество»[1].

В принципе, гипотеза о том, что самоактуализация творческой личности, осуществляемая в условиях ее (вынужденного или произвольного) маргинального (пограничного) позиционирования, нередко имеет результатом достижение состояния «трансгрессии» (выхода за собственные ограниченные пределы), уже формулировалась в литературе.

Так, А.Р. Усманова отмечала, что «философское понятие *маргинальность* характеризует специфичность различных культурных феноменов, часто асоциальных или антисоциальных, развивающихся вне доминирующих в ту или иную эпоху правил рациональности, не вписывающихся в современную им господствующую парадигму мышления и тем самым довольно часто *обнажающих противоречия и парадоксы магистрального направления развития культуры* (выделено мной. – *А.Г.)*»[2].

---

[1] *Ячин С.Е.* Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 1 (53-54).

[2] *Усманова А.Р.* Маргинальность / Новейший философский словарь / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск, 1999. С. 397.

В свою очередь, согласно идее «трансгрессии», «мир налично данного, очерчивая сферу привычного человеку возможного, замыкает людей в своих границах, пресекая для них какую бы то ни было перспективу новизны. Этот привычный индивидам отрезок истории лишь длит и множит уже известное; трансгрессия в таком ракурсе являет собой невозможный (в данной системе отсчета) выход за его пределы, прорыв вовне того, что принадлежит наличному»[3].

Объектом интереса С.Е. Ячина является «метакультура», трактуемая как некое пространство, располагающееся «на границе культурных сред». Предполагается, что, представляя собой поле реализации и воплощения духовного промысла выдающихся личностей, метакультура способна оказывать существенное позитивное воздействие на результаты творчества этих незаурядных персон: «Метакультура – это такое состояние культуры, возникающее на границах культурных сред, при котором рефлексивно проясняется зависимость развития культуры от творческого потенциала личности»[4].

Акцентируется эта (возможно восходящая к «философии Другого») ипостась иерархической расстановки субъектов в процессах их творчества обращением к «идее и термину М.М. Бахтина», согласно которым «личность как минимум должна занять позицию вненаходимости относительно родной культуры, чтобы сделать ей свой творческий дар»[5].

По мысли С.Е. Ячина, «этим условиям вклада в культуру буквально соответствует термин “мета-культура”. *Мета* – указывает на источник развития культуры, который находится *за пределами* самой культуры в творческом потенциале личности»[6].

И тогда «метакультуру можно представить как *искусство установления границ* между культурными средами, где граница обозначает себя не в качестве барьера, но как *место встречи* культур»[7].

При этом исследование С.Е. Ячина отнюдь не сводимо к банальному приему рефлексии по поводу абстрактно-логического собирания содержимого заурядных и однотипных культурных систем в единое целое. Смысл текста правомерно усматривать в том, что точки (зоны) соприкосновения отдельных культур, вступая во взаимодействие между собой, неизбежно порождают веер новых смыслов. Как в физике микромира

---

[3] Там же. С. 665.

[4] *Ячин С.Е.* Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 1 (53-54).

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] Там же.

столкновение одних известных наблюдателю микрочастиц способно вызвать к жизни совершенно непредсказуемый набор других микрочастиц (качественно новых и ранее неизвестных), так и в области непосредственной «диффузии культур» дело не сводится только к их взаимному проникновению: речь идет об автохтонном возникновении в этих условиях нетрадиционных содержаний и смыслов.

Введение в научный оборот подобного ракурса рассмотрения проблемы может привести к появлению в культурологии незаурядных подходов, способных эксплицировать работу многих механизмов движения духовной традиции человечества. В соответствии с позицией автора статьи, «метакультуру можно понимать как *рефлексивную культуру*, но обязательно с учетом того, что рефлексивный контур проходит через личность, а значит, выходит за рамки культурной формы, и что полноценная рефлексия возможна только в некотором сообществе лиц, носителей разных культурных норм. Человек есть существо рефлексирующее (т.е. себя сознающее), но на уровень *методической рефлексии* он может выйти только при условии встречи с Иным»[8].

В высшей степени продуктивной выглядит и мысль автора о том, что «само по себе понятие рефлексии не полагает различения индивидуальной и коллективной рефлексии, а именно это различение конституирует особое состояние метакультуры»[9]. Попытка даже скромной констатации важности субъекта креативных интеллектуально-культурных подвижек в сознании человечества сама по себе уже выглядит впечатляюще. Ведь вопрос об источнике нового знания о мире и человеке, органично дополняемый проблемой «озарения» ученых, изобретателей и художников – всех тех, кто не на словах знаком с понятием «инсайт» («интуиция»), требует самого пристального внимания.

В целом, автором предъявлен оригинальный подход, который по ряду характеристик «оборачивает» все основные существующие наработки по данному вопросу, помещая сопряженное с ними проблемное поле в сферу совершенно иных духовных координат. В известном смысле подчиненное положение в данном случае занимают как собственно постмодернистские изыски (об ограниченности которых упоминается в статье), так и СМД-штудии (к коим в работе продемонстрировано весьма почтительное отношение).

Автор формулирует ряд посылок, выводящих в совершенно неожиданные плоскости размышлений, первая из которых (1) принадлежит соб-

---

[8] Там же.

[9] Там же.

ственно новейшим философским изысканиям, вторая же – еще более незаурядная – непосредственно представлена в тексте самой статьи (2).

1. В легитимный арсенал классической философии со времен Иоанна Дунса Скота вошла концепция индивидуализирующей «этовости» (самотождественности единичного в его самости), дополненная впоследствии идеей раскрытия самости исключительно посредством ее соотнесенности с «Другим» (в ряде версий – с трансцендентным Богом).

Высшей точки этот подход достиг уже в наше время благодаря Ю. Хабермасу, попытавшемуся проецировать его на область коммуникативных пространств: «...как только вертикальная ось молитвы смещается в горизонталь межчеловеческой коммуникации, отдельному человеку уже не реализовать свою индивидуальность в одиночку; окажется ли выбор его собственной жизненной истории успешным или нет, зависит от *да* или *нет* других»[10].

В ракурсе непосредственного пересечения с подходом С.Е. Ячина этот круг идей был также реализован в версии «философии диалога» у М.М. Бахтина: он трактовал идею вненаходимости человека таким образом, что его подлинное «Я» всегда обнаруживается в точках несовпадения человека с самим собой, в его идентификациях с «Другим».

То есть собственную природу и сущность (собственную идентичность) человек оказывается способен познать исключительно в сфере «метакультуры» (или в поле межличностной экзистенциальной коммуникации).

Философия жизни далее ввела в моду противопоставление диады «жизнь – культура», где второй член играет роль репрессивного начала по отношению к первому. Индивид как бы «расщеплялся» в своем бытии, актуализируясь не столько «расколотостью» самого себя, сколько «расколотостью» той культуры, к которой он сам принадлежал. Человек как целостность оказался не дан при жизни самому себе, его «авторство» собственной личности оказывалось существенно ограниченным, ибо могло быть реализовано исключительно в межсубъектном (интерсубъективном) пространстве диалога-коммуникации. Согласно Хабермасу, личность проецирует себя в интерсубъективный горизонт жизненного мира, получая «гарантию» своей идентичности от «других», вменяющих ей ответственность: «Соответственно, моя идентичность, а именно моя концепция меня самого как автономно действующего и полностью индивидуализированного существа, может быть устойчивой лишь в том случае,

[10] *Абушенко В.Л.* Идентичность // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Минск, 2003. С. 346.

если я получу подобного рода подтверждение и признание и как вообще личность, и как эта индивидуальная личность»[11].

Речь идет о том, что принесение своего (сокровенного, аутентичного) духовного «багажа» на алтарь культуры (т.е. обогащение «коллективного разума» содержанием собственного «Я» индивида) и есть метакультура, выступающая как «выход и прерывание логики культурной формы, но так, что заботу о сохранении этой культурной формы берет на себя личность в своей дарственной позиции относительно содержания культуры»[12].

Попытка применить диалоговую концепцию самосовершенствования индивида и личности к сфере осмысления проблемы взаимодействия культур производит сильное и позитивное впечатление.

2. Автор в контексте разъяснения собственного подхода творчески интерпретирует взгляды блестящего отечественного мыслителя-эзотерика Д.Л. Андреева и созданный им в «Розе Мира» концепт «метакультуры»: по квалификации С.Е. Ячина, «метакультура это та *вертикаль*, которая позволяет человеку творить и создать культурные произведения, тиражируемые далее в *горизонтали* обычной культуры»[13].

Скажем прямо, у Д.Л. Андреева трудно отыскать буквально такое дословное определение метакультуры. Тем не менее, С.Е. Ячин верно ухватил суть понимания «метакультуры» у Д.Л. Андреева и близких ему по духовному рангу мыслителей. Речь идет о парциальном постепенном распространении ранее скрытых знаний на сферу собственно человеческой культуры. В этом контексте очевидно, например, что Платон олицетворял судьбу подлинного высокого эзотерического мыслителя («последнего из могикан») в эпоху «излета», упадка и деградации прежней духовной традиции. Носители эзотерических тайн – по вертикали (от наставников к ученикам) – транслируют суть духовных инноваций в распоряжение человечества (по мере того, как люди оказываются готовы к их постижению). Так эти процедуры, по-видимому, понимал и сам Платон.

Философ Рене Генон, которого независимо от разнообразия распространенных толкований правомерно считают одним из крупнейших мыслителей XX в., предложил оригинальную схему объяснения генезиса культурных инноваций. По его мнению, сама Традиция, заключающая в себе реальное Знание о мире, может быть разделена на «*эзотерическую*» (внутреннюю, для избранных) и «*экзотерическую*» (внешнюю, для широких

---

[11] *Грицанов А.А., Филиппович А.В.* Рене Генон. Минск, 2010. С. 347.

[12] См.: *Ячин С.Е.* Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 1 (№№ 53-54). С. 108-117.

[13] Там же.

масс). Ядром *эзотерической* составляющей Традиции выступает *метафизика* (своеобразный аналог «метакультуры» у Д.Л. Андреева), а периферию образуют так называемые традиционные науки: астрология, алхимия, нумерология и магия. Все эти науки, по Генону, носят символический характер, ибо, по его мнению, «учение, касающееся невыразимого, может быть преподано лишь с помощью соответствующих символов, служащих подспорьем для созерцания»[14].

Согласно Генону, «культуры» не вырастают одна из другой подобно ветвям дерева, они не являются прямыми наследницами друг друга. При этом все они живут за счет единого невидимого «метафизического ствола» Традиции.

Для Аристотеля физика по отношению к метафизике была вторичной, а значит, зависела от метафизики и являлась применением к сфере природы принципов, стоявших над природой и лишь отражавшихся в ее законах. Аналогично соотносятся, согласно Генону и Андрееву, массив частных, приватных земных «культур», с одной стороны, и содержание «метакультуры» – с другой.

К определенным недочетам представленного текста можно отнести то, что автор не уделил достаточного внимания истолкованию тех предполагаемых итогов статьи, которые требовали бы определенных дополнительных содержательных экспликаций:

1) результаты творчества (в режиме воплощения креативного потенциала метакультуры) воплощаются в виде набора синергетически интегрированных интенций трансгрессивного мышления людей. Целесообразно было бы прояснить, за счет каких ресурсов человеческого духа может актуализироваться подобный ресурс. Гипотезы В. Вернадского и П. Тейяра де Шардена, выдвинутые соответственно в формате научного и религиозного подходов, могли бы очертить возможный ход рассуждений;

2) поскольку автор использует исследовательский подход СМД, представленный в материале идеями Ю. Громыко, постольку было бы, возможно, уместно использовать вместо упомянутых схем К. Клакхона и С. Широкогорова несравненно более операциональное понятие «рамка мышления», «снимающее» в гегелевском стиле их достоинства и недостатки;

3) смущающий многих исследователей феномен амбивалентного сочетания роста творческого потенциала личностей, находящихся в «пограничных» культурных средах, и фактора роста «усереднения» культурных эталонов правомерно попытаться объяснить через парадигму «двух куль-

[14] *Грицанов А.А., Филиппович А.В.* Рене Генон. Минск, 2010. С. 7.

тур», восходящую еще к Ч. Сноу. Их обособленная «возгонка» в состояние «метакультуры» приводит к принципиально различным результатам.

Важность предпринятой автором статьи попытки переосмыслить природу и роль общекультурных (в том числе и ранее официально игнорировавшихся) традиций-интенций мышления в становлении современных версий знания о мире и человеке сегодня вполне очевидна. Убежденность в актуальности проблемы статуса эзотерического (исходно – герметического) знания в оформлении современной научной картины мира разделяется сегодня многими авторитетными специалистами. Так, в недавней статье П.П. Гайденко мы обнаруживаем: «Очевидно, что у истоков новоевропейского естествознания стоит не только христианство, но и герметизм. И печать этого своего двойственного происхождения новая наука несет на себе и по сей день»[15].

Такую же печать недооценки значения эзотерической традиции в оформлении новейшей (впрочем, как и классической) культуры несут на себе многие современные и прежние отечественные философские работы. Благодаря высокопрофессиональной публикации С.Е. Ячина эта ситуация, возможно, начнет исправляться.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абушенко В.Л.* Идентичность // Социология: Энциклопедия / Сост. А.А. Грицанов, В.Л. Абушенко, Г.М. Евелькин, Г.Н. Соколова, О.В. Терещенко. Минск, 2003.

2. *Гайденко П.П.* К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. № 5.

3. *Грицанов А.А.* Трансгрессия // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск, 2007.

4. *Грицанов А.А., Филиппович А.В.* Рене Генон. Минск, 2010.

5. *Усманова А.Р.* Маргинальность / Новейший философский словарь / Глав. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск, 1999.

6. *Ячин С.Е.* Метакультура – место творчества личности на границе культурных сред // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 1 (53-54).

[15] *Гайденко П.П.* К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. 2009. № 5. С. 92.

Э.А. ОРЛОВА

КОНЦЕПЦИИ ИДЕНТИФИКАЦИИ/ ИДЕНТИЧНОСТИ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА

***Аннотация**: В статье понятия «идентификация/идентичность» рассматриваются с антропологической точки зрения. Его составляющие — «самость» (self) и «я» (I) представлены соответственно через конечный набор антропологических универсалий и основанных на них наборах освоенных личностных характеристик. Это позволяет использовать понятия в инструментальных целях.*

***Abstract**: The article deals with the concepts of "identification/identity" regarded from an anthropological point of view. Its constituents – "self" and "I" – are represented respectively through the final set of anthropological universals, and the sets of developed personal characteristics based on these universals. This allows the use of the concepts as an investigative tool.*

***Ключевые слова**: адаптационные императивы, антропологические универсалии, интеракция, самость, способности, «я».*

***Keywords**: Adaptive imperatives, anthropological universals, interaction, self, abilities, I.*

В настоящее время тема идентификации/идентичности в социальных науках вновь обрела особую популярность. Однако если в 1950-х гг. ее интерпретация носила в основном психологический характер, то теперь она все более рассматривается с социокультурных позиций. В то же время, как и прежде, можно легко обнаружить одно и то же расхождение концептуального порядка. При многочисленных определениях понятий до сих пор остаются неотрефлексированными исходные теоретические допущения, на основе которых оно строится, и классы исследовательских ситуаций, в пределах которых оно становится необходимым. Ведь обращение к понятиям «я» и self (самость), которые используются в их «конечных» значениях и потому остаются неопределенными, не объяс-

Орлова Эльна Александровна – доктор философских наук, профессор, директор Института социальной и культурной антропологии ГАСК (Москва). E-mail: Orlovaelna@rambler.ru.

няет ни формирование идентичности (логику процесса идентификации), ни ее функционирование в контексте совместного существования людей. Соответственно без ответа остаются вопросы, как и почему (для чего) формируется и удерживается в представлениях и поведении людей самотождественность социокультурной единицы – личности, сообщества, социетальной целостности – в биологическом, социальном, культурном, историческом масштабах времени[1].

Есть основания предполагать, что обращение к антропологическим допущениям позволяет если не полностью решить существующую проблему, то, по крайней мере, наметить пути к преодолению сложившейся ситуации. Такая процедура обеспечивает возможность выделить измерения и переменные, в рамках которых понятия «идентификация/идентичность» могут быть операционализированы и представлены в их генетическом, структурном и динамическом аспектах. Соответственно, они могут приобрести инструментальный характер, то есть стать пригодными для использования в исследовательских целях. Пока в социально-научных рассуждениях обычно констатируется их присутствие в социально значимых ситуациях. В то же время они вполне могут использоваться для систематического описания и объяснения вызываемых ими событий в контексте социокультурных интеракций.

Для осуществления такого рода преобразований важно выделить исходные антропологические допущения, определяющие фундаментальные связи человека с окружением, предполагающие теоретическую необходимость обращения к понятиям «идентификация/идентичность». Содержание этих связей предполагает концептуализацию результативной активности человека в отношениях с окружением. Речь идет о том, что позитивные и негативные выходы соответствующих взаимодействий согласно имеющимся теоретическим положениям фиксируются на уровне опыта как способы действий или механизмы, препятствующие их осуществлению, в рутинных и проблемных социокультурных ситуациях. На этом фундаментальном теоретическом основании можно строить представление об идентификации людей в качестве агентов/акторов в интеракционном контексте. Однако этого недостаточно. Следует выделить параметр в отношениях людей с окружением, который фиксировал бы содержательную сторону отождествлений приемлемого и неприемлемого.

---

[1] Подробнее об этом см.: *Орлова Э.А.* Концепция идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 87-111. Антропологические основания изучения идентичности // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. 12. Вып. 4. С. 123-142.

В качестве такового можно обратиться к категории сложности форм активности, направленной на организацию и поддержание соответствующих связей. В данном случае она составляет социокультурное основание для рассмотрения идентичностей в качестве исходных единиц для культурной категоризации людей, действий, ситуаций.

Таким образом, фундаментальные связи людей с окружением, обусловленные антропологическими адаптационными императивами, становятся той предметной областью, где идентификацию и идентичность можно рассматривать как процесс и результат выделения устойчивых образований, характеризующих людей и артефакты как самотождественные и различающиеся. В этом контексте предполагается использовать методологические принципы, соответствующие решению выделенной здесь проблемы. Их можно свести к следующим основным:

– Конструктивизм – понятия «идентификация/идентичность» не субстанциональны, но конструируются как исследователем, так и их носителями.

– Реляционизм – идентичность приобретается в контексте связей человека с окружением, а не его «внутреннего мира».

– Интеракционизм – идентичность приобретается в ходе взаимодействий и коммуникаций с окружением, а не выстраивается индивидуально.

Теоретическая позиция, представленная в этой статье, предполагает ряд концептуальных ограничений. Прежде всего следует отметить, что исходным уровнем анализа является социальный, а не более глубинный биологический, хотя высказанные положения не противоречат соответствующим данным. Далее, понятия «идентификация/идентичность» трактуются более в контексте социальной, а не культурной реальности, поскольку автор придерживается точки зрения, что культура есть производная социальной жизни. Наконец, при трактовке понятий «идентификация/идентичность» предлагаются идеально-типические (а не «реальные») следствия из исходно принятых антропологических допущений.

Статья носит дискуссионный характер.

Исходные антропологические допущения

Объяснение происхождения и формирования способов различения и отождествления индивидов и сообществ, социальных и культурных фактов целесообразно строить на более фундаментальном уровне, чем структура личности или совокупность функциональных ролей. В данном случае принимается социально-антропологическая позиция. На основании сказанного выше можно выделить общую совокупность теорети-

ческих положений, позволяющую концептуализировать понятия идентификации/идентичности, операционализировать их и превратить в инструмент для изучения социокультурной микродинамики. В качестве исходных в данном случае принимаются следующие допущения.

1. При современном уровне социально-научного знания отношения человека с природным и искусственным окружением принято связывать с представлением о фундаментальных антропологических универсалиях. Речь идет о природных (врожденных) ограничениях, которые предопределяют спектр соответствующих связей и процессов, а также придают им значение адаптационно целесообразных.

2. Общепринятое допущение о социальной природе человека предполагает неизбежность сосуществования людей. Из этого следует необходимость совместной активности в поисках ответов на адаптационные императивы. Для аналитических целей имеет смысл выделять ее особые модальности, обозначаемые как взаимодействие и коммуникация (в совокупности называемые здесь интеракцией).

3. Результаты такой активности объективируются в форме артефактов, из которых конструируется социокультурное пространство. Это происходит через механизм отбора: из различных вариаций выбираются и сохраняются те, что оказываются эффективными и социально приемлемыми. Они становятся социальными и культурными фактами. Из них, в свою очередь, в ходе взаимодействий и коммуникаций отбираются те их сочетания, которые отвечают как индивидуальным запросам людей, так и поддержанию значимых для них социальных связей. Их адаптационно целесообразные совокупности нормируются и в этом качестве представляют собой социальные институты как на общесоциальном, так и на обыденном уровнях социокультурной реальности.

4. Относительная устойчивость и отчетливая символическая репрезентированность таких образований позволяет представить в этих терминах социокультурное пространство. Оно обеспечивает, с одной стороны, стереотипные социально значимые ситуации, с другой – организованность и воспроизводимость интеракций в их рамках. Эта идеально-типическая модель образует систему соотнесения для изучения различных форм проявления социокультурной активности.

5. Динамика различений и отождествлений агентов/акторов, артефактов и их совокупностей определяется вариативностью проявлений социальных взаимодействий и коммуникаций. Для определения соответствующих идентификаций предлагается выделить идеально-типические формы связей людей с окружением, с которыми можно соотносить реальные проявления совместной активности людей.

6. Соответственно выстраиваются две базовые модели:

– набор адаптационно значимых антропологических универсалий, порождающих, поддерживающих и изменяющих идентичности агентов/акторов и артефактов в процессах социального взаимодействия и коммуникации;

– мера сложности связей с окружением, представленная внутренней дифференцированностью и интегрированностью форм активности и ее символической репрезентированности, характеризующая качественную определенность идентичности.

Иными словами, фундаментальные формы различающихся по степени сложности связей людей с окружением обусловливают реализацию процессов идентификации и существование идентичностей в пределах различных ситуаций социального взаимодействия и коммуникации. В такой концептуализации понятия идентификации/идентичности становятся необходимым инструментом для изучения социокультурной микродинамики.

Построение теоретической базы для осмысления того, на какой основе идентифицируются люди и артефакты, предполагает обращение к таким антропологическим универсалиям, которые имеют решающее значение для адаптации. В данном случае представляется концепция человека, специально акцентирующая динамичность его связей с окружением. Это обусловлено исходным допущением, что процесс идентификации начинается лишь при необходимости различения людей и артефактов между собой и сопоставления их с другими.

Когда речь идет об интеракциях в пределах социокультурного пространства, важно подчеркнуть, что составляющие его объекты создаются и идентифицируются людьми, а они, в свою очередь, выделяют и типологизируют друг друга по социально значимым основаниям. Следовательно, в концепции человека важно выделить его активную природу. Артефакты и самоопределения люди порождают для своих надобностей. Соответственно, необходим акцент на способности человека к результативному взаимодействию. Это одна сторона вопроса. Другая заключается в том, что человека можно представить одновременно существующим в двух модальностях – социальной и индивидуальной. В первом случае целесообразно различать антропологические универсалии, присущие виду (свойства образного, понятийного и действенного освоения окружения, символизации внутренних состояний и внешней активности, использования знаков и вещей и т.п.), а также особенности поведения, деятельности, взаимодействия, присущие определенному сообществу (язык, нравы и обычаи, эстетические стили и т.п.). Во втором – акцент ставится на специфичных для каждого личностного типа конфигураци-

ях врожденных свойств и приобретенных в ходе социализации и инкультурации характеристик. Из сказанного следует, что дифференциальная база, определяющая различения/отождествления в пределах социокультурного пространства, опирается на концепцию человека как активного существа, имеющего одновременно индивидуальную и социальную модальности. Соответственно для результативного взаимодействия люди способны объединяться, а идентичности выполняют функцию знаков и символов, позволяющих людям распознавать друг друга и артефакты в контексте социально значимых ситуаций интеракции.

Антропологически универсальные и адаптационно необходимые свойства как основания идентичности

Концепция человека как активного существа, способного к результативному взаимодействию с окружением, предполагает выделение набора необходимых и достаточных врожденных свойств, являющихся предпосылками для участия в соответствующих процессах. Актуализация таких антропологических универсалий происходит под действием побуждений к адаптационной активности: потребности, желания, интерес (любопытство). Они обеспечивают идентификацию агента/актора в контексте адаптационно значимых связей с окружением:

Формирование образа возможных направлений и поля активности. Есть основания утверждать, что при возникновении внутренних побуждений к взаимодействию (потребности, желания, интерес) или внешних стимулов (изменения природного характера, просьбы, приказы, социальное давление и пр.) у людей «включаются» поисковые механизмы. На уровне образного восприятия они обусловливают формирование обобщенного целостного представления об организации совместной активности во взаимодействии с окружением. С одной стороны, определяется, в какой ограниченной совокупности направлений побуждение или стимул будут реализованы с наибольшей вероятностью. С другой – устанавливаются примерные границы, в которых взаимодействие может быть эффективным. С точки зрения адаптации это свойство обеспечивает первоначальное выделение пространства, в пределах которого могут реализоваться определенные побуждения. Оно описано в теориях формирования образа.

Проведение различия между сформированным образом поля активности и внешним по отношению к нему «фоном». Результаты многочисленных исследований свидетельствуют о том, что человеческое восприятие предполагает постоянное, практически автоматическое соотнесение объекта внимания с другими элементами окружения. Причем сколь бы ни было сконцентрировано внимание на объекте, периферические каналы вос-

приятия продолжают фиксировать информацию, прямо не относящуюся к нему. Адаптационная значимость такой способности заключается в том, что автоматически отслеживается возможность исходящих извне как опасностей, так и дополнительных ресурсов. Соответственно, поле активности как целостность обретает внешние границы. В теоретическом отношении это зафиксировано в гештальтистской концепции «фон-фигура».

Практическая активность в выделенном поле в намеченном направлении. Как известно, людям свойственно, взаимодействуя с окружением, пытаться найти его элементы и виды активности, которые помогают достичь удовлетворяющих их результатов. Такие поиски принято называть «методом проб и ошибок». На этой основе формируется опыт отбора и идентификации «материалов», партнеров и способов действия, помогающих или препятствующих эффективному построению жизненной среды. С точки зрения адаптации речь идет о том, что выделенное поле активности начинает осваиваться практически. Такого рода возможности и их реализация рассматриваются в рамках теории деятельности.

Соотнесение целей, средств и результатов взаимодействия и идентификация соответствующих паттернов в установленных границах. Накопление эмпирического опыта, приносящего удовлетворительные результаты в поле усиленного внимания, обусловливает стандартизацию путей их достижения. В науках о человеке принято выделять такие основные составляющие процесса, как цели, средства, результаты направленной активности, которая вследствие этого приобретает устойчивую упорядоченность, называемую деятельностью. Адаптационная целесообразность этого свойства представлена концептом рациональности, фиксирующим воспроизводящиеся аспекты организованной активности. В рамках социологии последовательности такого рода представлены в теории рационального действия.

Взаимодействие с элементами окружения и деятельность в ходе достижения результатов. Известно, что человеческая активность при всех ограничениях ее проявлений имеет достаточно широкую открытость по отношению к окружению. Иными словами, каждый имеет возможность воспринимать значительные по величине множества разнокачественных воздействий извне и отвечать на них таким образом, что значимые для него элементы окружения и его действия образуют устойчивые связи. В то же время, если какие-либо элементы окружения оказываются ненужными в процессе взаимодействия или нейтральными по отношению к нему, можно прервать ранее установившиеся связи с ними. Это свойство вступать в контакт с элементами окружения и прерывать его распространяется у людей на природные объекты, на созданные ими вещи, образы, друг на

друга. С точки зрения адаптации оно значимо, поскольку обеспечивает возможность варьировать и изменять интеракционные связи. Подобные феномены отображены в структурно-функционалистских концепциях взаимозависимости и функциональной автономии.

Формирование стереотипов деятельности и взаимодействия с элементами окружения. Как свидетельствуют многочисленные исследования, повторение отдельных актов, определенные сочетания которых при многократном повторении приводят к однотипным результатам, складывается в стереотипные последовательности. Формируются своего рода алгоритмы результативной активности в ответ на определенные классы внешних стимулов или внутриличностных побуждений. Они выполняют функции устойчивых ограничителей и организаторов активности в повторяющихся обстоятельствах. Иными словами, образуются стандартизованные ситуации, и людям не надо каждый раз заново определять соответствующие способы взаимодействия. Такого рода свойство объединять совместные действия в стереотипные последовательности для достижения воспроизводящихся результатов в свете представления об адаптации помогает экономить усилия людей и при необходимости объединяться для реализации однотипных побуждений. Это подробно описано в функционалистской теории социальных институтов.

Ожидание возможных непредвиденных вмешательств в процесс взаимодействия. Многие психологи и антропологи обращали внимание на то, что при формировании образа окружения, при целенаправленной деятельности, при концентрации внимания на каком-то объекте или ситуации у людей все же остается открытой так называемая периферия восприятия. Сколь бы ни был поглощен каждый из них каким-то занятием, он в известной мере готов к возможным воздействиям из окружения, находящегося за пределами поля его активности. Иными словами, представление о случайности, непредвиденных обстоятельствах, открывающихся возможностях можно считать встроенным в сами механизмы человеческого восприятия. Такое свойство в адаптационном смысле хорошо дополняет способность к формированию стереотипов, поскольку делает возможным их деконструкцию при несоответствии изменившимся обстоятельствам и вообще придает отношениям человека с окружением вероятностный, а не строго детерминированный характер. Об этом свидетельствуют психологические теории восприятия и концепции когнитивной антропологии.

Итак, в обобщенном виде были выделены следующие универсальные антропологические свойства, релевантные концептам идентификации/идентичности:

– ориентировка: выделение пространства возможной активности; отграничение его от «фонового» окружения; определение направленности активности;

– активность, обусловленная, согласно К. Попперу, пробами и исправлением ошибок: во взаимодействии с элементами окружения продвижение к достижению возможных конечных результатов с параллельным отбором подходящих средств;

– организация совместной активности: она обусловлена необходимостью приспосабливаться к императивам окружения, сопротивляться им, действовать, принимая во внимание их возможности, способствовать или препятствовать реализации побуждения;

– рациональность, позволяющая закреплять успешный и неудачный опыт достижения результатов в интерсубъективной форме; выделять идеальные, контингентные, наихудшие соотношения «цели-средства»; оценивать собственные возможности и ресурсы в соотнесении с каждым из них; определять формы/парадигмы интеракции в ходе получения желаемого результата.

Выделенный набор свойств с концептуальной точки зрения можно считать необходимым и достаточным. Его необходимость обусловлена тем, что перечисленные компоненты характеризуют целостный процесс адаптации людей в окружении: от его освоения как среды совместной активности до получения желаемых результатов. Достаточность связана с указанием на основные антропологические универсалии, действие которых способствует упорядочению взаимодействия; это свойства – воспринимать воздействие окружения; организовывать ситуацию взаимодействия; результативно действовать в ситуации, – которые нашли отражение в фундаментальных положениях авторитетных теорий.

Антропологически универсальные способности, обеспечивающие идентификацию в контексте результативной активности

Перечисленные антропологически универсальные врожденные свойства указывают только на адаптационно значимые связи человека с окружением. Однако если принимать во внимание их активное осуществление, то необходимо понятие, которое определяет меру их реализуемости. В данном случае предполагается, что они находят выражение в способностях, определяющих различия в степени их проявленности в отношениях человека с окружением. Иными словами, в контексте конкретных ситуаций взаимодействия способности трансформируют вызванную внешним или внутренним побуждением активность в упорядоченную деятельность. Как уже отмечалось, социокультурное пространство харак-

теризуется определенной стандартизованностью, предполагающей различение и отождествление составляющих его артефактов, а также агентов/акторов осуществляющихся здесь интеракций. Соответственно, для определения антропологической базы такой идентификации человек как активное, результативно действующее существо может быть охарактеризован следующими способностями:

– Образному восприятию поля активности, отделению его от фона остального окружения, общему видению себя в этом поле соответствует способность людей к формированию образов реальности, к эстетическому, в широком смысле слова, ее осмыслению. В идеально-типическом смысле эта способность составляет основу первоначального определения ситуации интеракции, ее идентификации как соответствующей конкретному типу побуждений.

– Адаптационно необходимая совместная активность в выделенном поле обусловливает способность к взаимодействию, то есть коллективным целенаправленным действиям со специально отобранными элементами окружения для достижения определенного результата. В этом случае агенты/акторы совершают пробные действия и отбирают совокупности артефактов, соответствующие характеру выделенной ситуации.

– Свойство познавать окружение применительно к процессам интеракции в границах установленной ситуации реализуется в способности человека к рационализации ее компонент и своего места в ее пределах. Соответственно результаты практических отборов из предшествующих проб и ошибок фиксируются и осмысляются в качестве целесообразных.

– Результативному взаимодействию с окружением отвечает способность людей к организации своих связей с его элементами в динамические управляемые системы, или парадигмы взаимодействия. Речь идет о возможностях объединения людей в сообщества, функциональное предназначение которых определяется адаптационной необходимостью, которая становится аттрактором для их образования. Они идентифицируются по отношению друг к другу таким образом, чтобы различаться в отношении дальнейших объединений или противостояний.

– Свойство контролировать отношения с окружением в процессах достижения определенных результатов отражается в способности людей к формированию устойчивых регулятивных образований. Это означает, что деятельность начинает осуществляться в соответствии со сложившимися в ходе ее воспроизведения правилами, а формы взаимодействий и коммуникаций нормируются, то есть устанавливаются пределы требований, запретов и предписаний, общеобязательных для соблюдения в контексте социально значимых интеракционных ситуаций.

– Вероятностная природа связей человека с окружением, внимание к случайному, непреднамеренному, непредвиденному объективируется в способности к формированию метафизических представлений о реальности. В этом случае идентифицируется сама возможность такого рода событий.

Сказанное позволяет сделать вывод, что можно выделить фундаментальные человеческие свойства и способности в качестве предпосылок для идентификации людей как агентов/акторов и артефактов как условий и медиаторов в адаптационно значимых ситуациях взаимодействия и коммуникации. К ним относятся:

– Ориентационные свойства, которые проявляются в следующих способностях: формирование образа, различение между образом и фоном, структурирование образа в соответствии с побуждением.

– Свойство продвигаться к реализации побуждения определяет способности к активным отношениям с окружением, к их осмыслению.

– Свойство по-разному отвечать на императивы окружения подразумевает способности к формированию парадигм взаимодействия с ним.

– Свойство закреплять опыт результативной активности в интерсубъективной форме реализуется в способностях, во-первых, его рационализации и, во-вторых, в разграничении и фиксировании успешных и неудачных проявлений активности.

Необходимость и достаточность этих антропологических характеристик для изучения процессов различения/отождествления в контексте отношений людей с окружением следуют из того, что было сказано об универсальных врожденных свойствах человека.

Если последние можно считать равно присущими всем без исключения индивидам вида homo sapiens, то способности развиваются у людей неодинаково в зависимости от их непосредственного опыта взаимодействия с окружением. Таким образом, обращение к этому понятию позволяет придавать антропологическим универсалиям определенную конфигурацию, форма которой дает возможность типологизировать людей с точки зрения выраженности (доминирования) одних способностей по отношению к другим. Это может служить первоначальным основанием для определения их идентификационных ориентаций.

Процедуры, в которых реализуются способности к идентификации в контексте результативной активности

В процессах интеракции, при реализации определенных побуждений, достижении желаемых результатов представленные выше способности трансформируются в конкретные процедуры деятельности. Они

закрепляются в навыках, которые приобретаются и формируются в повторяющихся ситуациях при многократном воспроизведении однотипных действий. В ходе использования и отработки процедур происходит структурирование способностей, их развитие. В результате отношения с окружением становятся более дифференцированными, организованными, подконтрольными агентам/акторам. Это означает, что в таком контексте устанавливаются разделяемые участниками взаимодействий и коммуникаций различения/отождествления как самих себя и друг друга, так и используемых артефактов.

В соответствии с названными выше врожденными антропологическими свойствами и способностями людям, чтобы совместно достигать желаемых результатов, приходится осваивать следующие классы процедур:

– способность к формированию образов и отделения их от «фона» в контексте связей человека с окружением подразумевает овладение процедурами выделения пространства активности, проведения границ между ним и остальным окружением. Речь идет о навыках формировать образ непосредственной социальной, предметной и символической среды как пространства взаимодействий и самореализации. Это подразумевает умение идентифицировать его значимые элементы как объекты особого внимания;

– способность к активным отношениям с окружением проявляется в процедурах проб и ошибок, соотнесения результатов и побуждений, выявления собственных возможностей и ресурсов в контексте этих отношений. Все это происходит в процессе осуществления конкретных действий в отношении объектов окружения, в ходе которого приобретаются и реализуются навыки отбора и закрепления тех, которые приводят к желаемым результатам;

– способность людей к формированию парадигм отношений с окружением выражается в процедурах объединения для совместной результативной активности, определения ее цели, характера отношений друг с другом в процессе продвижения к ней, критериев оценки хода и результатов взаимодействия. Для этого необходимо уметь соотносить элементы пространства совместной активности или собственной жизненной среды с более широким социальным, культурным, природным контекстом. Использование таких навыков позволяет выделять значимые элементы среды как объекты результативного взаимодействия, выбирать цели и подчинять их достижению применяемые средства и собственные действия;

– способность контролировать ситуации интеракции предполагает необходимость уделять специальное внимание определенным элементам

окружения. Во-первых, устойчивым — тем, которые определяют границы предполагаемых результативных взаимодействий и коммуникаций, пространства, в пределах которого необходимо совместное приложение усилий. Во-вторых, тем, которые можно произвольно видоизменять или использовать инструментально. В этом контексте необходимы навыки, позволяющие упорядочивать последовательность действий в повторяющихся ситуациях, связанных с реализацией определяющих их побуждений;

– способность к рационализации опыта результативной активности предполагает ее трансформацию в деятельность: рефлексивное выделение и соотношение ее целей, средств (ресурсов и инструментов) и результатов. Все это позволяет определять меру устойчивости соответствующих связей и учитывать возможность вмешательства случайных и непредвиденных факторов; предусматривать вероятность и предполагать последствия их взаимных воздействий. Способность к разграничению и фиксированию многочисленных успешных и неудачных проявлений активности проявляется в процедурах нормирования: установлении границ «требуется-запрещается» в контексте совместной активности людей, порождаемой определенными побуждениями.

Следует подчеркнуть, что такого рода процедуры не являются врожденными. Они приобретаются в процессах социализации и инкультурации. Соответственно, чтобы их успешно использовать, следует тренировать приобретенные навыки, пополнять и удерживать полученные знания; не давать им угасать.

Поскольку названные связи людей с окружением являются фундаментальными, а человек исходно есть социальное существо, то их проявления на уровне психической и физической активности имеют не только индивидуальную, но и общественную значимость. Представления о социальной природе человека, способности людей к объединению в процессе совместного достижения желаемых результатов позволяют говорить о необходимости кумуляции и трансляции соответствующего опыта в общественно установленных формах. Сложившиеся в этом контексте различения/отождествления становятся важным ресурсом повышения эффективности процессов социального взаимодействия и коммуникаций. Они осваиваются людьми в ходе социализации и инкультурации и используются как знаки, как пусковые механизмы и регуляторы совместной активности в адаптационно значимых интерактивных ситуациях.

Однако степень развития способностей у разных людей неодинакова. Она зависит от тех необходимостей в отношениях с жизненной средой, которые оказываются наиболее актуальными. Поэтому если набор антропологических свойств универсален, то конфигурации способнос-

тей и владения процедурами типологически различаются: ведущими становятся одни, тогда как другие оказываются менее развитыми. Такая неоднородность детерминирует избирательность в отношениях людей с окружением.

Из сказанного следует, что врожденные свойства и их акцентуация в виде предпосылок для конфигурации способностей можно считать операционализацией концепта self (самость), поскольку они отражают специфику соотношения фундаментальных антропологических характеристик. С этой точки зрения людей можно различать и типологизировать по содержанию их самости, то есть по конфигурациям способностей. Однако этого недостаточно. Развитие способностей и объективирующих их заученных процедур происходит в ходе освоения и использования в адаптационно значимых интерактивных ситуациях. Они становятся предпосылками формирования того, что принято обозначать как «я». Именно они в этом контексте действуют в качестве механизмов идентификации и образуют актуальные идентичности в зависимости от их количественной и качественной определенности.

Это позволяет перейти к другому измерению процессов различения/отождествления – сложности организации активности людей в отношениях с окружением.

Сложность знаний и навыков как социокультурное основание концептуализации понятий идентификации/идентичности

В проблемных ситуациях люди обращаются к процессам идентификации и к актуальным идентичностям как к социально значимым фондам опыта, обеспечивающим нормализацию их совместной жизни. Чтобы дифференцировать качественную определенность этих понятий, следует обратиться к рассмотрению связей между обыденным и специализированным уровнями социокультурной реальности[2]. Первый определяется непосредственными межличностными отношениями и по большей части нерефлексивными приобретением и реализацией жизненного опыта. Второй характеризуется тем, что соответствующие знания и навыки приобретаются путем специального обучения, а их использование предполагает периодическое обращение к рациональным процедурам.

Связи между этими уровнями не следует рассматривать как линейные и непрерывные. Разумеется, каждый человек, участвующий в общественном разделении труда, является носителем и профессионального, и

[2] См.: *Орлова Э.А.* Концепция социокультурного пространства: познавательные возможности // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. IX. Вып. 3 (№ 37). С. 96-112.

обыденного опыта. Более того, взаимодействие и коммуникация представителей разных специализированных областей осуществляются через обыденные культурные формы. Тем не менее это не предполагает постоянного непосредственного контакта между уровнями. Скажем, обыденная жизнь представителей большинства исполнительских профессий – рабочие, работники сферы обслуживания, инженерно-технический персонал и служащие среднего звена – может быть свободной от существенных элементов их профессиональных знаний. В то же время профессиональные ученые, художники, юристы, политики, религиозные деятели сознательно или неосознанно включают специализированные знания и навыки в свое повседневное существование. Далее, в образе жизни различных людей специализированные области представлены в специфичных по количеству и составу композициях: они обращаются отнюдь не ко всем из них и не к одинаковым их наборам. Например, любители искусства вполне могут быть равнодушными к процессам, происходящим в науке, или к религиозным обрядам и ритуалам. Тогда как историки, философы, представители социальных наук охватывают в своем познании широкий спектр общественной жизни прошлого и настоящего. Наконец, в отдельных специализированных областях обыденная жизнь отображается с различной степенью полноты, и интерес, проявляемый к ней, неодинаков. Так, она еще только начинает изучаться в отечественной науке, но уже давно интенсивно осмысляется в современном искусстве. Такое неоднородное соотношение обыденного и специализированного опыта определяет содержательную базу для дифференциации оснований, используемых разными людьми при идентификации окружения и самих себя.

В свою очередь специализированные области социокультурного пространства различаются по степени реализации способности человека порождать и осваивать новое. Во-первых, некоторые из них являются источниками культурных инноваций в большей степени, чем другие. Таковы, например, наука, искусство, политика. Во-вторых, в определенных областях осмысление последствий новых событий и артефактов для человека происходит с акцентом на их уникальность в отличие от других, где их стараются редуцировать к уже хорошо известному. Например, к первому типу относятся наука, искусство, а ко второму – религия, право. В-третьих, деятельность в различных областях формирует у людей неодинаковый интерес к инновациям, различную степень развитости навыков к их созданию и освоению. Соответственно в этом контексте формируются разнокачественные способы различения/отождествления, ориентированные на взаимодействие и коммуникацию либо в стандартных ситуациях, либо на поиск нового.

Последнее обстоятельство имеет особую важность для дальнейшей дифференциации представлений о процессах идентификации и обращениях к идентичностям в контексте социокультурной жизни. В качестве показательного примера можно использовать систему общественного разделения труда, где различия между исследовательско-экспериментальными, организационными, исполнительскими типами деятельности оказываются совершенно очевидными. К первому относятся поиск нового, разработка решений социально значимых проблем на интеллектуальном и социально-практическом уровнях. В этом случае особую важность приобретают фундаментальные знания, относящиеся к предметной области, и навыки деконструкции/реконструкции ее компонент. Второй связан с объединением людей для совместного целедостижения. Он характеризуется навыками мобилизации (в том числе средствами принуждения) людей к участию в функционировании сложившихся организационных структур и осуществления контроля над их поддержанием и эффективностью. Третий включает в себя совокупность действий, обусловленных замыслами исследователей-экспериментаторов и осуществляемых под руководством организаторов. Ему свойственны рутинные формы активности, приводящие к стандартным результатам в воспроизводящихся ситуациях. В этом случае речь идет о различных типах не только деятельности, но и оснований для различения/отождествления связей с окружением и своей позиции в их контексте.

Для исследовательско-экспериментального типа деятельности характерны весьма сложные и развитые представления о тех сторонах окружающего мира, с которыми профессионалы имеют дело, и навыки обращения с его элементами. Сегодня здесь утвердилась генетическая позиция в рассмотрении объектов изучения, объединяющая знания о прошлых, настоящих и будущих его состояниях. В отношениях с окружением профессионалы руководствуются «антропным» конструктивным принципом, определяющим и ограничивающим возможности человека в активном целенаправленном воздействии на него. Особое внимание они уделяют изменчивым, несистемным, переходным и зарождающимся феноменам реальности. Этими людьми в соответствующих областях культуры накоплен существенный запас сведений о природе, человеке, обществе, возможностях и пределах их интенционального преобразования.

В гуманитарных областях знания, общественных науках, в искусстве специалисты постоянно осмысляют и конструируют различные способы взаимодействий и коммуникаций в меняющейся социокультурной среде, выявляют сходство и различия таких способов в разные времена, в разных культурах, у разных групп людей. Благодаря пребыванию в тако-

го рода культурной среде и активному поиску нового приобретаются и развиваются навыки оперирования множеством разнокачественных представлений, «моделирования» из них разнообразных значимых для людей ситуаций, проверки адекватности моделей с помощью профессионально доступных средств. Все подобные функции связаны с постоянным выявлением проблемных ситуаций и отыскиванием путей их решения. В таком контексте приобретаются и совершенствуются навыки тонкого различения событий, происходящих в рассматриваемой предметной области – философской, научной, художественной. Люди научаются иметь дело с различными идентичностями одних и тех же объектов в разных ситуациях. Они приобретают опыт рефлексивно менять «позицию наблюдателя» в зависимости от характера решаемых проблем и задач. Соответственно их основания для идентификации связей с окружением и своего места в их контексте оказываются наиболее сложными и подвижными по сравнению с другими типами профессиональной деятельности. Таким образом, эти виды деятельности, являясь источниками культурных инноваций, одновременно обеспечивают способы и навыки адаптации к ним.

Далее следует обратиться к тому виду профессиональной деятельности, который ориентирован на организацию взаимодействия и ресурсов для решения социально значимых проблем или поддержания существующих институциональных единиц. Долгое время он характеризовался – а в отечественной культуре характеризуется и теперь – чисто практическими знаниями и навыками. Они приобретаются скорее на уровне повседневного опыта, нежели путем специализированного обучения, основанного на фундаментальном знании. Программы функционирования здесь ориентированы на текущую ситуацию, хотя и включают в себя наряду с настоящим краткосрочные перспективу и ретроспективу.

Используемые навыки реализуются в тактической и стратегической модальностях. В первом случае речь идет об организации людей для кратковременной совместной деятельности, при которой достигается разовый эффект. Во втором предполагается поддержание долговременного социального взаимодействия (институционального или межличностного) для решения конкретных задач. Проблемные ситуации для организаторов/руководителей возникают каждый раз, когда приходится иметь дело с очередной группой, с ее переориентацией на решение непривычных, но стандартных задач, когда возникают межличностные или функциональные конфликты внутригруппового и межгруппового характера. Со временем у этих людей вырабатываются стереотипные методы разрешения типичных проблемных ситуаций, которые автоматически переносятся на новые условия.

Одна генеральная функция, определяющая такие виды деятельности, связана с организацией участников социального взаимодействия лишь в той степени, в какой это необходимо для воспроизведения производственных процессов, их внутри- и межотраслевой координации, распределения продукции. Само производство сегодня во многом основано на принципах естественнонаучной рациональности. Они, как известно, исключают антропологическое измерение, а так называемый человеческий фактор считается источником нежелательных возмущений в рамках механистически организованных систем. Эти стереотипы сохраняются в управлении всей областью общественного разделения труда. В то же время очевидно, что попытки подчинить им активность людей находятся в постоянной конфронтации с биологическими либо чувственными или эмоциональными свойствами человека. Ибо то, что, по расчетам, представляется оптимальным для функционирования производства, часто не может удовлетворить людей ни по физическим, ни по психическим параметрам.

Другая функция управления – организация массовых и групповых целенаправленных социальных действий. Это политическая деятельность. Сегодня в стране она также не имеет солидной профессиональной базы. Накопленные в прошлом немногочисленные и достаточно примитивные образцы политической организации – ориентация на карательные меры, на иерархию управления-подчинения, на искусственное поддержание социального напряжения и т.п. – в настоящее время, как и прежде, уже доказали полное отсутствие социальной эффективности. Перенесение механистической логики управления на социокультурную политику не дало позитивных результатов. Замена не была найдена, что привело к фактическому отсутствию в стране такой функциональной области, как социокультурная политика. В то же время в современных условиях, отличающихся многообразием и динамизмом событий, все более значимыми становятся идентификация новых ситуаций, конструктивная организация в их рамках совместного существования разнородных групп людей, их жизненных сред. В этом случае необходимо, чтобы политика приобретала профессиональный статус, основанный на специализированном опыте различения/отождествления динамичных социокультурных ситуаций. Но сегодня подобный опыт еще не накоплен. Соответственно эти виды деятельности достаточно просты и стандартны и потому не требуют от субъектов управления обращения к их функциональным и познавательным основаниям. А консервация соответствующих навыков становится источником стандартных идентичностей, порождающих негативные социальные явления. Устаревшие формы иден-

тификации политических ситуаций, агентов и акторов продолжают воспроизводиться в контексте изменившихся массовых процессов. Такое столкновение порождает конфликтные ситуации в обществе, разрушительные как для стереотипов управления, так и для элементов социального порядка, которым они соответствовали в прошлом. Отсутствие привычки к рефлексии, ориентация на возможно более быстрое достижение результата стандартными способами делают основания идентификации/идентичности ограниченными, что способствует воспроизведению напряжений в ситуации, когда необходимо интегрировать социокультурные изменения в приемлемые для большинства членов общества практико-идеологические модели.

Исполнительно-технические функции в отличие от деятельности первых двух типов не связаны ни с социальной практикой по установлению, поддержанию и изменению связей с окружением, ни с полным контролем над ситуацией в целом. На производстве, в сфере обслуживания, на уровне администрации среднего и низшего звеньев функциональные параметры исходно заданы не теми, кто работает, а заранее установленными нормами и правилами. Сегодня в области исполнительской деятельности существует высокая степень внутренней дифференциации, поскольку лишь при условии узкой специализации оказывается возможным на практике обеспечить удовлетворение меняющихся запросов членов современного многослойного общества. В этом случае люди выполняют свою профессиональную работу, слабо осваивая даже объективированное в ее процессе и продукте естественнонаучное знание. Социологические и антропологические представления о людях, обществе, культуре в состав профессионально необходимых сведений не входят. А социальные отношения регулируются главным образом обыденными средствами. Проблемные ситуации, согласно действующим здесь нормам, представляются крайне нежелательными. Их стремятся свести к возможному минимуму за счет совершенствования организации труда, технологий, средств управления. Обычные профессиональные ситуации и роли по типам немногочисленны и довольно однообразны по содержанию. Соответственно приобретается и используется лишь ограниченный набор достаточно простых навыков их идентификации. Множество таких специалистов независимо от своего желания и понимания участвуют в более широких процессах общественного производства, социокультурной жизни, результаты, которых им не подконтрольны и даже часто не осознаются. Тем не менее эти факты становятся частью их жизненного мира, воплощаясь в новые практики, предметы быта, элементы предметно-пространственной среды.

Парадокс состоит в том, что людям, участвующим в производстве инноваций, со временем приходится осваивать их, приспосабливаться к ним, включать в свою повседневную жизнь. Затруднения здесь неизбежны, ибо для представителей исполнительно-технических функций характерен относительно узкий спектр знаний и навыков, определяющих содержательную базу различений/отождествлений, к которым они прибегают в своих отношениях с окружением.

Обобщая сказанное, следует еще раз подчеркнуть, что сложность выполняемой людьми деятельности как основание идентификации/идентичности социокультурной единицы (личности, сообщества) можно ранжировать следующим образом.

Исследовательско-экспериментальная активность предполагает следующие основные функции и навыки:

– решение проблем путем не только комбинаторики из имеющихся артефактов, но выход за нормативные пределы в поисках новых возможностей;

– экспериментирование с артефактами не только на символическом, но и на физическом и социальном уровнях (в том числе и на самих себе);

– поиск оснований новых возможных порядков, что предполагает, во-первых, умение противостоять консервативному окружению и, во-вторых, существовать в маргинальном социокультурном пространстве.

В этом контексте приобретаются и воспроизводятся навыки различения/отождествления, обусловленные постоянным существованием в ситуации необходимости решать задачи и проблемы, то есть взаимодействием с новыми аспектами окружения. Отношения с ним должны носить характер диалога, а не кристаллизоваться в «субъект-объектную» позицию. Это дает возможность менять «позицию наблюдателя», что позволяет увидеть окружение в неординарном ракурсе. Ориентация на поиск предполагает умелое сочетание методов проб и ошибок и рациональной рефлексии, а также верификации и фальсификации полученных выводов. Навыки таких людей не приносят значительной пользы в идентификации рутинных ситуаций, зато они необходимы в распознавании проблемных. Сложность деятельности здесь определяется знанием, во-первых, нормативных порядков, во-вторых, их слабых мест; далее, представлениями о возможностях выхода за их пределы; наконец, умением прогнозировать его последствия (хотя не всегда).

Организация людей для реализации совместной активности в определенных социально значимых ситуациях – проблемных и рутинных ? предполагает выполнение ряда основных функций и владение определенными навыками:

– распределение ролей в соответствии с предназначением системы в рутинных ситуациях и с необходимостью преодолевать затруднения – в проблемных;

– контроль над реализацией предписанных действий в нормативно установленных границах в рутинных ситуациях и мобилизация участников для сохранения существующего порядка – в проблемных;

– идеологическое поддержание нормативных и ценностных оснований социальной системы в обоих типах ситуаций.

Люди, занимающиеся такого рода деятельностью, приобретают и воспроизводят навыки поддержания порядка в нормативно установленных пределах тремя основными способами – авторитарным, патерналистским, партнерским. Выход поведения участников за нормативные рамки «организаторы» трактуют как отклонение. Они осваивают и используют способы идентификации окружения и самих себя, которые оказываются недостаточными, когда необходимым становится изменение существующего нормативного порядка. Сложность деятельности и представлений об окружении здесь определяется возможными комбинациями из установленных нормативных единиц и заученных паттернов руководства. Соответственно идентичности, которыми оперируют такие люди, оказываются упрощенными по сравнению с предыдущим случаем.

Исполнительской активности соответствуют такие основные функции и навыки, как:

– выполнение предписанных наборов действий, в разработке и распределении которых исполнители не принимают участия;

– осуществление деятельности в заранее установленных нормативных пределах, масштабы которых неподвластны исполнителям;

– устраненность от ситуаций выработки и принятия социально значимых решений;

В этом случае приобретаются и воспроизводятся навыки рутинного существования с вариациями поведения в пределах установленных норм и правил (какими бы они ни были); сопротивления переменам даже в лучшую для исполнителей сторону. Сложность деятельности здесь минимальна по сравнению с двумя предыдущими типами: она определяется единожды заученными навыками. Соответственно спектр различений/отождествлений оказывается достаточно узким. Навыки таких людей нужны как в рутинных, так и в проблемных ситуациях. В первом случае они способствуют идентификации любых отношений с окружением как установившегося порядка и таким образом – его воспроизведению. Во втором – образуют пространство расхождений между стандартными идентичностями людей

и артефактов, открытое для поиска наиболее социально приемлемых инноваций.

В отличие от антропологически универсальных свойств это измерение понятий идентификации/идентичности полностью относится к результатам социализации. Пока нет научных оснований говорить о том, что свойства экспериментаторов, социальных лидеров и исполнителей являются врожденными. Но независимо от происхождения с точки зрения социальной идентичности оно значимо: по характерным для него признакам люди идентифицируют себя и других, свои и чужие сообщества.

Все сказанное выше позволяет сделать определенные выводы относительно познавательной сути понятий идентификации/идентичности. Как уже было отмечено, выделение антропологически значимых универсальных свойств и способностей позволяет операционализировать понятие самости (self), которое во всех существующих теориях рассматривается в качестве конечного значения, не нуждающегося в специальном определении, врожденного источника любых различений/отождествлений. Когда же рассматривалась степень развитости способностей, овладения соответствующими процедурами и сложности активных связей с окружением, то подчеркивалось, что они представляют собой производную процессов социализации и инкультурации. Соответственно можно считать обращение к их конфигурации способом операционализации понятия «я». В рамках имеющихся современных теорий подчеркивается, что эта составляющая личности является не врожденной, но формируется в контексте отношений индивида с окружением. Тем не менее ее структура остается неэксплицированной. При антропологической трактовке оба понятия – self и «я», используемые как фундаментальные детерминанты идентификации/идентичности, могут быть представлены в их генезисе, в качестве инструмента анализа и единицы наблюдения.

Заключение. Целесообразность антропологической трактовки понятий «идентификация/идентичность»

Предлагаемая антропологическая трактовка понятий идентификации/идентичности имеет целью представить их как познавательный инструмент в изучении социокультурной микродинамики. Это становится возможным благодаря эксплицированности следующих теоретических положений. Прежде всего выделение адаптационно значимых антропологических универсалий предполагает изначальную вписанность человека в социокультурную реальность и врожденные предпосылки для осуществления различений/отождествлений в этих пределах. Далее, соотнесенность с теоретической моделью социокультурного пространства

предполагает указание на контекст существования людей, из которого они черпают атрибуты для идентификации/идентичности себя, друг друга, артефактов и своей жизненной среды. В данном случае представлены способности и процедуры, опосредующие связи людей с окружением, и степень сложности соответствующих отношений, которые в совокупности определяют структуру процессов идентификации и форм идентичности. Наконец, благодаря этому становится возможной демистификация понятий «я» и «самость» (self). Предлагаемая трактовка понятий «идентификация/идентичность», во-первых, делает понятным социокультурное происхождение представлений о самости и «я»; во-вторых, позволяет теоретически связать понятия личности и социокультурного окружения; в-третьих, делает их инструментом для изучения процессов формирования «естественных» категоризаций, типологий и классификаций.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Орлова Э.А.* Концепция идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории. 2010. Т. IV. С. 87-111.

2. *Орлова Э.А.* Антропологические основания изучения идентичности // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 4. С. 123-142.

3. *Орлова Э.А.* Концепция социокультурного пространства: познавательные возможности // Личность. Культура. Общество. 2007. Т. IX. Вып. 3 (№ 37). С. 96-112.

Раздел 3. Человек в модернизирующемся обществе. Проблема социального выбора

ДИЛЕММЫ ИДЕНТИФИКАЦИИ В ДИВЕРСИФИЦИРУЮЩЕМСЯ ОБЩЕСТВЕ: СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА, СОЦИАЛЬНЫЙ МЕНЕДЖМЕНТ И КОЛЛЕКТИВНЫЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

В данном разделе авторы с разных позиций размышляют о проблеме усложнения идентификации в современном быстро меняющемся и усложняющемся социуме. Они концептуализируют тот сложный выбор, который вынуждены совершать как индивиды, так и социальные и этнокультурные группы в силу множественных вызовов сегодняшнего мира. В статьях раздела говорится о плавающем соотношении партикуляризма и универсализма, традиционализма и модернизации в нынешних трактовках социокультурной динамики. Авторы осмысляют особенности культурной политики на локальном и глобальном уровнях, специфику менеджмента в сфере процессов социальной идентификации. Все эти, на первый взгляд, разноплановые вопросы представляют собой, в сущности, грани одной проблемы – нового понимания глубинных онтологических, экзистенциальных, психологических сдвигов современного субъекта как, прежде всего, «социального животного», по терминологии американского социолога Дэвида Брукса[1], в условиях транзитного диверсифицирующегося общества с не всегда ясными перспективами и не до конца сформировавшимися моделями социального позиционирования.

[1] *Brooks, David.* The Social Animal. The Hidden Sources of Love, Character and Achievement. N.-Y., 2011.

В этом смысле важна работа В.Г. Николаева «Идентичность и социальная структура», которая представляет собой обобщение и вдумчивый анализ взглядов Дж.Г. Мида на проблемы создания и функционирования идентичностей в меняющемся, модернизирующемся социуме. В первой части автор останавливается на связи различных сторон идентичности, свойственных модерности, с изменениями в структуре общества и человеческого опыта, характерными для этого этапа. Здесь он обращается к понятиям перцепции, установки, механизма действия, основанного на принципиально двойственной манипуляции, контекстуальной природы социального мира и объекта, как они понимались Мидом. Вслед за ним, В.Г. Николаев разделяет текучую, множественную, постоянно расшатываемую концепцию идентичности. В связи с этим он акцентирует пространственный аспект зоны манипуляции, подчеркивает возможность укоренения сегментов деятельности в разных территориальных нишах, предлагает акцентировать социально-экологическое измерение территориального распределения деятельностей человека, апеллируя, в частности, к концепции гетеротопий Мишеля Фуко и идее мест множественных вовлечений.

Следующий научный авторитет, от идей которого отталкивается В.Г. Николаев, это Г. Блумер с его концепцией сцепленного действия. Автор привносит в нее понятие сети узлов как регулярных автономных потоков взаимодействия, отмеченных контролем доступа к участию и соединенных коммуникативными каналами. Именно в этих узлах, нередко территориально привязанных, и рождаются идентичности. В.Г. Николаев недвусмысленно указывает на сцепленность идентификации с конфигурацией географического места того или иного узла.

В заключительной части работы он анализирует трансформации идентичности, сопряженные с процессом модернизации, опираясь на авторитеты Э. Дюркгейма и Э. Спенсера. Автор акцентирует территориальный аспект расширения сетей коллективного действия в результате модернизации, указывая на порождение слабых, текучих, плохо определенных идентичностей и таких же культур, на процессы маргинализации, идущие рука об руку с модернизацией. Далее, В.Г. Николаев отмечает дистанционное переживание сцепленных действий и опыта – не физическое, а абстрактное, увеличивающуюся поверхностность вовлечения в действие и размывание границ групповой идентификации, а также пестроту и растущую дифференциацию сред, парадоксально сочетающуюся сегодня со все большей физической инертностью человека. И в самом деле, нам уже не нужно путешествовать, чтобы получить опыт, принять участие в неком действии, причем необязательно не только ехать в другую страну, но и даже просто выходить на улицу.

На мой взгляд, наиболее тревожный и лишь пунктиром намеченный в статье В.Г. Николаева вывод о росте абстрактности опыта современного человека (не за счет научности, а в силу усиления влияния «далеких анонимных чужаков» с непрозрачными интенциями), чреватом неизбежной манипуляцией сознания, пожалуй, является самой интересной позицией этого насыщенного обзора и требует дальнейшей разработки.

Следует сказать несколько слов и о весьма интересной статье О.Н. Астафьевой «Коллективная идентичность в условиях глобальных изменений: динамика устойчивого и ускорение становящегося». В ней автор продолжает начатый в прежних своих работах междисциплинарный анализ эволюции коллективной идентичности в условиях многочисленных вызовов современной изменчивой социокультурной среды. Новые обертоны национально-культурной идентификации (термин автора) в эпоху глобализации сопоставляются с гражданскими проявлениями национального самосознания на примере современной России. Автор статьи постоянно подчеркивает, что самоорганизационные процессы становления идентичности находятся в состоянии неустойчивого равновесия с процессами осознанного и целенаправленного конструирования коллективных идентичностей, в частности, в области государственной культурной политики.

Анализируя основные элементы социокультурной динамики, контакта, взаимодействия в современном обществе, О.Н. Астафьева пытается реанимировать и реабилитировать мультикультурную модель, признанную неуспешной рядом европейских государств, но вполне реализованную в таких бывших белых поселенческих колониях, как Канада и (в меньшей мере) США. Правда, в кратком обзоре давно известных и описанных в науке типов мультикультурализма, автор почему-то ссылается не на первоисточники, в которых они были теоретизированы около двадцати лет назад (имеются в виду работы Л. Берлант, Ч. Тейлора, Г.Л. Гейтса мл., Р. Стэма и Э. Шохат и др.), а на значительно более позднюю работу А. Токтосуновой, изданную в Бишкеке.

В качестве основной конфликтной дихотомии в обсуждении российских откликов на глобализацию автор привычно рассматривает дихотомию западной и национальной культуры (по умолчанию, современной и традиционной, отсюда и появление в статье дискурса «переходности»), которая сама в условиях глобализации не выдерживает критики, так как мультикультурализм – модель западная и при этом полиэтничная. А в случае с Россией, пытающейся натянуть узкую кожу стандартизированного национального государства, скроенного вновь по западному образцу, на корчащееся тело еще полуживой империи, если воспользоваться

метафорой украинского писателя и поэта Юрия Андруховича, такое противопоставление и вовсе теряет смысл.

Автор статьи неоднократно предлагает идеальные модели коллективных идентичностей, в особенности, для России, причем делает это в такой модальности, что они предстают как якобы уже реализованные, хотя неизменно вынуждена добавлять в конце, что пока все это остается иллюзиями, пустыми декларациями и законами на бумаге. Добавлю, что эти иллюзии имеют очень мало общего с современной отечественной и мировой социальной и культурной реальностью, означенной конфликтами, властными асимметриями, чудовищным неравенством, аномией, нетерпимостью к другому, ксенофобией и расизмом. И российская государственная политика в области культуры, увы, уже не способна даже возродить советский театральный мультикультурализм и «дружбу народов», а тем более предложить альтернативную модель коллективной идентификации, но лишь разжигает эти многочисленные конфликты и столкновения. Поэтому в последней части статьи автор вынужденно прибегает все чаще к сослагательному наклонению и проективным, еще не реализованным моделям.

Одним из рецептов выхода из сложившей сложной ситуации О.Н. Астафьева считает поддержку уже существующих и вновь создаваемых экспертных дискуссионных площадок, которые бы находились в диалоге и с властью и с гражданским обществом. Автору хочется возразить, что пока даже намека на такой диалог с властью не наблюдается, а создание гражданского общества в России давно стало вечно отодвигаемым в будущее как горизонт проектом. И все же О.Н. Астафьева заканчивает статью на мажорной ноте, утверждая, что именно в России с ее многовековым опытом «государственной жизни в условиях этнокультурного и конфессионального многообразия» возможна реализация мультикультурализма, провалившегося в Западной Европе. Будем надеяться, что ее оптимизм не окажется целиком беспочвенным.

Особого внимания заслуживает насыщенная идеями из самых разных областей социального знания, многоплановая работа О.А. Митрошенкова. Ее новизна состоит, прежде всего, в удавшейся попытке посмотреть на идентичность как на социокультурный проект через призму управленческой проблематики. Автор стоит в целом на современной конструктивистской позиции в трактовке идентичности, четко осознавая, что все идентичности в современном мире создаются намеренно, иногда самими людьми, а иногда и теми, кто стремится ими управлять. Поэтому так важно понять логику, закономерности, этику процессов идентификационного менеджмента, осознать, кто конструирует и навязывает иден-

тичности и с какими целями. Об этой проектной, по Кастельсу, стороне и типологии идентичности говорят и другие авторы раздела, в частности, Н.Г. Михайлова, хотя в ее исполнении проектирование идентичностей выступает в большей мере в виде консервации традиционной культуры, тогда как в работе О.А. Митрошенкова акцентируются связанные с социально-политическим контекстом и потому более опасные и одновременно, важные для всего социума стороны проектирования идентичностей. В частности, это касается пробуксовывания проекта создания гражданской идентичности в России.

Автор работы абсолютно прав, когда утверждает, что в отечественной традиции практически никто не связывал идентичность и менеджмент, что, на мой взгляд, связано со склонностью к примордиалистским толкованиям идентичности, распространенным в отечественной традиции и сегодня. К счастью, О.А. Митрошенкова отличает гораздо более взвешенная научная позиция по данному болезненному вопросу. Рассматривая возможности управления идентичностью как проектом, он справедливо отмечает, что в отличие от бизнеса или государственных корпораций, степень управляемости и предсказуемости здесь будет иная, более низкая. Автор называет это управляемым хаосом, обращаясь к терминологии синергетики. Интересны и его размышления о необходимости и возможности трансформации процесса идентификационного менеджмента в более позитивное и продуктивное русло и, соответственно, восприятие им отрицательной идентичности как результата плохого управления или его отсутствия.

В качестве удачных примеров осуществления управления идентичностью автор приводит пример Просвещения, распространения христианства, Атлантический транзит и африканскую работорговлю. Из негативных примеров он обращается к случаю Косова, к истории Галиции и Волыни, присвоенных Австро-Венгерской идентичностью, что привело к стиранию русской грани идентификации их жителей. Впрочем, на мой взгляд, последнее есть типичный пример имперской логики «черной легенды», использовавшейся на протяжении столетий для очернения империи-противника и обеления самих себя. Этим страдали все империи современности, от Британии до Османского султаната, от Австро-Венгрии до России.

Наконец, О.А. Митрошенков выделяет и влияние «мягкой силы» как фактора смены идентичности. На мой взгляд, сегодня это наиболее эффективный и часто встречающийся подход, прекрасно иллюстрируемый распадом СССР. В заключение автор обращается к анализу роли интернета и информационных сетей в (пере)форматировании идентичностей,

останавливаясь на феномене информационной повестки дня и сетевых войн, которые выступают мощнейшим средством управляемого идентификационного творчества и агентом колонизации сознания огромных масс людей.

В статье Н.Г. Михайловой рассматриваются два разнонаправленных процесса в современной культуре – универсализация в рамках глобализационных тенденций и консервация культурных различий. Автор останавливается подробно на определении идентичности человека традиционной народной культуры, приводит примеры из русского фольклора и классической литературы. Затем Н.Г. Михайлова переходит к краткому историческому экскурсу разворачивания идентичности человека Нового и Новейшего времени, отмечая, вслед за У. Беком и другими теоретиками, стирание территориально-локальных идентификационных привязок, отказ от топоса и локальной истории как прежде важнейших сигнификаторов идентичности. Автор отмечает возрождение интереса к этнокультурным идентичностям в условиях глобализации и глокализации, глобальной унификации и глобальной же диверсификации.

Эти тенденции увязываются Н.Г. Михайловой с усилением роли проектного начала в культуре, с возрастанием роли индивида, который не только создает, но и потребляет культуру. Традиция начинает существовать преимущественно вне «аутентичного социального контекста». Становятся необходимы особые формы врастания этой антикварной «омузеенной» традиции в современную жизнь, которые и перечисляет автор. Далее она останавливается на возможных типах смешений в рамках проектных форм культуры, акцентируя их важность для российской традиции, где традиционная культура практически не сохранилась.

М.В. Тлостанова

Тлостанова Мадина Владимировна – доктор филологических наук, профессор, профессор кафедры истории философии РУДН (Москва). E-mail: mydina@yandex.ru.

В.Г. НИКОЛАЕВ

ИДЕНТИЧНОСТЬ, СТРУКТУРА ОПЫТА И СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА

***Аннотация**: В статье изменения в личных и социокультурных идентичностях связываются с изменениями в социальной структуре и структуре человеческого опыта. В качестве отправных точек берутся идеи Дж. Г. Мида о взаимодействии, опыте, контактном и дистанционном опыте, природе человеческого действия и реальности. Современные идентичности соотносятся со специфически современными социальными структурами и специфически современным структурированием опыта. Особое внимание уделяется пространственным, территориальным аспектам социальных структур, которые понимаются как сети действия, определенным образом пространственно организованные и образуемые узлами, имеющими территориальные локализации. Возникновение современных гибких форм идентичности видится в этом контексте как следствие пространственного расширения сетей действия, вызывающего существенные изменения в понимаемых таким образом социальных структурах и соответствующие трансформации человеческого опыта, связанные с возрастанием значимости дистанционного опыта по сравнению с контактным и повышение неопределенности объектных миров человека и его установок по отношению к ним.*

***Abstract:** In this paper the changes in personal and social-cultural identities are tied together with changes in social structure and in the structure of human experience. The author starts and departs from the ideas of George Herbert Mead on interaction, experience, contact and distance experience, the nature of human action and reality. Modern identities are related to specifically modern social structures and structuring of human experience. A special attention is paid to spatial/territorial aspects of social structures which are understood as spatially organized action networks constituted by territorially located bundles, or junctions. The emergence of modern flexible forms of identity is seen in this context as a result of spatial*

Николаев Владимир Геннадьевич – кандидат социологических наук, доцент социологического факультета Государственного университета «Высшая школа экономики» (Москва). E-mail: vnik1968@yandex.ru.

extension of action networks which calls for the profound changes in social structures so treated and the according transformations in human experience connected with the rising significance of distance experience as against contact experience and with the rising uncertainty of objective human worlds and his/her attitudes toward them.

***Ключевые слова**: идентичность, социальная структура, опыт, контактный и дистанционный опыт, неуверенность/неопределенность, область манипулирования, сети действия, сцепленное действие, «узлы» сцепленного действия, диапазон сцепленного действия, модернизация.*

***Keywords**: identity, social structure, experience, contact and distance experience, uncertainty, manipulatory area, network of action, joint action, "junctions" of joint action, a range of joint action, modernization.*

Положение человека в модернизирующемся обществе имеет много аспектов и на протяжении более чем столетия привлекало к себе настолько пристальное внимание философов, социологов, антропологов, психологов и др., что сегодня, рассматривая эту тему, нет ни малейших шансов охватить накопившиеся горы литературы и все многообразие предложенных на этот счет идей и концепций. Проблемы идентичности современного человека освещены в бесконечном множестве ракурсов; это, казалось бы, не оставляет возможности предложить в этой области что-то действительно новое, о чем бы еще никто и нигде так или иначе не говорил.

Исходя из этого, ниже предполагается яснее прочертить одну связь, не прочерчиваемую достаточно отчетливо в текущих дискуссиях на эту тему. Эта связь будет прочерчена с социологической точки зрения, хотя полное ее прояснение в силу самой ее природы требует междисциплинарного подхода. Речь идет о связи тех проблем идентичности, которые в наибольшей степени проявляются в современности (в специальном смысле слова), с изменениями в социальной структуре, характеризующими современность, и с изменениями в структуре человеческого опыта, которые их сопровождают.

В качестве отправной точки будут взяты идеи Дж. Г. Мида, у которого мы находим как проработанный анализ опыта, так и идеи, ставшие одним из важнейших оснований современных концепций идентичности. Связывание идентичности и опыта с социально-структурным контекстом потребует от нас обращения к другим ресурсам – собственно социологическим, – которые в работах Мида отсутствуют в силу его особых, прежде всего философских, интересов.

В нижеследующем рассуждении мы будем исходить из следующих общих посылок, находимых у Мида. Человек живет в мире, который дан

ему в опыте; именно этот мир для человека реален; реалистический взгляд на человека и человеческие дела требует обращения именно к этому миру, а не к каким-либо его спекулятивным паллиативам[1]. Мир опыта – это мир действия, мир взаимодействия, процессуальный мир; реалистически рассмотреть его можно только в контексте развертывающегося действия как том контексте, в котором он действительно (или деятельно) производится и воспроизводится, конструируется и реконструируется. Центральным звеном в действии (или «акте») как развертывающемся процессе является то, что Мид называет в широком смысле «перцепцией»[2]. Включая в акт «перцепцию», он говорит не только о чувственном восприятии, в узком понимании, но и о ментальных процессах, определяемых как «рефлексивные», или «символические»[3]. Мир постоянно конструируется и реконструируется в процессе действия, или самим этим процессом, но для действия этот мир является средой, к которой оно должно приспосабливаться. Этот мир не может быть охарактеризован как субъективный; он является функцией тех особых «восприимчивостей», которые присущи действующим, и в этом смысле ментально организован, однако эта ментальная организация складывается в чутком реагировании на те сопротивления, которые мир оказывает попыткам человека

---

[1] У Г. Блумера, развивавшего подход Мида применительно к социологии, этот принцип обрел статус центрального методологического императива. В одной из формулировок он звучит так: «Уважайте эмпирический мир и организуйте методологическую позицию так, чтобы отразить это уважение» (*Blumer H.* Symbolic Interactionism: Perspective and Method. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1969. P. 60).

[2] В работах Мида эти посылки много раз проговариваются. Например: «Перцепция – это связь между высокоразвитым физическим организмом и объектом, или средой, в которой посредством отбора выделяются некоторые элементы. Эта связь предполагает временную протяженность и процесс. Процессом является процесс действия с помощью посредников (media), которые оказывают воздействие на органы чувств биологического индивида» (*Mead G.H.* The Philosophy of the Act / Ed. by C.W. Morris with J.M. Brewster, A.M. Dunham and D. Miller. Chicago, 1938. P. 8). Значимость перцепции Мид резюмирует в формуле: перцепция – это «свернутый акт» (*Mead G.H.* The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead / Ed. with an Introduction by D.L. Miller. Chicago, 1982. P. 29).

[3] Так, в лекциях 1914 г. Мид говорил: «Мы подходим к проблеме с точки зрения акта, заключающего в себе все состояния сознания» (*Mead G.H.* The Individual and the Social Self... P. 27). Рефлексия и знание, согласно Миду, входят в опыт как ответ на проблему: «Непосредственная перцепция просто наличествует и не является объектом осознания или знания, если только не возникает какой-нибудь вопрос относительно поведения или согласия с перцепциями других, приводящий нас к размышлению над этим» (*Mead G.H.* The Philosophy of the Act. P. 12). Мидовское понимание связи процессов «перцепции» и «концепции» систематизировано в: *Blumer H.* "Science without Concepts" // American Journal of Sociology. 1931. Vol. 36. № 4. P. 515-533.

практически воздействовать на него и добиваться от него желаемых «реакций»[4]; в силу этого мир опыта определяется Мидом как «объективный»[5].

Мир, данный индивиду в опыте, есть мир «объектов», по отношению к которым он принимает определенные установки, означающие готовность действовать по отношению к этим объектам определенными способами. Установка и объект существуют вместе; будучи лишь разными аспектами инклюзивного единства действия, они не существуют отдельно друг от друга. Установка может быть «установкой непосредственного переживания» или «установкой рефлексивного анализа»[6], но это не два разных вида установок, а динамически взаимосвязанные аспекты устойчивой/изменчивой установки как неотъемлемого компонента развертывающегося во времени акта. Когда действие, выстраиваясь в его манипуляторной фазе в соотнесении с текущей перцепцией, заключающей в себе установку и соответствующий ей объект, сталкивается с препятствием («проблематичной ситуацией»), в опыт входит рефлексия (или ее функциональные заменители), и это ведет одновременно к реконструкции объекта и изменению установки по отношению к нему.

Природа объектов, составляющих для человека его мир, такова, что они отчасти даны в опыте, а отчасти – недоступны для него. Недоступность эта проявляется в том, что действующий человек испытывает с их стороны сопротивление, с которым он вынужден считаться, но суть которого для него непрозрачна[7]. Объекты даны человеку теми или иными «поверхностями», за которыми скрыто сопротивляющееся «нутро»; в рефлексии можно перейти от одних «поверхностей» к другим, но «нутро» при этом остается скрытым («нутро» вещей, по Миду, имеет социальное происхождение)[8].

---

[4] В этом проявляется своеобразие прагматистской позиции Мида. Не раз отмечалось, что он выступал против картезианского дуализма (см., например: *Miller D.L.* Introduction // *Mead G.H.* The Individual and the Social Self... P. 4, 12). В частности, он был категорически против определения мира опыта как субъективного, отвергая «доктрину, что наше знание есть целиком и полностью знание состояний сознания, а внешний мир, находящийся за их пределами, не более чем допущение» (*Мид Дж. Г.* Философия акта: Постановка вопроса // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. III. Вып. 8. С. 138).

[5] По утверждению Мида, «любой объект всегда является выражением особенной связи между ним самим и индивидом, но это связь объективная» (*Мид Дж. Г.* Философия акта: Постановка вопроса // Личность. Культура. Общество. 2001. Т. III. Вып. 7. С. 90). См. также: *Mead G.H.* The Objective Reality of Perspectives // *Mead G.H.* The Philosophy of the Present / Ed. by A.E. Murphy. LaSalle, III., 1932. P. 161-175.

[6] *Мид Дж.Г.* Философия акта... Вып. 7. С. 97-98.

[7] О «сопротивлении» и его значимости см.: *Мид Дж.Г.* Избранное: Сб. пер. / Сост. и пер. В.Г. Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2009. С. 222-225, 238.

[8] О «нутре» и «поверхностях» см., например: *Мид Дж.Г.* Избранное. С. 223, 274-276.

Далее, говоря о природе объекта, Мид утверждает, что его в принципе нельзя рассматривать обособленно и как завершенную единичную сущность. Объект всегда вплетен в некоторую целостную объектную конфигурацию, присутствующую в опыте действующего в процессе его действования, имея значимость только внутри этой конфигурации. По словам Мида, «характер единства относится не просто к перцепту. Объект – только центр перцепции. Единство, о котором идет речь, – это не единство, принадлежащее этому единичному объекту, например стулу, а единство, принадлежащее всему полю, или ситуации, в которой объект появляется. Единство заключает в себе в такой же степени воспринимающего, в какой и воспринимаемую вещь. Это единство объекта на его месте внутри поля и в его связи с воспринимающим лицом»[9].

Воспринимающий/действующий присутствует в рефлексивном опыте как один из объектов в ряду других объектов и связывается с ними. Другой аспект связи действующего с объектным миром описывается в теории Мида как установка, о чем выше уже говорилось. При этом, по его словам, «объект отличается для каждого индивида в зависимости от его перспективы и его возможности отреагировать на этот объект... любой объект всегда является выражением особенной связи между ним самим и индивидом... Характер индивида отбирает из объекта, как он существует, то, что отвечает природе индивида в его наличной установке; этот отбор протекает в соответствии с его непосредственными восприимчивостями и его опытом»[10]. Установки динамически связывают «индивида в форме Я» с объектным миром; как и все прочее, установки неразрывно вплетены в процесс развертывающегося акта как один из его аспектов, обладая одновременно некоторой устойчивостью и изменчивостью. Устойчивость установок обеспечивается прошлым опытом и его удержанием в виде практически проверенных образов объектного мира.

Человеческое Я имеет установочную природу; оно складывается в ходе взаимодействия с миром из усвоенных установок (или «ролей»). В той мере, в какой эти установки обладают устойчивостью, обладает устойчивостью и Я; соответственно, избыточная подвижность установок будет переживаться человеком как утрата внутренней устойчивости и ориентации в мире. Опыт содержит в себе рефлексивный механизм, благодаря которому из всей массы объектов и их свойств, имеющих характер рабочих гипотез и проверяемых в действии, отсеиваются не оправдавшие себя на практике (они связываются с субъективностью индивида) и отбира-

[9] *Mead G.H.* The Individual and the Social Self... P. 29.
[10] *Мид Дж.Г.* Философия акта... Вып. 7. С. 90-91.

ются оправдавшие себя (они относятся на счет самого внешнего мира и воспринимаются как реальные). Правда, Мид говорит об этом в первую очередь применительно к научному опыту[11]; однако аналогичная сортировка неизбежно свойственна и опыту обывателя. Благодаря постоянной практической проверке мысленных образов в процессе действия достигается темпорально устойчивая идентичность объектов опыта в частности и объектного мира в целом[12]; практической гарантией того, что вырабатывающееся таким образом восприятие объектного мира является объективным, соответствующим реальности, является то, что эта реальность не оказывает построенному на нем действию ощутимого сопротивления (по крайней мере, до поры до времени). Коррелятом темпорально устойчивой идентичности объектов являются темпорально устойчивая идентичность Я и то сопутствующее ей чувство уверенности, которое держится на регулярно практически удостоверяемой эффективности текущих установок. Логический предел такой идентичности – автоматически реализующийся процесс жизни, не содержащий в себе проблематичных ситуаций и не требующий рефлексии. Естественно, всякого рода эмерджденции не позволяют достичь этого предела даже в самых традиционалистских социальных контекстах.

Ядро объектного мира, в котором развертывается жизнедеятельность человека, составляет особая область, которую Мид называет областью (или зоной) манипулирования. Это ограниченная пространственная область, в которой развертывается манипуляция как интегральная фаза человеческого действия. Специфическая значимость этой области, согласно Миду, состоит в том, что внутри нее «имеет место контакт как непосредственный результат акта, и в то же время мы его видим, или имеем переживание его на расстоянии»[13]. Действие локализуется в «здесь и сейчас», но «здесь» – не геометрическая точка, а пространственная зона, в пределах которой действующий вступает с объектным миром в непосредственный контакт.

Различение переживания на расстоянии и переживания в контакте Мид ввел, отталкиваясь от старой дихотомии первичных и вторичных качеств, но оно ей не тождественно. Мид связывает контактный опыт в первую очередь со схватыванием и осязанием[14], которые служат конеч-

---

[11] Там же.

[12] Там же.

[13] *Мид Дж.Г.* Социальный фактор в перцепции // *Мид Дж.Г.* Избранное. С. 220.

[14] Как отмечает, в частности, Д.Л. Миллер, «Мид – гаптический философ, считающий, что проверка реальности объектов обнаруживается в контактных переживаниях. Мы давим на объект или толкаем его, и он в это время оказывает количественное равное сопротив-

ным удостоверением реальности вещей. Переживание на расстоянии связывается, прежде всего, с теми качествами, которые даны через зрение, слух и обоняние. Между тем даже тактильное переживание объекта, по Миду, есть в некотором смысле переживание на расстоянии. Соответственно, контактный опыт – это опыт не осязательный, а кинестетический: «Сущность перцепции – не в организации различных так называемых чувственных данных и не просто в "передаче" одного чувственного содержания другим содержанием, а в этом отчетливом соотнесении переживания объекта на расстоянии с опосредующим переживанием этой области в контакте (переживание на расстоянии есть переживание, перцептуальной реальностью которого является переживание в контакте) и в соотнесении позднейших переживаний через консуммацию или дальнейшее уточнение с физической вещью, т.е. с перцептуальным объектом в области манипулирования, где он переживается одновременно на расстоянии и в контакте... Соотнесение подразумевает лишь направление акта к его промежуточному завершению в контактных процессах манипулирования. Полностью реализовавшееся существование перцептуального объекта принадлежит этой области. Важно понять, что перцептуальную реальность несет с собой не характер тактильного, или контактного, опыта как таковой. Физическую вещь в области манипулирования наделяет реальностью именно успешное завершение этой части акта, инициированной переживанием на расстоянии»[15]. Иначе говоря, в зоне манипулирования осуществляется практическое интегрирование опыта и объектного мира, наделяющее их высшей степенью реальности.

Таким образом, зона манипулирования, в которой реализуется прямой контакт с объектами, обладает специфической двойственностью.

С одной стороны, это область предельно реального, в которой при регулярном успешном «промежуточном завершении» актов действующий чувствует себя как дома, находясь в состоянии, которое можно определить как «вжитость в мир», или как предельное состояние уверенности в мире и в самом себе, предельно возможное состояние определенности.

С другой стороны, это область, в которой осуществляется постоянная практическая проверка оказывающегося внутри нее мира и в которой он при неудаче в «промежуточном завершении» акта и возникновении проблемы может быть предельно остро пережит как более или менее

ление нашим усилиям. Физическая вещь переживается здесь и сейчас, тогда как цвет объекта переживается на расстоянии и индицирует физический объект, переживаемый в контакте» (*Miller D.L.* Introduction. P. 12).

[15] *Мид Дж.Г.* Социальный фактор в перцепции. С. 221.

не такой, каким он до этого казался исходя из прошлого опыта. Проблемы внутри этой области сопряжены с большей или меньшей дезинтеграцией перцепции, объектного мира, установок и Я.

За пределами области манипулирования располагается более широкий мир, не обладающий этими свойствами. Как его реальность, так и проблемы, локализованные в нем, являются для человека более абстрактными, даже если он сохраняет фоновую уверенность в нем (источник этой уверенности, в конечном счете, следует искать в контактном опыте в зоне манипулирования и том чувстве реальности, которое в нем вырабатывается и поддерживается). Какие-то сегменты этого более широкого мира могут вовлекаться в зону манипулирования и подвергаться в ней проверке, однако большая его часть всегда будет оставаться за пределами контактного опыта, и ее реальность будет заимствованной (производной), не проверенной на практике, более или менее абстрактной.

Если объектный мир, вовлеченный в зону манипулирования, доступен человеку конкретно и непосредственно, то объекты более широкого мира входят в его опыт опосредованно – через языковые знаки и через зрительные и слуховые образы, тоже имеющие характер знаков. Поскольку человек не может связать эти данности своего опыта с кинестетическим переживанием объектов, которые ими обозначаются, то последние не могут быть полностью интегрированы в «домашний» опыт. Однако этого нельзя сказать о знаках, указывающих на эти объекты. Знаки вполне могут стать рутинной частью повседневного опыта в зоне манипулирования, но эти знаки не тождественны самим объектам: если ничто этому не препятствует, то объекты, стоящие за этими знаками, просто предполагаются как их «нутро»; но если «нутро» объектов, вовлеченных в зону манипулирования, может быть поставлено под радикальное сомнение лишь в крайних случаях, то «нутро» абстрактных объектов может быть подвергнуто сомнению, в том числе радикальному, гораздо легче и часто без потери ориентации в мире.

Абстрактны все объекты дистанционного мира: физические объекты, социальные объекты («другие»), ментальные конструкты (мировоззрения, религии, концепции и т.п.). Их качества могут приниматься на веру лишь до тех пор, пока они не вовлечены в контактный опыт; проблемы, возникающие для действующего при вхождении с ними в контакт, иногда драматически подтверждают их иллюзорность[16].

[16] Ярким примером такой ситуации является миграция, при которой в контактный опыт мигранта входит сегмент мира, который до этого мыслился им абстрактно и стереотипно. Классическое описание этой ситуации в указанном аспекте см.: *Шюц А.* Чужак // *Шюц А.*

Следующим шагом в нашем размышлении будет констатация того, что «зона манипулирования» – пространственное, но не географическое понятие. Она привязана не к территории, а к действующему и его действию. По мере пространственных перемещений действующего она перемещается вместе с ним, и он всегда остается в ее центре. С социологической точки зрения более значима не зона манипулирования как таковая, а территориальные очертания и конфигурации мира, практически освоенного индивидами и группами через вовлечение разных его сегментов в их контактный опыт[17]. Социологическая значимость этих территориальных конфигураций была предметом особого интереса в социальной морфологии Э. Дюркгейма и в человеческой экологии Р.Э. Парка и Чикагской школы.

Суть дела можно сформулировать следующим образом. Если взять в качестве точки отсчета темпорально развертывающуюся индивидуальную биографию, то ее можно представить как последовательное прохождение через темпорально меняющуюся зону манипулирования, в пределах которой оказываются разные сегменты объектного мира. При этом некоторые из этих сегментов вовлекаются в зону манипулирования чаще, а некоторые – реже. Кроме того, индивид находит в разных сегментах мира других индивидов, о которых можно сказать то же самое. Столкновение с этими сегментами мира в опыте сопряжено для индивида с разными видами деятельности и разными (в чем-то схожими, в чем-то несхожими) множествами других. Эти сегменты опыта могут укореняться и часто в той или иной степени укореняются в тех или иных обособленных территориальных «нишах»; при высоких степенях дифференциации и специализации деятельностей достигаются относительно устойчивые территориальные распределения этих деятельностей, по крайней мере многих из них. Такое территориальное укоренение может принимать разные формы, от жесткой локальной концентрации до всевозможных форм территориального рассредоточения, при котором некоторый вид совместной деятельности или разные его части выполняются в разных территориальных нишах, связанных теми или иными видами транспортного

Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 533-549. Языком, близким к терминологии этой статьи, эта ситуация и ее общий контекст описаны в: *Николаев В.Г.* Миграция и маргинализация в интеракционистской перспективе // Социологический журнал. 2010. № 1. С. 5-20; *Николаев В.Г.* Человек маргинальный // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 354-372.

[17] Тематическая фокусировка внимания на отдельной личности не противоречит тому, что способ рассмотрения, предлагаемый далее, является именно социологическим.

сообщения и (или) коммуникации. Человеческие биографии, принятые нами за точку отсчета, развертываются в контексте территориального распределения деятельностей, и последнее может быть разным[18]. Это короткое рассуждение позволяет нам связать идеи Мида относительно становления Я и идентичности с контекстом социальной морфологии/экологии, недостаточно четко им прописанным[19]. Я и, соответственно, идентичности складываются в соотнесении с различными кругами взаимодействий, в которые человек биографически вовлекается, и зависят от этих вовлечений; но эти вовлечения происходят в конкретных местах и по-разному интегрируются или не интегрируются друг с другом в этих местах, в зависимости от территориальной организации и распределения деятельностей, в которые он вовлекается[20]. Каждое вовлечение в совместные деятельности, или коллективные взаимодействия, сопряжено с возможным принятием роли «обобщенного другого», то есть интеграци-

[18] Эти территориальные распределения, будучи продуктом коллективных действий людей, меняются вместе с изменениями этих действий и являются подвижными. Тем не менее в силу таких «тяжелых» материальных фиксаций, как здания, дороги и т.п., и инертности, заключенной в организации самих совместных действий, они обладают высокой степенью инертности – достаточной для того, чтобы мы рассматривали их как устойчивые элементы внешних условий, к которым люди вынуждены приспосабливаться.

[19] В общих чертах этот контекст был намечен им в текстах, составивших часть IV в книге «Разум, Я и общество»: *Mead G.H.* Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist / Ed. by C.W. Morris. Chicago, 1934. P. 227-336.

[20] Конкретные места могут быть местами множественных вовлечений; М. Фуко называет это «гетеротопией» (*Фуко М.* Другие пространства // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть. М., 2006. Ч. 3. С. 191-204). В таких местах сталкиваются разные перспективы участников взаимодействия, связанные с разными их вовлечениями. Если существует общая система координат для рабочего совмещения этих перспектив, то взаимодействие продолжается. Но если такой общей системы координат нет, то возникает маргинальность того типа, описание которого мы находим у Э.Ч. Хьюза. Например: «Один врач-негр... получив воскресный телефонный вызов, отправился с визитом на дом к женщине, предположительно очень плохо себя чувствующей. Когда женщина, открывшая ему дверь, увидела, что врач негр, она стала всячески его убеждать, что не вызывала доктора и что в доме никто не болен» (*Hughes E.C.* Dilemmas and Contradictions of Status // *Hughes E.C.* The Sociological Eye. Chicago; N.-Y., 1971. P. 142). Здесь дом стал местом, где столкнулись и не совместились перспективы участников. В момент встречи во враче не совместились «врач» и «негр», в женщине – «пациентка» и «белая»; мир медицинского обслуживания не совместился в этой ситуации с миром расовых различий; происходящее утратило определенность для обоих участников, перестав быть стандартно ожидаемым «медицинским обслуживанием». Врач-негр, привыкший действовать как врач в том мире, где все его пациенты были чернокожими, оказался вовлечен в более широкий мир, где это было не так, и его профессиональная идентичность оказалась подвешенной, парализовав привычное действие. Женщина, привыкшая, что приезжающие по вызову врачи белые, тоже оказалась вовлечена в более широкий мир, в котором не идентифицировала этого человека как врача, утратив одновременно и свою идентичность как «пациентки».

ей опыта в связи с соответствующим социальным участием. Расширение круга вовлечений создает для человека повод для интеграции своего опыта, мира и Я не только в связи с отдельными вовлечениями, но и в связи с множеством вовлечений. Предполагается, что расширение социального участия создает возможность для более широких генерализаций, хотя эти генерализации могут фактически и не произойти[21].

Это расширение социального участия может происходить в пределах достаточно хорошо ограниченной локальной области и с выходом за ее пределы; в последнем случае генерализация и интеграция опыта, мира и Я происходит труднее, поскольку человек с большей вероятностью входит в контакт с другими, вовлеченными в собственные «домашние» миры, сильно отличающиеся от его «домашнего» мира, и сталкивается с таким само собой разумеющимся, которое для него не является само собой разумеющимся. В этих проблемных зонах взаимодействия идентичность опыта, Я и объектного мира оказывается под ударом. Со временем может произойти реконструкция этой идентичности благодаря достижению генерализаций, более широких по сравнению с исходными; но до тех пор, пока они не достигнуты и не стали само собой разумеющимися, остаются неопределенность и неуверенность.

Далее нам необходимо более точно определить социальную структуру, связав ее с зонами манипулирования и территориальным распределением деятельностей. Преобладающие в социологии понятия, используемые для определения социальной структуры, не очень для этой цели подходят ввиду их устойчивых субстанциалистских коннотаций. Социальная структура – это всегда структурирование общества как социального взаимодействия. Лучше всего, при принятой нами схеме соотнесения, воспользоваться – с некоторым уточнением и рядом добавлений – понятиями «сцепленного действия» (joint action) и «сетей действия», предложенными Г. Блумером[22].

Общество, если смотреть на него реалистически, есть, по существу, сеть развертывающегося действия множества людей. Эта сеть некоторым образом структурирована. В качестве ее структурных единиц можно рас-

---

[21] Я, по Миду, есть всегда множественное Я и не может быть иным. Но в каких-то случаях оно может быть интегрированным, а в каких-то – нет. В качестве примера того, как с этой более широкой генерализацией могут возникать проблемы, можно привести мидовский анализ соотношения «национального» и «интернационального» мышления: *Мид Дж.Г.* Национальное и интернациональное мышление // Личность. Культура. Общество. 2008. Т. X. Вып. 5-6. С. 57-71.

[22] См.: *Блумер Г.* Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2008. № 1. С. 124-133.

сматривать сцепленные действия, то есть сети действия меньших масштабов, скрепленные в каждом их звене конкретными взаимодействиями конкретных участников, прежде всего взаимодействиями лицом-к-лицу, то есть такими, при которых происходит совмещение зон манипулирования участников в общую область манипулирования и действенное взаимное тестирование ими интерпретаций друг друга. Сцепленные действия сами организуются как сети и могут быть рассмотрены как состоящие из единиц, коими являются опять же сцепленные действия, но меньшего масштаба. Поскольку люди участвуют во множестве деятельностей, соединяющих их с разными множествами других, социальная структура может быть в общих чертах описана как множество устойчивых сцепленных действий разных масштабов с разными составами участников, которые осуществляются относительно независимо друг от друга и сложным образом накладываются друг на друга.

Для удобства введем в эту схему дополнительное понятие. Каждое сцепленное действие можно представить как сеть «узлов», соединенных друг с другом каналами транспортного сообщения и (или) коммуникации[23]. Под «узлами» здесь понимаются регулярные, относительно автономные потоки взаимодействия с относительно устойчивым составом участников (их число может быть разным), осуществляющиеся в общей для этого круга участников области манипулирования. Относительная автономность как самих узлов, так и образующихся на их основе сетей обеспечивается разными механизмами контроля доступа к участию. Они могут быть как неформальными, вроде тех, которые были описаны Э. Гоффманом[24], или языковых, так и формальными, вроде ли-

---

[23] В качестве иллюстрации можно привести самые разные примеры: языковое сообщество как совокупность рассеянных узлов, в которых общение осуществляется на одном языке; транснациональную компанию (например, «Кока-Кола») как сеть предприятий и офисов, разбросанных по всему миру; организованную преступную сеть, укорененную на низовом уровне в локальных бандах (*Ландеско Дж.* Организованная преступность в Чикаго // Личность. Культура. Общество. 2003. Т. V. Вып. 3-4. С. 204-236; *Thrasher F.M.* The Gang. Chicago, 1927); кольцо *Кула*, скреплявшее сетью торговых путешествий островные сообщества тробрианцев (*Малиновский Б.* Избранное: Аргонавты западной части Тихого океана. М., 2004); нацию-государство как образование, выстраивающееся на основе территориально ограниченной сети бюрократических и образовательных «путешествий» (*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001), и т.д.

[24] Речь идет о «ритуалах доступа», которые описываются им в очерке «Поддерживающие взаимообмены»: *Goffman E.* Relations in Public: Microstudies of the Public Order. N.-Y., 1971. P. 62-94, особенно 80-91. «Территориям», охраняемым с помощью таких механизмов, Гоффман посвятил специальный очерк «Территории Я»: Ibid. P. 28-61. Хотя эти «территории» и механизмы описываются у него применительно к индивиду, их аналоги обнаруживаются и в случае коллективных единиц, названных здесь узлами.

цензий, сертификатов, виз, пропусков и т.д. При высоких степенях устойчивости сцепленного действия образующие его узлы могут приобретать и часто приобретают устойчивую территориальную локализацию; в этих случаях контроль доступа к участию нередко осуществляется посредством огораживания территории, внутри которой локализуется соответствующий узел. Более закрытыми являются узлы специализированной деятельности; они же обычно и более жестко локализованы, особенно если эта деятельность связана с использованием громоздких материалов и тяжелого оснащения, массивной документацией, высокой ценностью задействованных объектов, необходимостью особых гигиенических условий и т.п. Не все деятельности людей имеют устойчивые территориальные локализации, но многие (среди них наиболее регулярные) их имеют, и дифференциация мест, вмещающих узлы тех или иных сцепленных действий, отражающая дифференциацию сети социального взаимодействия, является тем каркасом, внутри которого развертывается любая человеческая биография. Сам этот каркас (напомним) поддерживается механизмами контроля доступа, гарантирующими отбор участников и действенное отграничение их от неучастников. Благодаря этому отбору в местах, вмещающих соответствующие узлы, осуществляются одни комбинации действий, а не другие, и ожидания участников организуются соответствующим образом: какие-то объекты, персонажи, действия и т.д. оказываются в этих местах ожидаемыми, а какие-то не ожидаемыми (не на манер «да или нет», а во всем спектре от наивысшей ожидаемости до полной неожиданности). Можно сказать (хотя это и очень грубая формулировка), что в разных местах оказываются локализованными не только ограниченные наборы участников или типов участников, не только ограниченные вариации действий, но также ограниченные «выборки» объектных миров, установок, ожиданий и идентичностей.

В территориально обособленных узлах осуществляется не просто совмещение зон манипуляций участников в общую область, вовлекающее в поле их действия общий сегмент объективного мира. Поскольку действия участников в этих узлах представляют собой ограниченную выборку из всего репертуара возможных человеческих действий, то исходя из практической необходимости релевантными для этих действий оказываются ограниченные выборки объектов в этом сегменте и свойств и качеств этих объектов. Жизнь и деятельность в данном конкретном месте ограничивают «точку зрения», или перспективу, из которой воспринимается мир как таковой. Совместное участие в общем действии всегда требует от участников взаимной настройки и совмещения их частных

перспектив в общую коллективную перспективу[25]. Постоянное действенное взаимное тестирование участниками действий друг друга и воплощающихся в них интерпретаций (на языке Мида, «перцепций») обеспечивает устойчивое совмещение объектных миров, воспринимаемых из их частных перспектив, в общий мир опыта, имеющий для них объективный характер, само собой разумеющийся и определенный для них. В отношении общего мира, данного участникам в ходе их деятельности в том или ином конкретном узле, у них складывается уверенность. Для них это надежный, рутинный, хорошо освоенный мир, отношение к которому у них (их установка в отношении него) обладает определенностью.

Тем самым в этом узле поддерживается определенность их Я (их самоидентичность) и того «мы», в соотнесении с которым это Я в данном узле организуется (то есть коллективная идентичность). Хотя в принципе любой узел не зависит от его территориальной локализации и может географически локализоваться в разных местах, реально он каждый раз оказывается локализован именно там, а не где-то еще, и складывающаяся в нем идентичность во всех ее аспектах оказывается привязанной к данному конкретному месту, в котором вместе собраны именно данные конкретные соучастники, а не другие, и их действия осуществляются именно так, как они конкретно осуществляются, а не как-то иначе. *Все в человеческом мире в принципе может быть иным, но реально в каждом конкретном случае оказывается именно таким, каким оказывается.*

Каждый узел определенным образом размещает человека относительно мира в целом, как тот дан ему в его опыте. Поскольку в узле поддерживается система релевантностей, привязанная к практическим делам, которые в нем осуществляются, то задаваемая им перспектива ограничивается горизонтами тех сцепленных действий, в которые этот узел инкорпорирован. Далекие соучастники сцепленных действий, в которые человек вовлечен, в каком-то смысле реальнее для него, чем люди, с которыми он ни в чем не соучаствует (например, социологу, делающему социологию к каких-то конкретных узлах, легче идентифицироваться с далекими социологами, чем с геологами; или человеку, говорящему по-русски, легче идентифицироваться с отдаленными русскоговорящими, чем с говорящими на языке амхара или суахили). Иначе говоря, каждый узел ограничивает идентификации с отдаленными другими. Множество узлов, в которых человек биографически участвует, открывает ему возможность идентификации с ограниченными множествами других, кон-

[25] Ср.: *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 14-16 (о тезисе «взаимности перспектив»); С. 218-226 (о соотношении Я и чистой сферы «Мы»).

фигурируя его референтные «мы» и, соответственно, его Я. Неустранимая ограниченность человеческого существования обусловливает настолько же неустранимую ограниченность его территориальных перемещений, охвата географических мест этими перемещениями, вхождения в эти места и в узлы, в них локализованные, участия в этих узлах и соответствующих сцепленных действиях, вложения времени, сил, внимания и т.п. в эти участия. Это значит, что если в принципе человек может поразному перемещаться через мир и быть и участвовать в любых его местах, то фактически биография каждого человека оказывается прохождением через конкретные места и узлы, и набор этих мест и узлов ограничен его антропологической ограниченностью и уже упоминавшимися механизмами контроля доступа. Идентичности должны рассматриваться как зависимые от тех конфигураций географических мест и структурных узлов, которые фактически реализуются в индивидуальных (прежде всего типичных) человеческих биографиях. А эти конфигурации, в свою очередь, зависят от социальной структуры, как она здесь понимается, и от ее географического укоренения.

Анализ трансформаций идентичности, сопряженных с модернизацией, требует соотнесения изменений в идентичности с социально-структурными изменениями, лежащими в основе модернизации. Последние вряд ли можно мыслить как относящиеся только к Новому времени; скорее в Новое время они приобрели лишь слишком явный и лавинообразный характер. Следует сразу сказать, что эти социально-структурные изменения однолинейны (даже если исторически развертываются челночным образом, как чередования продвижений вперед и откатов назад) и связаны с расширением диапазонов коллективных (сцепленных) действий, в том числе географическим. Вообще говоря, ничего нового в этом нет. Еще начиная со Спенсера и Дюркгейма, социальная эволюция представлялась в структурном ключе как увеличение объемов социальных агрегатов, сопровождающееся их дифференциацией и интеграцией на новых основаниях. Однако вышеприведенный анализ дает нам возможность взглянуть на этот процесс несколько иначе.

Для простоты мы пойдем тем же путем, которым пошли Спенсер и Дюркгейм. Оба постулировали в качестве исходной модели общества малый по объему коллектив людей, обладающих в ключевых чертах гомогенностью, полностью обеспечивающих себя необходимыми средствами существования и не нуждающихся в других для собственного воспроизводства (Спенсер называл это «простым обществом», Дюркгейм – «социальным сегментом»). Коротко опишем эту модель в предложенных выше категориях. Как и любое общество, это сеть действия, образуемая

узлами, в которых осуществляются разные виды деятельности. При этом, какой бы узел мы ни взяли, участники этого узла не только вовлечены в специализированное сцепленное действие, в котором их размещает этот узел, но и одновременно являются участниками одной и той же сети действий неспециализированного характера, замкнутой в пределах небольшой компактно ограниченной территории. Это значит, что какой бы деятельностью люди ни были заняты, они одновременно втянуты в общую для них систему координат (или «коллективных представлений», по Дюркгейму), которая дает им общее видение мира и по поводу которой у них не возникает сомнений при решении конкретных проблем, подстерегающих их в ходе осуществления этого специализированного совместного действия. Зоны манипулирования всех участников жестко замкнуты в ограниченном территориальном диапазоне и постоянно внутри него перемешиваются, что обеспечивает высокую степень устойчивости данного им в опыте объектного мира, символической интерпретации этого мира (закрепленной в общем для них языке), восприятия этого мира, установок в отношении объектов этого мира, того совокупного «мы», в котором они буквально растворены, и их личной самоидентификации, насколько о таковой вообще можно говорить применительно к этому социальному состоянию. Это мир рутины, привычек, непреклонного ментального догматизма и предельной уверенности.

Разумеется, никакие человеческие коллективы, в том числе прошлые и даже древнейшие, не подпадают полностью под эту модель. Даже предельно замкнутые общины являются проницаемыми, осуществляя территориальную экспансию и входя в контакт с окружающими человеческими коллективами в таких формах, как войны, торговля, обмены женщинами и т.п. Тем не менее указанную модель необходимо допустить (как собственно и делают классики социологии и антропологии) как предельный случай, или «идеальный тип», отталкиваясь от которого можно определить основные параметры того типа социально-структурного изменения, о котором идет речь.

И здесь ключевое значение имеет территориальное (географическое) расширение сетей коллективного действия, то есть расширение географических контуров, очерчивающих множества узлов, сцепленных друг с другом в эти сети. Этот процесс имеет много взаимосвязанных следствий, и оставшаяся часть статьи будет посвящена именно им.

Прежде всего территориальное расширение сетей действия сопряжено с вовлечением в сцепленные действия участников, лишенных того единого и гомогенного мировосприятия, которое обеспечивается единой «домашней» средой, складывающейся посредством постоянного переме-

шивания их зон манипулирования в пределах ограниченного участка территории. Это значит, что, по крайней мере, в некоторых узлах, образующих эти расширившиеся сцепленные действия, во взаимодействие лицом к лицу вступают участники с различающимися локальными вовлечениями и, соответственно, с более или менее разными установками, перцепциями, представлениями о реальности, картинами мира, ожиданиями и т.д., связанными с этими вовлечениями. Это рассогласование частично преодолевается за счет того, что взаимодействия между ними фокусируются на общем сегменте объектного мира, данном им в соединяющем их узле, а весь прочий мир опыта удерживается в латентном состоянии как нерелевантный («тезис взаимности перспектив»). Тем не менее этот латентный «прочий мир опыта» для каждого из участников сохраняется, и для разных участников он может быть разным.

Поскольку прежний опыт, связанный с локальными вовлечениями, определяет, в терминологии Мида, «восприимчивости» участников, они в силу разных «восприимчивостей» конструируют в ходе взаимодействия в узле более или менее различающиеся объектные миры, и если они различаются достаточно сильно, то это может сказаться на ходе взаимодействия, создавая проблемы для его протекания и иногда даже его парализуя. С одной стороны, узлы непосредственного взаимодействия между чужаками являются плавильными котлами, в которых вырабатываются более генерализованные рамки организации совместного опыта и новые, более широкие «мы». С другой стороны, пока эти рамки и «мы» не выработались, такие узлы являются источниками разных проблем, в том числе связанных с идентичностями самих участников. Для успешного осуществления взаимодействий в таких узлах идентичности должны быть достаточно гибкими, но гибкость означает неопределенность и отсутствие той уверенности в себе и мире, которая характеризует «домашнюю» среду. В современных условиях биографии значительного числа людей могут быть связаны преимущественно с пребываниями в подобных узлах, и следствием этого является формирование у них подвижных, текучих идентичностей, а вокруг них – подвижных, текучих, слабо определенных, идиосинкразических культур. Свойства таких идентичностей нашли свое классическое отражение в парковской концепции «маргинального человека».

Следующее важное следствие территориального расширения сетей действия состоит в том, что в область контактного опыта человека попадают только ограниченные части тех сцепленных действий, в которые он вовлечен, и, соответственно, значительные их части переживаются лишь дистанционно. Конечно, возможны случаи, когда человек биографичес-

ки укореняется во всех узлах территориально обширного сцепленного действия (особенно если оно не очень обширное), но такие случаи не составляют правила. Обширные сцепленные действия, характерные для модернизированного общества, как правило, включают такое число узлов и участников, что непосредственное вовлечение всех этих узлов и участников в область достаточно регулярного непосредственного опыта представляется антропологически невозможным. Это означает, что перспективы, открываемые для человека участием в тех или иных сцепленных действиях, являются – в той мере, в какой контактное их переживание все более съеживается по сравнению с дистанционным, – все более абстрактными. И это уже во многом иное переживание той реальности, которая конструируется и удостоверяется в контактном опыте, нежели в условиях небольших закрытых территориально компактных общин, когда сцепленное действие могло быть пережито более или менее непосредственно в полном его объеме. Осуществление деятельности в узлах территориально обширных сцепленных действий оказывается зависимым от сред и условий, сказывающихся на сцепленном действии во всех его узлах, однако эти среды и условия в значительной степени не переживаются участниками напрямую, а переживаются лишь косвенно, более или менее абстрактно – через знаки, сообщения, потоки новостей, имеющие для них абстрактный характер[26], но не абстрактные в тех дистанционных узлах сцепленных действий, в которых их влияние ощущается неведомыми далекими соучастниками напрямую. При всей абстрактности этих сред и условий они в большей или меньшей степени сказываются на сцепленном действии во всех его узлах и, соответственно, в каждом узле оказываются релевантными, по крайней мере в латентном, или фоновом, режиме. С расширением мира более абстрактные новости все более вытесняют сплетни как источник значимого и релевантного знания о мире и о том, что в нем происходит. Современный человек в своей повседневной жизнедеятельности зависим от потока новостей, даже если не осознает этого; степень зависимости может быть разной, и выше всего она в тех сегментах общества, которые в наибольшей мере модернизированы.

Эта зависимость от далеких других является важным элементом того, что Дюркгейм называет органической солидарностью; разумеется, эта

[26] О природе новостей и переживания новостей см.: *Парк Р.Э.* Новость как форма знания // Социальные и гуманитарные науки за рубежом. Сер. 11. Социология. 2002. № 1. С. 96-115; *Парк Р.Э.* Новость и интересная история // Социальные и гуманитарные науки за рубежом. Сер. 11. Социология. 2002. № 3. С. 126-136; *Хьюз Х.* Новость и занимательная история (автореферат диссертации) // Социальные и гуманитарные науки за рубежом. Сер. 11. Социология. 2006. № 1. С. 131-158.

зависимость далеко не всегда в достаточной мере принимается действующими в расчет, и следствием этого является широкий спектр следствий, подпадающих под категорию аномии. Абстрактность и недостаточная определенность дальнего релевантного мира, выходящего за рамки контактного опыта, обусловливает значимость для локального действия в конкретном узле доверия/недоверия к этому миру, как он представлен в поступающих извне знаках, уверенности как основания для действия, осуществления рискованных выборов и т.п. Эти свойства действия неизбежно сказываются на идентичностях самих действующих. В условиях подвижного и не вполне предсказуемого мира стабильные идентичности становятся более или менее неадекватными, хотя и могут сохраняться и даже заостряться – с последствиями для эффективности деятельности.

Одним из значимых аспектов незримости всего сцепленного действия в полном объеме является то, что в отличие от простого замкнутого общества в модернизированном обществе те «мы», которые формируются в узлах, в которых человек участвует, не имеют для него ясных очертаний. Границы «мы», очевидные в случае небольшой самодостаточной общины, становятся в современных условиях размытыми. И размытость этих «мы» дублируется в соответствующей размытости самоидентификаций. Обширные сети действия с большим территориальным охватом делают возможным включение в «мы» людей, которые при компактных сетях действия с обозримым из любого их узла закрытым членским составом с высокой вероятностью были бы отделены друг от друга жесткой границей; в свою очередь, открытое «мы» позволяет расширять сети действия, подсоединяя к ним участников, которые при жесткой идентичности «мы» не могли бы быть к ним подсоединены или, по крайней мере, подсоединялись бы с большим трудом. Открытые «мы» делают более открытыми и соотносящиеся с ними Я.

К этому следует добавить, что территориально обширные сцепленные действия, позволяющие формироваться соответствующим «мы» и делающие возможным включение в эти «мы» людей из широкого территориального диапазона, привносящих в эти сцепленные действия другие свои вовлечения, создают возможность для фонового перемешивания перспектив, связанных с этими другими вовлечениями, и, соответственно, для формирования более широких генерализаций, в том числе (если воспользоваться термином Мида) более генерализованных других; формирование этих более генерализованных других происходит параллельно во множестве сцепленных действий и имеет диффузный характер. В разных сцепленных действиях этот процесс может протекать при разных обстоятельствах, разными путями, с разной степенью интенсивности и

разной степенью успешности. При этом переходы из одних сцепленных действий в другие могут оказываться переходами из более (или менее) генерализованных миров в менее (более) генерализованные миры, что опять же сказывается на самоидентичностях людей, совершающих подобные переходы в своих биографических траекториях.

Аксиомой социальной морфологии является дифференциация общества по мере увеличения его объема. Это значит, что расширение сетей действия сопровождается образованием все большего числа сцепленных действий, и эти сцепленные действия развиваются более или менее независимо друг от друга. Эта независимость развития делает сцепленные действия средами для формирования разных объектных миров и картин этих миров, в том числе для неравномерных генерализаций, о которых только что говорилось. Для отдельного человека это означает, что он в рамках своей индивидуальной биографии вовлекается в большее число разных сцепленных действий, чем это было возможно при жестко и компактно территориально ограниченном жизненном круге. Степени различия между теми мирами, в которые человек вовлекается через участие в разных сцепленных действиях, тем выше, чем более человек территориально мобилен; а современный мир характеризуется высокой интенсивностью и очень широкими диапазонами территориальной мобильности. Между тем даже при невысокой территориальной мобильности современный человек живет в очень пестрых и дифференцированных средах, особенно в больших городах. Увеличение числа социальных вовлечений на фоне очень разных партнеров, с которыми человеку приходится в разных узлах вступать во взаимодействие, и очень непохожих миров, которые могут скрываться за этими партнерами, имеет неизбежным следствием уменьшение личностных инвестиций времени, сил, внимания и т.д. в каждое отдельное вовлечение или, по крайней мере, в значительную часть вовлечений. Иначе говоря, вовлечение в каждое конкретное сцепленное действие становится в среднем более поверхностным[27].

Тотальная вовлеченность в какое-то одно сцепленное действие достигается в современных условиях преимущественно насильственным путем и воспринимается как нечто экстраординарное и явно не «нормальное» (тюрьма, психиатрическая клиника, концлагерь и т.п.)[28]. Поверх-

[27] Ср.: *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни // *Вирт Л.* Избранные работы по социологии. М., 2005. С. 93-118. Говоря об «урбанизме», Вирт описывает, по существу, современность (см.: *Вирт Л.* Городское сообщество и цивилизация // Личность. Культура. Общество. 2006. Т. VIII. Вып. 2. С. 21-32).

[28] *Goffman E.* Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Garden City, N.-Y., 1961.

ностность вовлечений предполагает более гибкую структуру Я, в которой одни модули могут заменяться другими без потери его целостности и интеграции; но вместе с тем и сами эти целостность и интеграция не могут быть очень устойчивыми, и это еще один аспект размывания современных идентичностей. То, что такие идентичности функционально адекватны тем структурным условиям, в приспособлении к которым они складываются, не означает, разумеется, что для самого человека такие текучие идентичности непременно комфортны. Особенно дискомфортными они являются, по всей вероятности, в тех случаях, когда ранний опыт человека был структурирован более жестко. На линиях разлома между разными мирами, в которые по тем или иным причинам человек вынужденно вовлечен, могут формироваться те острые личностные конфликты, на которые обращал внимание Парк, когда писал о «маргинальном человеке»[29]. Человек, для которого с детских лет гибкие идентичности привычны, вряд ли будет переживать такие личностные конфликты, но будет нести другие издержки, такие, например, как отсутствие прочных привязанностей и чувство одиночества.

Еще один исключительно важный момент, связанный с расширением географического диапазона, в котором развертываются сцепленные действия, состоит в том, что это расширение осуществляется за счет развития средств транспорта и коммуникации, обеспечивающих перемещение вещей, людей и идей. Увеличение территориальных масштабов сцепленных действий, вплоть до глобального, становится возможным благодаря развитию таких средств транспорта и коммуникации, которые обеспечивают адекватные временные режимы сообщения между узлами этих действий: коллективные действия имеют свой ритм и свою скорость, и ритмы и скорости сообщения между их узлами должны им соответствовать, чтобы совместное действие не распалось на фрагменты.

Можно то же сказать и иначе: временные режимы сообщения, обеспечиваемые средствами транспорта и коммуникации, задают пределы для развития более широкомасштабных сцепленных действий, в том числе для расширения их географического диапазона. В классических версиях социальной морфологии этот факт учитывался: у Спенсера – в рассмотрении распределительных систем как аналога кровеносных систем для

---

[29] См.: *Парк Р.Э.* Человеческая миграция и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 167-176; *Парк Р.Э.* Личность и культурный конфликт // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 175-192; *Парк Р.Э.* Культурный конфликт и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 172-175.

социальных организмов, у Дюркгейма – во включении всевозможных средств сообщения в число важных морфологических фактов, и т.п. Однако наиболее подробно и обстоятельно этот аспект социальной морфологии был освещен в работах Г.М. Маклюэна[30]. Вовлеченность в более масштабные сцепленные действия и более широкие миры делает людей зависимыми от средств сообщения, на функционирование которых эти действия и миры опираются. В той степени, в какой люди заинтересованы в своих участиях и вовлечениях и пытаются их удерживать, они неизбежно пользуются этими средствами, хотят они того или не хотят (разумеется, они могут ими фактически не пользоваться, но это неизбежно рушит связи между узлами сцепленного действия и, разрушая это действие на фрагменты, наносит удар по тем практическим интересам, ради которых люди в этих деятельностях участвуют).

Зависимость от средств транспорта и коммуникации, между тем, не ограничивается этой объективной стороной дела. Как настаивает Маклюэн, люди становятся зависимыми не только от тех возможностей, которые эти средства предоставляют для мобильности вещей, людей и идей, и не только от тех удовлетворений, которые такая мобильность может приносить сама по себе (в плане заработков, потребления, отдыха и т.п.), но и от тех способов организации действия и опыта, которые предполагаются этими средствами как таковыми. Сам человеческий опыт по мере исторического перехода от одних средств транспорта и коммуникации к другим, поддерживающим все более масштабные коллективные образования, постоянно перестраивается в приспособлении к этим новым средствам. Участие в сцепленных действиях в тех или иных их узлах требует от участников определенной организации их опыта, адекватной тем средствам коммуникации, которые связывают узлы воедино. Для Нового времени характерно развитие средств коммуникации, обеспечивающих все более быструю (вплоть до мгновенной) передачу звуков и зрительных образов на дальние расстояния. Для того чтобы полноценно участвовать в современных сетях действия, люди должны быть постоянно погружены в потоки звуковых и визуальных образов, поступающих к ним по этим каналам практически со всего мира.

Зависимость людей от новейших средств коммуникации, в том числе электронных, обеспечивающих все то же распространение информации о мире через звуковые и визуальные знаки, прививает им «аудиови-

---

[30] *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М., Жуковский, 2003. Эту книгу Маклюэна можно рассматривать как своего рода естественную историю человеческого взаимодействия, рассмотренную через призму эволюции средств коммуникации.

зуальную» культуру, во многом отличающуюся от тех культурных форм, которые выстроены на основе преобладающего значения кинестетического контактного опыта. Соответственно, опыт современного человека в некотором смысле более абстрактен. Современный человек живет в мире, ядро которого неизбежно составляет контактный мир, деятельно им освоенный, и его базовые представления о реальности формируются в нем. Однако человек живет в мире не только физически и кинестетически, но и ментально. Иначе говоря, мир опыта современного человека в отличие от человека досовременного – это не только и не столько мир, данный ему в непосредственном опыте, сколько более широкий мир, данный ему через всевозможные средства коммуникации в форме аудиовизуальных знаков.

Человек как физическое существо неизбежно ведет локальное существование (не в смысле непрерывной привязанности к одному конкретному месту, а в смысле неизбежного нахождения в каком-то конкретном месте в настоящем, в котором локализована его развертывающаяся деятельность), но локальный опыт современного человека насквозь пропитан знаками объектов внешнего, не данного в прямом контакте мира, и перцепции/интерпретации, на основе которых выстраиваются его развертывающиеся действия, в той или иной степени подпадают под влияние этих абстрактных символических элементов. Ничего особенно нового в этом опять же нет; это почти банальность. Однако в том контексте, в котором мы здесь это констатировали, можно сделать из этого ряд выводов, как представляется, не совсем тривиальных. Прежде всего процесс модернизации – это и процесс модернизации опыта, который состоит во все большем преобладании абстрактных его элементов над теми, которые переживаются в контакте, то есть осязательно и кинестетически[31]. Это не значит, что это свойство равномерно присуще сегодня опыту всех людей при любых условиях и обстоятельствах; это означает только то, что именно такая структура опыта выражает суть современности. Во-вторых, процесс модернизации опыта должен рассматриваться в контексте модернизации сетей действия, и, следовательно, модернизация структуры опыта должна видеться как опосредованная расширением сетей действия и формированием поддерживающих эти сети действия средств коммуникации. В-третьих, мир опыта современного человека более абстрактен, чем мир опыта человека досовременного, но эта абстрактность вовсе

[31] Эта модернизация опыта сделала, в частности, возможной развитие современной науки, в которой акцент перенесен с непосредственного наблюдения на абстрактные модели. Это касается, например, физики, оперирующей в настоящее время понятиями, объективные референты которых невозможно зрительно наблюдать ни через какие приборы.

не является всецело научной и прежде всего научной. Большой мир дан современному человеку в опыте через абстракции, которые создаются не объективно мыслящими учеными, а далекими анонимными чужаками, конструирующими их зачастую по своим далеко не всегда прозрачным житейским логикам и исходя из далеко не всегда ясных мотивов. В потоки аудиовизуальной символической продукции легко инкорпорируются фальсификации и симуляции, и человек, которого омывают эти потоки, не имеет возможности проверить их на истинность и отделить зерна от плевел тем способом, которым он может проверять вещи на истинность в контактном опыте, когда они оказывают сопротивление его перцепциям/интерпретациям. И здесь опять же обостряются уже названные выше проблемы доверия, риска и выбора. Наивное принятие всего на веру рано или поздно создает проблемы несовместимости разных образов мира, поступающих через потоки информации. Изощренное сомнение во всем не избавляет от зависимости от этих потоков, являющихся, если использовать термин Дюркгейма, принудительным социальным фактом. Большой мир так или иначе остается неопределенным, и отражением этого будут настолько же неопределенные идентичности живущих в этом мире людей.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Блумер Г.* Социологические импликации мышления Джорджа Герберта Мида // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 2008. № 1. С. 124-133.

2. *Вирт Л.* Урбанизм как образ жизни // *Вирт Л.* Избранные работы по социологии. М., 2005. С. 93-118.

3. *Маклюэн Г.М.* Понимание Медиа: Внешние расширения человека. М.; Жуковский, 2003.

4. *Мид Дж.Г.* Избранное: Сб. пер. / Сост. и пер. В.Г. Николаев. Отв. ред. Д.В. Ефременко. М., 2009.

5. *Николаев В.Г.* Миграция и маргинализация в интеракционистской перспективе // Социологический журнал. 2010. № 1. С. 5-20.

6. *Николаев В.Г.* Человек маргинальный // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 354-372.

7. *Парк Р.Э.* Человеческая миграция и маргинальный человек // Социальные и гуманитарные науки. Сер. 11. Социология. 1998. № 2. С. 167-176.

8. *Шюц А.* Чужак // *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 533-549.

9. *Blumer H.* “Science without Concepts” // American Journal of Sociology. 1931. Vol. 36. № 4. P. 515-533.

10. *Goffman E.* Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates. Garden City, N.-Y., 1961.

11. *Mead G.H.* The Philosophy of the Act / Ed. by C.W. Morris with J.M. Brewster, A.M. Dunham and D. Miller. Chicago, 1938.

12. *Mead G.H.* The Individual and the Social Self: Unpublished Work of George Herbert Mead / Ed. with an Introduction by D.L. Miller. Chicago, 1982.

О.Н. АСТАФЬЕВА

КОЛЛЕКТИВНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ: ДИНАМИКА УСТОЙЧИВОГО И УКОРЕНЕНИЕ СТАНОВЯЩЕГОСЯ

Аннотация: *Подчеркивая историчность коллективных идентичностей, автор останавливается на проблеме постоянно искомого равновесия между самоорганизационными процессами становления и конструированием коллективной идентичности. Динамика идей мультикультурализма и появление новых идентификационных моделей выступает формой противостояния глобализационному давлению на социокультурную сферу. Осознание потребности в формировании культурных ландшафтов и ценностно-смысловых пространств, соразмерных сложностному миру, инициирует поиск альтернативных стратегий культурной политики как механизма снижения риска утраты этнокультурной самобытности и преодоления кризиса коллективной идентичности в контексте современных социокультурных изменений.*

Abstract: *Stressing the historicity of collective identities, the author dwells on the constantly sought-for balance between the self-organizing processes of becoming and the constructing of collective identities. The dynamics of multicultural ideas and the emergence of new identificational models acts as a form of resistance to the globalizing pressure on the socio-cultural realm. The growing awareness of the need to shape the cultural landscapes and value and meaning spaces congruent to the complex world, initiates the quest for alternative strategies of cultural politics as a mechanism of the risk reduction of the ethnic-cultural identity loss and overcoming of the crisis of collective identity in the context of contemporary socio-cultural changes.*

Ключевые слова: *Коллективная идентичность, национально-культурная идентичность, динамика идей мультикультурализма, культурная политика.*

Астафьева Ольга Николаевна – доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой культурологии и деловых коммуникаций Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, заведующая сектором Российского института культурологи (Москва). E-mail: onastafieva@mail.ru.

Keywords: *Collective identity, ethnic-cultural identity, the dynamics of multicultural ideas, cultural politics.*

Коллективная идентичность и ее «границы»

Очевидность взаимосвязи между изменениями социокультурной среды и процессами идентификации предполагает междисциплинарные ракурсы исследования, позволяющие выявить «вызовы» современной культуры и, что самое существенное, на наш взгляд, проанализировать современные идентификационные модели, являющиеся «ответом» на них. В предыдущих работах нами дано определение базового понятия коллективной идентичности как результата массового (группового) осознания тождества и различий с людьми, включенными в другие общности; подчеркнуто, что это тождество проявляется в таких формах, как социальная, социокультурная, цивилизационная, этнокультурная, национальная, гражданская, профессиональная, и другие модификации коллективной идентичности. Предложенная типология коллективных идентичностей, несмотря на расхождения в выборе критериев, закладываемых в ее основание, в принципе охватывает все стороны существования человека в разномасштабных социальных группах и сообществах[1]. В том же смысловом значении мы будем использовать сложившийся терминологический аппарат и в этой статье. На наш взгляд, интегративная сущность категории «коллективная идентичность» фиксирует «присущую человеку потребность ощущать себя частью более широкого множества и воспринимать такую принадлежность как ценность»[2], позволяя преодолеть частичность конкретизированных и закрепленных в разных вариантах принимаемых человеком персональных и коллективных идентичностях. Заметим, что для понятия «национально-культурная идентичность» как сложного типа коллективной идентичности, к которому мы будем обращаться в связи с анализом тенденций глобального масштаба, характерны амбивалентность и гетерогенность, что подчеркивает историчность процессов идентификации, поэтому наполнение его дополнительными характеристиками по ходу исследования неминуемо. Отдавая предпочтение понятию «национально-культурная идентичность», мы исходим из признания за его содержанием широкого обобщенного смысла, наделен-

---

[1] См.: *Астафьева О.Н.* Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. *Ю.И. Резника* и *М.В. Тлостановой*. М., 2010. С. 255-281.

[2] *Кнабе Г.С.* Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра. М., 2003. С. 5.

ного интегративным потенциалом. Национально-культурная идентичность, питаемая внутренними токами культуры и конструируемая с использованием политических и идеологических механизмов, образует «культурную скрепу» проживающей на одной территории коллективной общности и подвержена серьезным изменениям. Однако именно культура, образующая ее сложное ядро, выступает мощным интегрирующим символическим (духовным) ресурсом, удерживающим тождество, несмотря на глубину происходящих трансформаций. Благодаря этому национально-культурная идентичность в отличие от гражданской идентичности (гражданской «принадлежности» конкретному государству) в большей степени является результатом согласования личностного выбора с ценностной составляющей культуры, в которой проживает человек.

Динамичность коллективных идентичностей, в том числе национально-культурной, отмечается многими исследователями – философами, осмысливающими имманентность противоречия человека и рода как недостигаемого тождества; социологами, фиксирующими количественными методами уровни индивидуального и общественного осознания причастности людей к общей территории (государству, сообществу, группе); культурологами, анализирующими сложившиеся представления реальности как пространства, вбирающего культурное разнообразие, трудносопоставимые образы жизни, формы встроенности в социум и укорененности в бытии, способы самоактуализация человека в меняющемся мире. Несмотря на многообразие подходов и предлагаемых решений, в них в той или иной мере рассматривается проблема понимания целостности индивидуального и социального в конкретный исторический период, ставится вопрос о зыбкости границ между личностной и коллективной идентификацией. На это обращает внимание и М. Мерло-Понти, признающий, что «вокруг наших начинаний и этого строго индивидуального проекта, который составляет наше бытие, существует зона всеобщего существования уже готовых проектов, неких значений, которые витают между нами и вещами и которые определяют нас в качестве мужчины, буржуа или рабочего. Всеобщность вмешивается все время, она опосредует наше присутствие по отношению к самим себе; мы перестаем быть чистым сознанием, едва только природное или социальное положение вещей перестает быть чем-то неоформленным и складывается в ситуацию, едва только она обретает смысл, то есть в итоге, едва только мы начинаем существовать»[3].

[3] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.П. Фокина. СПб., 1999. С. 567.

Это постоянно искомое равновесие между самоорганизационными процессами становления и конструированием коллективной идентичности как одна из сложнейших проблем для каждого человека и центральная в социально-гуманитарном знании может получить свое разрешение под разными углами зрения. Понятно, когда речь идет о поиске конкретных инструментов анализа, то и выбор исследуемых аспектов будет определяться исходной позицией относительно самой возможности достижения равновесия. Поэтому в нашем случае мы не беремся за решение этой ключевой проблемы, а ограничимся обозначением тенденций, проецируемых глобализацией на культурную сферу и проявляющихся в противостоянии давлению унификации через реализацию идей мультикультурализма. Их влияние на культурные политики разных стран еще не получило глубокого анализа; недооценена, на наш взгляд, и роль национальных государств как агентов и ведущих акторов, задающих рамки коллективной идентификационной модели «образцового» уровня, зафиксированной в ценностно ориентированных концепциях культурных политик разных стран.

В идеальном варианте модель коллективной идентичности выстраивается с учетом многообразия индивидуальных решений самоидентификации, которые оказываются встроенными в процесс конструирования коллективной идентичности. Поэтому сопричастность к другим уже учтена и не лишает человека возможности творческого проявления в социуме, создает интегративные импульсы для укрепления сообщества. Созданные им институты образуют регулируемую систему специализированной сферы культуры, поддерживающей эту модель, в то время как в повседневной культурной деятельности воздействие этих институтов снижается, поскольку освоение технологий и практик осуществляется людьми преимущественно в режиме самоорганизации и личностного выбора. Однако зачастую в реальности модель коллективной идентичности выступает в виде «убедительной иллюзии», которая нуждается в инструментах поддержки и распространения, в изменении отношения к ней в массовом сознании. Это решается путем конструирования образов, символов и системы ценностей в медиапространстве; выражается в активизации деятельности культурно-досуговых организаций и учреждений, выступающих институциональными структурами, которые создают определенные культурные ландшафты и участвуют в процессе формирования ценностно-смысловых ориентаций человека в меняющемся мире. Только сам человек может принять или отрицать ту или иную коллективную идентичность.

В выборе коллективной идентичности, как процессе поиска ценностно-смысловых основ взаимодействия между социальными группами од-

ним из главных критериев выступает созвучность своей культуре, открывающейся навстречу культуре «Другого». В ситуации системного кризиса начала XXI в., когда утрачен ряд важнейших позиций, удерживающих позитивную социальную идентичность, которая обеспечивает личности защищенность и открывает перспективы социальной реализации, вопрос об осознании единства человеческого сообщества и целостности его культуры, сохранении преемственности, гармонизирующей отношения между поколениями, становится центральным. Более того, обновление информационно-коммуникативной среды и усложнение под влиянием глобализации мультикультурной и полиэтнической матрицы расшатывают также и другие типы коллективной идентичности, приводят к разрушению культурных кодов, смене установок, образов жизни, которыми длительное время определялись направления и особенности развития России.

Вывод 1. Социокультурные изменения выступают контекстом, влияющим на становление коллективной идентичности. Стрессы и ценностная девальвация, деструктивные социальные явления дестабилизируют и без того зыбкую толерантную среду, ставя под вопрос возможность защиты достоинства человека и его благополучие. Говорить о преодолении кризиса национально-культурной идентичности, препятствующего общественному развитию, преждевременно.

Глобализация как социокультурный контекст

Одним из мощнейших факторов, влияющих на динамику и характер социокультурных изменений, провоцирующих кризис идентичности, выступает глобализация с ее информационным ускорением и усложнением, разрастанием коммуникативных транстерриториальных и транскультурных связей. Обострение проблем безопасности, встающих перед всем человечеством (экологических, экстремистских, террористических и др.), вкупе с экономическими кризисами и усложнением политической ситуации в мире в целом, позволяет судить о современном этапе глобализации в терминах «переходности» – как о новой фазе развития человечества. Установление тренда на распространение демократии, рыночных принципов предпринимательства и жесткой конкуренции в разных странах мира – вот те внутренние составляющие интернационализации экономики, которая направлена на укрепление международного финансового оборота и мирового рынка труда, ориентацию на мировые цены. В русле этих изменений, соответственно, лежит поощрение распространения единых технологий и стандартов в разных областях человеческой деятельности; ими же провоцируется всплеск миграционных процессов, смена стилей и образов жизни и т.д.

Станет ли такой универсальный мир, где выбор приоритетов при принятии тех или иных решений происходит на глобальном уровне, лучшим миром, если человечество откажется согласовывать свои действия с моралью и этическими ценностями?[4]

В этом вопросе П. Сингера в полной мере отражается тревога за будущее человечества, ведь давление контекста глобализирующегося мира на коллективные идентичности и их испытание политическими дискурсами, идущими от наднациональных структур, связанных с неправительственными организациями, зависимость от международного общественного мнения, от транснациональных организаций и движений приводят к тому, что в разных странах мира при исчезновении традиционных границ в сфере информационного и культурного обмена образуется вакуум, молниеносно заполняющийся унифицированной массовой глобальной и транснациональной культурами. Зачастую их созвучность ценностям философии потребления оказывается весьма привлекательной для современной молодежи, что также приводит к деконструкции ядра коллективной идентичности и выступает новым вызовом национально-культурному единству страны.

О влиянии социальных и политических изменений на устойчивость идентичности говорят и другие исследователи[5]. В самых радикальных сценариях развития человечества глобальный рынок, информационное общество и культурные экспансии как стирающие все границы и различия предстают как способные полностью разрушить территориально привязанные сообщества и структуры власти. Однако такую точку зрения разделяют не все исследователи. Согласно Дж. Грею, – это своего рода «утопия»[6]. Преувеличены, на наш взгляд, также и опасения относительно полного уничтожения культурного разнообразия в мире глобальных торгово-экономических и коммуникационно-технологических сетей, поскольку параллельно идущие процессы расширения компетенций местных территорий, общественных групп и локальных культур удерживают сложнейшую конструкцию социокультурной реальности. Мы были бы наивными оптимистами, если бы полностью игнорировали опасения по внедрению сценариев конструирования новых коллективных идентичностей в России (как составляющей культурно-цивилизационной матрицы страны) в условиях, когда «часть населения эмоционально и

---

[4] См.: *Singer P.* One World: The Ethics of Globalization. 2-nd Editon. Yale University Press, New Haven, 2004. P. 196-201.

[5] См.: Cultural theory: The Key Concepts / Ed. by A. Edgar and P. Sedgwick. L., N.-Y., 2003. P. 187.

[6] См.: *Gray J.* False Dawn: The Delusions of Global Capitalism. L., 1998. P. 68.

часто культурно отождествляет себя с Западом, в то время как основная масса населения находится в ином цивилизационном поле»[7]. По мнению А.И. Уткина, возможен один из двух вариантов: «либо западные ценности войдут в "генетический код" большинства населения, либо правящая элита сменит свою идентичность»[8].

Существуют и иные модели выхода из кризиса идентичности, связанные с кардинальными изменениями к концу XX в. в системах коммуникаций, придавших контактам с представителями чужих культур и носителями других культурных ценностей динамичный характер и, как следствие, приведшие к включению элементов этих культур в структуры повседневности. Сегодня путь на согласование «своего» и «чужого», на межкультурный диалог объявлен альтернативной стратегией культурной политики, выведшей на повестку дня идею множественной (транскультурной) идентичности, что, на наш взгляд, выступает более гибкой идентификационной моделью по сравнению с «трансэтнизмом», принимающим то крайние формы космополитизма (нигилизм различий), то – гибридности (принятие и поглощение различий). Расхождения между «трансэтнизмом» и новыми формами космополитизма, такими как «деколониальный космополитизм», очевидны, поскольку последний, к примеру, произрастает из идеи «границ» – «мест, историй и людей, которые, не будучи христианами или светскими европейцами, не живя в определенной истории, были вынуждены иметь с ней дело»[9]. При всем многообразии вариантов (ассимиляции, адаптации и пр.) деколониальный космополитизм «живет на границах, в экстериорности, в колониальном различии»[10], связывая общность опытов людей и идентичностей в вектор плюверсальности как универсального проекта.

Такое решение – лишь одно из многих возможных в ситуации культурного плюрализма, которая приводит к все большему усложнению коллективных идентичностей, выводя на первый план ее «полилоговое ядро» – подвижное транскультурное образование[11], открытое для взаимодействия социальных моделей поведения, разного рода пересечений традиционных этнических и эстетических ценностей, инновационных культур-

---

[7] *Уткин А.И.* Глобализация: процесс осмысления. М., 2001. С. 184.

[8] Там же.

[9] *Миньоло В.* Космополитический локализм и деколониальный выбор (часть 2): Пер. М.В. Тлостановой // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64). С. 57.

[10] Там же.

[11] См.: *Тлостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстезис и освобождение знания и бытия (часть 1) // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64). С. 68-78.

ных кодов, сосуществования этнокультурных и национальных картин мира, глобальных и транснациональных маркеров. Согласование разбросанных пазлов в «читаемую» картинку, воспринимаемую как целостность, на личностном уровне является процессом в большей степени самоорганизации, в то время как коллективные идентичности в условиях культурного разнообразия являются результатом социального конструирования.

Анализ становления коллективной идентичности в ракурсе «переходности» современной культуры, сосуществования в едином пространстве разных типов культуры, поддерживаемых разными социокультурными группами, приводит к выводу о том, что современное поколение живет в ситуации социокультурных рисков, обусловленных распространением новых информационно-коммуникативных систем и технологий. В период «обостренной переходности» выявить какую-либо иерархию в системе ценностей, доминирующие предпочтения и интересы в обществе достаточно сложно – интегративные функции культуры ослаблены. Пазлы не прилаживаются друг к другу и не собираются в общую картинку. Эта «ценностно-смысловая неустойчивость» социума усиливает социокультурную дифференциацию и кризис идентичности, приводит к маргинализации, социокультурным деструкциям, аномии, активизации мифа и архетипов.

Политическая власть всегда проверяет культуры на прочность и при всей очевидности императива демократического пути развития в реальности имеют место и жесткие подходы, и ограничения в выборе собственной культуры. На наш взгляд, в этой связи требует переосмысления поставленная под сомнение европейскими политиками мультикультурная парадигма, выступающая в качестве той самой скрепы для динамичной коллективной идентичности в тех сообществах, чьи постоянно раздвигающиеся границы позволяют включаться в них все новым и новым представителям разных культур.

Воздействие глобализации как мощнейшей тенденции, распространяющейся по всему миру и изменяющей социально-культурный контекст, подталкивает правительственные и неправительственные организации разных стран к поиску альтернативных стратегий культурных политик как механизмов снижения риска утраты этнокультурной самобытности и национальной идентичности. В течение десятилетнего периода, прошедшего со времени активного обсуждения, а затем и принятия Всемирной декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии, изменилось понимание культурного плюрализма и отношение к концепции мультикультурализма, и этого уже нельзя не учитывать в современной культурной политике. Анализируя глобальный рост культуры в современных усло-

виях, некоторые исследователи фокусируют внимание, прежде всего, на таких позитивно оцениваемых ими тенденциях, как возрастание телевизионной аудитории и расширение культурного обмена между странами, подчеркивая при этом, что противоречия глобализации заключаются в одновременном проявлении культурного неравенства и распространении «культурного империализма», видя выход из сложившейся ситуации в отказе от линейного пути развития, в поддержке всех форм культурного разнообразия[12]. Сегодня это уже проявляется в трансформациях социокультурной среды, усложнениях и диверсификации культурных практик и социальных моделей поведения людей в результате распространения идеи «многообразия в единстве», альтернативной процессам унификации и стандартизации, сопровождающим глобализацию. Отметим, что продолжающееся жесткое противопоставление этих разнонаправленных векторов развития усиливает напряженность в мире, а формирование оппозиционных линий и образа «врага» в массмедийных дискурсах поддерживает стратегию на рассогласование общих интересов. Однако в обществе активизируются поиски новых характеристик российской идентичности, способных интегрироваться с предшествующей идентификационной основой, нередко сопровождающихся националистическими и этноцентристскими проявлениями. Предложенная мировым сообществом модель культурного разнообразия и межкультурного диалога, придающая глобализационным тенденциям позитивную направленность, согласуется с ориентирами культурной политики России.

Глобальные изменения меняют тренды культурной политики, выдвигая на первый план сохранение этнокультурного многообразия как одного из важных факторов достижения устойчивого развития; актуализируя проблемы национальной (коллективной) культурной идентичности как условия социального единства; инициируя разработку теоретических моделей и практик, основанных на принципах толерантности; определяя критерии конструктивного межкультурного и межконфессионального диалога; осмысляя позитивный опыт преодоления социального и культурного неравенства, практик снижения давления ценностей экономикоцентризма как пути к достижению баланса между личными и общественными интересами, основанного на ценностях культуроцентризма, справедливости и партнерства; формируя социальную среду взаимопомощи; включая практики добровольчества, волонтерства, благотворительности в культуру повседневности как отвечающие принципам гражданского общества и способствующие укреплению России как социального государства.

[12] См.: A Globalizing World? Culture, Economics, Politics / Ed. by D. Held. L., N.Y., 2004. P. 48-80.

Вывод 2. Несомненно, явление глобального детерминизма как особой формы политического давления, реакции на небывалые для всей истории человечества масштабы интеграции и связанные с ними перемещения людей, внедрение элементов международного права, норм поведения и стиля соответствуют модернизующейся реальности. Однако необходимо понимать, что в условиях глобализации без выработки принципов признания множественности культур и религий, самоценности каждой из них, миру не удастся удержать состояние динамического равновесия как условия выживания человеческой цивилизации. Современное прочтение идей плюрализма позволяет развиваться культурному многообразию и диалогу культур и цивилизаций, а также использовать во взаимоотношениях культур и народов идею общественной солидарности, преодоления рассогласования общественного бытия.

Время антиманифеста мультикультурализма или конкуренции альтернативных моделей?

Новым испытанием для национально-культурной идентичности разных стран стал призыв западноевропейских лидеров вернуться к обсуждению идей мультикультурализма. Сегодня этой темой насыщен весь мировой политический и массмедийный дискурс: в то время как одни пытаются предать их полному забвению по причине несоответствия современной ситуации, другие призывают глубже разобраться в сути постулируемых мультикультурализмом теоретических конструкций и заново проанализировать уже сложившиеся в разных странах практики сосуществования людей в рамках единой территории – носителей разных культурных традиций и религиозных ценностей. Новый импульс политическим дебатам о европейской коллективной идентичности, которые базировались на принципах культурного плюрализма и сохранения этнокультурной самобытности в условиях единого культурного пространства[13], придали социальные конфликты в разных странах, на наш взгляд, лишь подтвердившие, что мультикультурализм – это не только право на культурные ценности и традиции, это еще и ответственность за включенность в поликультурную среду, за соблюдение норм и правил социального поведения.

Показательно в этом смысле понимание М. Мерло-Понти процесса идентификации как самосознания себя и своего места в социуме, как осознания синхронности жизни человека одной страты с жизнью друго-

[13] См.: Culture: Building Stone for Europe 2002: Reflections and Perspectives / Ed. L. Bekemans. Brussels, 2002.

го представителя этого же социального слоя, все большего расхождения между обыденным миром и ценностными суждениями людей другого уровня. В результате, «социальное пространство начинает поляризироваться, на свет выходит регион угнетенных. При каждом толчке, исходящем из какой-то точки социального пространства, сплоченность усиливается, невзирая на различие идеологий и профессий. Класс становится реальностью, а известно, что ситуация является "революционной", когда единство, которое объективно связывает различные слои пролетариата (то есть в конечном счете то единство, которое могло бы открываться абсолютному наблюдателю), проживается в модальности восприятия какой-то общей для существования каждого слоя преграды»[14]. Таков сценарий, в общих чертах напоминающий произошедшие события последнего десятилетия, когда при несформированности национально-культурной идентичности, в том числе ее гражданской составляющей, завершилось разрушение этнокультурных кодов, а изменение стиля и образа жизни второго (и даже третьего) поколения мигрантов, частичная маргинализация произошли значительно быстрее, чем это можно было бы предположить.

Анализируя картину кризиса коллективной идентичности в разных странах, мы приходим к выводу, что становление идентификационных матриц было процессом, оставленным вне серьезного внимания со стороны общества и государства, в силу чего этот процесс пошел не по тем ценностным руслам, которые предположительно выстраивались в целевой перспективе культурных политик разных европейских стран. Несомненно одно: прошедшие события повлияли на репутацию культуры в стратегии устойчивого развития, где культура рассматривалась как один из основных ресурсов. В итоге, на основании не всегда научно и не всегда профессионально-экспертно обоснованных суждений, концепция мультикультурализма вновь подверглась жесточайшей критике. При этом заметим, позитивные практики и успешный опыт ее реализации в канадской модели, поддерживающей культурное разнообразие на протяжении длительного времени, продолжают игнорироваться.

Зададимся естественным для обсуждения дискуссионной проблемы вопросом: всегда ли результат сосуществования, заложенный в теоретической модели, будет однозначно позитивным в реальности? На каких принципах осуществляется взаимодействие людей в неинтегрированном обществе, если оно выражается в разных формах – открытой конкурен-

[14] *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия: Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.П. Фокина. СПб., 1999. С. 561.

ции и столкновения, «скрытого» противостояния в рамках одного государства, компромисса и поиска баланса сил и интересов групп и сообществ? Общие принципы, несомненно, существуют, и они сохранились как базовая схема, закрепленная в канадской модели мультикультурализма, где ежегодно в открытых для всего общества официальных отчетах правительства о практической реализации Акта о мультикультурализме (1971) чиновники, ученые и эксперты оценивают достигнутый уровень толерантности и взаимопонимания в обществе, адекватность используемых мер и ресурсов для поддержания этнокультурной самобытности как иммигрантов, так и коренных народов для сохранения всего спектра культурного разнообразия, обсуждают существующие гарантии защиты индивидуальных прав иммигрантов и коллективных прав этнокультурных общин и объединений, выявляют новые проблемы и направления деятельности, такие как предотвращение расизма и разных форм неравенства. Тем самым формируются основания для коллективной идентичности.

Жизненность любой модели коренится в возможности ее адаптации к изменяющимся условиям. В вариативности и многообразии коммуникативных практик и моделей социального взаимодействия людей как носителей разных культурных традиций и религиозных ценностей выражается сложность реализации концепции мультикультурализма в настоящее время, что не может не учитываться в процессе конструирования коллективной идентичности.

В качестве оснований для разработки стратегий культурной политики в разных странах и в разные исторические периоды принимались следующие концептуальные идеи, определяющие тип мультикультурализма:

– «взращивание» и эксплуатация экзотических культур, приводящие к маргинализации социокультурного пространства, – «мультикультурализм бутика»;

– право различных культурных групп на сосуществование по принципу равенства со всеми остальными при нивелировании индивидуальных критериев свободы культурного разнообразия и коммерциализации системы взаимодействия между культурами – «неолиберальный» мультикультурализм;

– признание культурных различий с главной целью – недопущение насилия в сфере духовной репрезентации – «критический» мультикультурализм;

– субстанционализация политической подоплеки культурных проявлений общественного характера – «повстанческий» мультикультурализм;

– связь феномена культурного разнообразия с историей колонизации мира – «полицентричный» мультикультурализм;

– уменьшение или смягчение угроз межэтнических войн, внутриобщинного насилия и (или) государственного насилия по отношению к тем людям и сообществам, культурным меньшинствам, которые пытаются изменить или отречься от своей прежней культурной идентичности, – «мультикультурализм страха»;

– приоритет личной свободы культурного самоопределения над общественным при одновременном провозглашении свободы этнокультурной группы, где субъектная представленность размывается, – «либеральный» мультикультурализм;

– приоритет общества над индивидом, предпочтения при решении вопроса о культурном многообразии строятся исходя из приоритетов общества – «коммунитаристский» мультикультурализм[15].

В таких модификациях концепция мультикультурализма распространилась по всему миру, а ее значение в связи с развитием глобализации значительно повысилось. Сегодня мультикультурализм выступает одним из центральных факторов, влияющих на потенциал межкультурного диалога в условиях территориальной мобильности населения России, наряду с признанием культурного разнообразия; необходимостью воспитания толерантности в обществе; формированием коллективной (гражданской) идентичности; развитием демократии и гражданского общества. Идеи мультикультурализма коррелируют модели культурной политики в условиях глобализации. Их доминантой становится коммуникативная природа социального взаимодействия и творческий потенциал культуры поведения.

Однако общественное сознание продолжает тревожить вопрос о реальных перспективах сохранения мирного сосуществования в едином пространстве людей, разделяющих разные культурные и религиозные ценности. Является ли парадигма мультикультурализма, естественно возникшая в условиях интенсификации миграционных процессов, только благим намерением высококультурных сообществ экспертов, ученых и политиков снять конфликтное напряжение в обществе? Насколько она подкреплена законодательно? Обеспечиваются ли права человека и гражданина, независимо от его этнокультурной и религиозной принадлежности в полном объеме, соответствующем современному цивилизационному уровню?

Построение многофакторных культурологических моделей, включающих адаптационные, идентификационные, коммуникативные составляющие, в страновой динамике связывается с решением масштабных задач, обусловленных интенсификацией миграционных потоков, концен-

---

[15] См.: *Токтосунова А.И.* Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации. Бишкек, 2007. С. 79.

трацией факторов социального напряжения в странах, принимающих базовые принципы свободного саморазвития культур в едином территориальном пространстве. Демократизация, с одной стороны, способствует культурному плюрализму – росту разнообразия и множественности форм проявления культуры, признанию многовариантности социокультурного развития. Однако с другой стороны, она обнажает существующие расхождения между декларациями равенства культур и возможностью признания ценностей одной культуры равными ценностям другой культуры. Все чаще при обсуждении проблемы культурного разнообразия в современном мире доминантой становится выявление *границ конвенционализма и универсализма* как объяснительных моделей взаимодействия в условиях глобализации, что актуализирует проблему «злоупотребления культурой», связанную с оборотной стороной культурной толерантности в условиях социального неравенства[16]. А на передний план обсуждения выносится проблема совершенствования практик внедрения мультикультурализма, поскольку и в теоретическом, и в массмедийном поле имеют место искажения его принципов. На наш взгляд, признание многообразия культур сохраняет свой статус важнейшего условия существования людей в мире, а наделение этого принципа нравственными коннотациями может усилить гуманистическую составляющую культурологического дискурса публичной политики.

Вывод 3. Нельзя исключать тот факт, что распространение мультикультурального подхода привело как к позитивным, так и к негативным результатам. Смысл противоречивых оценок заключается в ином: в отказе от пустого декларирования, в наличии (или отсутствии) реальных механизмов и возможностей у правительств поликультурных государств предоставлять каждому человеку *шанс преодолеть социальное и культурное неравенство, получить равные права для творческого саморазвития и самореализации*. Если таковые возможности, будь то социальная защита и материальная поддержка, доступ к культурным ценностям и информационным ресурсам, отсутствуют, то достижение позитивных результатов само по себе будет проблематичным.

Смена векторов культурной политики

В контексте несомненно имеющих место противоречий в понимании, трактовке и применении понятия мультикультурализма успешность культурной политики многих стран связывается с устойчивостью кол-

[16] См.: *Barry, Brian*. Culture and Equality: An Egalitarian *Critique of Multiculturalism*. Cambridge, Massachusetts, 2002. P. 279-291; 324-325.

лективной идентичности[17]. Современная Россия реализует эту стратегию через механизмы действующих законодательных и нормативно-правовых актов, направленных на закрепление в обществе такой иерархии ценностей, в которой социальное равенство и личная свобода, ответственность, знания и профессионализм, стремление к успеху и материальному благосостоянию согласуются с традициями и исторически признанными ценностями культуры. То есть с ценностями справедливости и социальной заботы, доверия друг к другу и к социальному государству, каковым является Россия, с почитанием традиций отечественной культуры, основанных на принятии ценностей всех составляющих ее культур и религий. Таковы контуры идеальной модели, декларируемой властными структурами. Однако проведение стратегии, направленной на ее построение, требует серьезных усилий от всех субъектов культурной политики – правительственных и неправительственных организаций, общественных и религиозных объединений, в конечном счете, от каждого человека.

В условиях интенсификации глобализационных процессов обсуждение теоретических и практических основ культурной политики, позитивных практик адаптации и интеграции мигрантов в новую социокультурную среду приобретает еще большую актуальность, поскольку затрагивает национальные интересы России в области культуры, обеспечивающей основы коллективной идентичности. Слабо разработанными в концепции культурной политики остаются проблемы формирования русской национальной и российской гражданской идентичности. Сохраняется дискуссионность преодоления узкоэтнической нагрузки понятия «русский» и обоснования процесса национально-культурной идентификации по иным «параметрам», с учетом общероссийской цивилизационной и государственной, гражданской идентификации.

Не только этой проблематикой объясняется возрастание потребностей в организации *экспертных дискуссионных площадок* (как показателя зрелости гражданского общества). Их создание предполагает возможность: а) обращения к аналитическим материалам и на их основе оценку прогнозов отечественных и зарубежных исследователей, обобщающих опыт стран, столкнувшихся с социокультурными рисками последствий миграционных процессов значительно раньше России; б) повышения заинтересованности общества в государственной поддержке междисцип-

---

[17] См.: Культура современной Испании: превратности обновления / Отв. ред. *Н.С. Константинова.* М., 2005; *Косенко С.* Политика культуры или культура политики: Опыт Франции. М., 2008; The Politics of Culture: Policy Perspectives for Individuals, Institutions and Communities / Ed. by Gugi Bradford, Michael Gary and Glenn Wallach. N.Y., 2000; и др.

линарных проектов, направленных на разработку методологических подходов к созданию альтернативных моделей культурной политики, в объективной оценке их эффективности с учетом смены информационно-коммуникативной матрицы социума, трансформирующей субстанционарные основы межкультурного взаимодействия людей.

На наш взгляд, переосмысление сущности и характера культурного развития, обращение к междисциплинарности как основе изучения трансформационных процессов и создания многофакторных культурологических моделей коллективной идентичности позволит показать потенциал динамической устойчивости поликультурной среды в контексте современных тенденций социальной и культурной динамики. Предлагаемый подход не замыкается только на поиске национальной модели культурной политики, а продвигается к признанию важности разработки базовых ценностно-смысловых оснований межкультурного взаимодействия, которые будут включены в альтернативные стратегии, открыто вступающие в конкуренцию за новую модель национально-культурной идентичности.

Актуализируются в этой связи и потребности в разработке нормативно-правовых и информационно-технологических механизмов, в обосновании концептуально оформленных подходов к решению проблем регулирования миграционных потоков и адаптации людей к условиям поликультурной среды, приобретающей новое качество по мере информатизации социокультурной реальности. В целом, развитие информационно-коммуникационных технологий оказало огромное влияние не только на формирование национальных культур. Их влияние стало еще заметнее при появлении транснациональных культурных пластов, становясь мощнейшим средством по созданию и передаче культурных паттернов и стилевых моделей, которые становятся частью повседневности[18]. Влияние СМИ на общественные процессы и состояние поликультурных обществ уже не может не учитываться при разработке концепций стратегического управления социокультурными процессами в современных условиях. Сегодня меняются основы идентификации в целом, зачастую они уже не отвечают традиционным принципам формирования идентичности, поэтому культурная политика в новых глобально-локальных условиях становится интегративной, основанной на взаимодействии правительства и гражданского общества. Этим обусловливается необходимость разработки новых форм поддержки лояльности и контроля над символами, образами и идеями, т.е. создания в обществе современной информаци-

[18] См.: *Caron A.H., Caronia L.* Moving Cultures: Mobile Communication in Everyday Life. Monreal & Kingston-L., Ithaca, 2007.

онно-коммуникативной структуры для развития дискурсивных процессов, которые способствовали бы выражению национально-культурной идентичности в эпоху интенсивных транскультурных обменов и открытого информационного пространства.

Если, с одной стороны, государство сохраняет за собой «смыслополагающую» роль, то оно и берет на себя функцию заполнения символических полей, которые бы способствовали отождествлению человека со своим собственным государством. С другой стороны, если важнейшие сегменты социокультурного пространства отдаются политическим структурам и средствам массовой информации, то следует иметь в виду, что они и становятся поставщиками образцов, символов и идей, формирующих личные и коллективные идентичности. Парадоксальность неуправляемой ситуации заключается в одновременном проявлении информационного давления многообразной информации при вакууме гуманистических идей, когда в социум «вбрасывается» поток сообщений, включающий большое количество символов и достигающих астрономической величины комбинаций, но при всей высокой информативности, они, по сути, непередаваемы, поскольку требуется слишком много операций для выбора. Более того, подчиненность коммуникативного акта определенному коду, отражающему идеологический универсум, предполагает, что при каждом новом коммуникативном акте перестраивается и код[19].

Поэтому координация культурной и информационной политики выступает сферой ответственности государства, в то время как деятельность правительства и общественная активность способны повлиять на состояние национально-культурной идентичности посредством всего комплекса институциональных структур, вступая в открытую конкуренцию за сферу духовной консолидации, сохранение и развитие государственности и поддержки необходимого общественного равновесия.

Культурологический дискурс пронизывает информационно-коммуникативную матрицу гражданского общества, которое может сложиться в России только в условиях новой социокультурной ситуации, когда будет возможно создание равных возможностей для участия всего населения страны в культурных проектах по преобразованию социальной среды, обеспечен доступ к культурным ценностям, созданы условия для активного участия во всех областях жизнедеятельности общества. Такой социокультурный контекст будет способствовать укреплению коллективных идентичностей с новой иерархией ценностей, где социальное равенство и личная свобода, ответственность, знания и профессионализм, стремление к успе-

[19] См.: *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 56, 526 и др.

ху и материальному благосостоянию будут согласованы с традициями и исторически признанными ценностями культуры. То есть с ценностями справедливости и социальной заботы, доверия друг к другу и к государству, с почитанием традиций отечественной культуры, основанных на принятии ценностей всех составляющих ее культур и религий. Однако усиление социального и культурного неравенства в условиях глобализации характерно сегодня для многих стран[20], поэтому вопрос об эффективности культуры в сохранении национальной стабильности и безопасности, воспитании поколения на принципах уважения культурных традиций в поликультурной среде по своей важности приравнивается к социально-экономическим и геополитическим проблемам. Проблемы *сохранения целостности российской культуры* и формирования национально-культурной и гражданской идентичности становятся центральными в дискурсах власти.

Вывод 4. Расшатывание первоначально цельной конструкции многокультурности, вторжение социально-экономических дискурсов в сферу *культурного* привели к превращению мультикультурализма в один из утопических политических проектов. В этом варианте он и подвергается сегодня критике в разных странах. На наш взгляд, перспективы многокультурной реальности в России, где имеется позитивный опыт государственной жизни в условиях этнокультурного и конфессионального многообразия, а культурный плюрализм стал признаком современной социокультурной ситуации, не столь пессимистичны. Однако необходимо формирование дискуссионных площадок с привлечением к участию в обсуждении экспертов социально-гуманитарной сферы и политиков.

Создание комфортной поликультурной среды как условия для укрепления коллективной идентичности требует больших усилий не только государства, но и всего общества.

***

Таким образом, ощущение относительной стабильности коллективной идентичности в контексте изменяющейся социокультурной реальности, даже несмотря на сотрясающие мир кризисы, создается тем, что внутренние фундаментальные трансформации, переживаемые людьми, суть динамического равновесия индивидуального и социального, образующего единственно возможную модель существования людей в мире. Изменяемость привычных, ранее освоенных форм совместного бытия выступает характеристикой развития на принципах симметрии. Этим

[20] См.: Analyzing Inequality: Life Chances and Social Mobility in Comparative Perspective / Ed. by S. Svallford. Stanford, California, 2005.

принципом утверждается необходимость возвращения к исходным основаниям коллективной идентификации в результате обнаружения все новых и новых смысловых оттенков, которые закрепляются в виде групп и подгрупп идентификационных признаков. Осознание этой закономерности (незавершенность, когда можно еще что-либо присоединить, изменить), проецируемое на идентификационные модели сложностного мира, подтверждает идею о распространении множественной идентичности как в ее личностном, так и в коллективном измерении. Фундаментальные исследования данного феномена как порождение многомерного мышления современного человека – перспективное направление в социально-гуманитарном знании.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Астафьева О.Н.* Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей в условиях глобализации: будущее национально-культурной идентичности // Вопросы социальной теории. Научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. *Ю.И. Резника* и *М.В. Тлостановой*. М., 2010. С. 255-281.

2. *Кнабе Г.С.* Жажда тождества: Культурно-антропологическая идентификация. Вчера. Сегодня. Завтра. М., 2003.

3. *Косенко С.* Политика культуры или культура политики: Опыт Франции. М., 2008.

4. Культура современной Испании: превратности обновления / Отв. ред. *Н.С. Константинова*. М., 2005.

5. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия: Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.П. Фокина. СПб., 1999.

6. *Миньоло В.* Космополитический локализм и деколониальный выбор (часть 2): Пер. М.В. Тлостановой // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64).

7. *Тлостанова М.В.* Транскультурная и трансмодерная эстетика/эстезис и освобождение знания и бытия (часть 1) // Личность. Культура. Общество. 2011. Т. XIII. Вып. 2 (63-64).

8. *Токтосунова А.И.* Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации. Бишкек, 2007.

9. *Уткин А.И.* Глобализация: процесс осмысления. М., 2001.

10. *Эко У.* Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004.

11. A Globalizing World? Culture, Economics, Politics / Ed. by D.Held. L.,N.Y., 2004.

13. Analyzing Inequality: Life Chances and Social Mobility in Comparative Perspective / Ed.by S. Svallford. Stanford, California, 2005.

13. *Barry, Brian*. Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism. Cambridge, Massachusetts, 2002.

14. *Caron A.H., Caronia L.* Moving Cultures: Mobile Communication in Everyday Life. Monreal & Kingston-L., Ithaca, 2007.

15. Cultural theory: The Key Concepts / Ed. by A.Edgar and P.Sedgwick. L., N.-Y., 2003.

16. Culture: Building Stone for Europe 2002: Reflections and Perspectives / Ed. L. Bekemans. Brussels, 2002.

17. *Gray J.* False Dawn: The Delusions of Global Capitalism. L., 1998.

Singer P. One World: The Ethics of Globalization. 2-nd Editon. Yale University Press, New Haven, 2004.

18. The Politics of Culture: Policy Perspectives for Individuals, Institutions and Communities / Ed. by Gugi Bradford, Michael Gary and Glenn Wallach. N.Y., 2000.

О.А. МИТРОШЕНКОВ

СМЕНА ИДЕНТИЧНОСТИ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ПРОЕКТ: УПРАВЛЕНЧЕСКИЕ КОНТЕКСТЫ (социально-философский анализ)

***Аннотация**: Любая идентичность есть итог сложных социальных отношений и воздействий, в совокупности которых значимое место занимают управленческие. В современном глобализированном мире вся совокупность идентификационных ориентиров и самих идентичностей пребывает в состоянии перманентных преобразований. Система социально-экзистенциального позиционирования и индивида, и общности теряет прежнюю определенность и становится объектом конструирования как со стороны самих себя, так и со стороны внешних для них субъектов политики (или трансформации) идентичности. В статье рассматриваются концептуальные вопросы управления идентичностями.*

***Abstract:** Any identity is a result of complex social relations and influences, among which the managerial ones occupy an important place. In contemporary globalized world the total of identification landmarks and identities themselves are permanently changing. A system of both individual and group social-existential positioning loses the previous certainty and becomes an object of constructivist creativity both on the part of the individuals themselves and on the part of the external subjects of identity politics (or transformation). The article reflects on the conceptual grounds for identity management.*

***Ключевые слова:** идентичность, социокультурный проект, управление, конструирование, форматирование, разотождествление идентичности, мягкая мощь, пределы управления, информационная повестка, информационно-сетевые войны.*

***Keywords**: identity, socio-cultural project, management, constructing, formatting, disembodiment of identity, soft power, the limits of management, informational agenda, information warfare.*

Митрошенков Олег Александрович – доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философии РАНХиГС при Президенте РФ (Москва). E-mail: omitrosh6@mail.ru.

Главный тезис статьи состоит в том, что *любая идентичность*[1] помимо того, что она, продукт сложных взаимодействий культуры, истории, множества факторов и общественных процессов, есть еще и результат сознательного целевого воздействия и *управления* со стороны социальных субъектов. Иначе говоря, любая идентичность есть итог сложных социальных отношений и воздействий, в совокупности которых значимое место занимают управленческие.

Управление применительно к идентичностям означает, что они могут более или менее осознанно, целенаправленно конструироваться, деконструироваться, форматироваться, переформатироваться, иначе говоря, меняться. В разные времена такое управление преследовало разные цели. Сегодня политика формирования идентичности используется (государством, церковью, элитой, СМИ, политическими субъектами и т.д.) преимущественно как инструмент выстраивания поля социальной коммуникации между носителями разных культур, религий, ценностей, идей, предпочтений и т.д. Хотя не исключаются и иные цели, например утверждение одной идентичности в ущерб другой, вплоть до устранения носителей последней.

Сама по себе мысль о конструировании и деконструировании идентичностей не нова. После основателя теории идентичности Э. Эриксона, считавшего идентичность в целом изменчивой, пожалуй, одной из первых концептуально осмысленных моделей смены идентичности является идея «осевого времени» К. Ясперса. Осевое время – эпоха между 800 и 200 годами до н.э., когда действовали первые греческие философы, древнеизраильские пророки, основатели зороастризма в Иране, буддизма и джайнизма в Индии, конфуцианства и даосизма в Китае. Это движение, заметил С. Аверинцев, «высветлило словом и мыслью тяжеловесные массы безличной “до-осевой” культуры и создало идею личностной, экзистенциальной ответственности перед лицом анонимного бытия-в-мире; тем самым оно создало для будущих поколений всечеловечески-общезначимый завет, сравнительно с которым христианский является лишь более поздним отражением»[2]. Однако Ясперс ничего не говорит об управлении процессом смены идентичности, если не считать таковым деятельность ведущих фигур осевого времени по распространению своих идей.

---

[1] Социальная, культурная, гражданская, этническая, национальная, политическая, религиозная, геополитическая, психосоциальная, профессиональная, личностная и многие другие типы идентичности.

[2] *Аверинцев С.* Ясперс // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М., 2010. С. 516.

Поэтому существен вопрос не только о том, чту именно конструируется или деконструируется и даже какие механизмы при этом используются, но и о том, как и в какой степени этими процессами можно управлять. Особенно если речь идет о коллективных идентичностях.

Идентичность формируют и корректируют (конструируют и деконструируют) как множество внешних естественных, органических факторов, так и субъективно направляемые и управляемые воздействия. Среди первых можно назвать общество, культуру, историю, религию, географию, ментальность общностей, язык, время, пол и т.д. Вторая группа факторов, воздействий и влияний – это координируемые, управляемые усилия и действия социальных субъектов, институций и акторов по форматированию и переформатированию конкретных характеристик идентичности в сторону желаемых или заданных.

Методологически разделить эти факторы непросто. В *первой* группе все факторы так или иначе проявляются в деятельности социальных субъектов и конкретных людей, немыслимы вне и без них. Совокупность факторов *второй* группы испытывает на себе воздействие всего комплекса факторов первой. Однако исследование того, что происходило и происходит с идентичностью в прошлом и современном мире, все же обусловливает необходимость более предметно всмотреться в действия (управленческие) людей по поводу этой идентичности и выявить наиболее эффективные или неудачные социальные практики человечества, направленные на деконструкцию, смену, коррекцию, переформатирование идентичностей во всех их проявлениях. Это, разумеется, невозможно осуществить во всей полноте в рамках одной статьи, однако наметить контуры проблемы все же реально.

В современном мире вся совокупность идентификационных ориентиров и самих идентичностей, представленных в глобальном пространстве, пребывает в состоянии перманентных преобразований. Вся система социально-экзистенциального позиционирования и индивида, и общности, формирующая их социальный габитус, теряет прежнюю определенность и становится объектом конструирования как со стороны самих себя, так и со стороны внешних для них субъектов политики (или трансформации) идентичности.

Мысль о том, что идентичности можно конструировать и, соответственно, управлять ими, в философской и научной литературе и социальной практике не отрицается и скорее признается, поскольку довольно часто речь идет о концепциях, моделях, стратегиях формирования идентичности какой-либо страны, необходимости целенаправленной и осмысленной «государственной политики идентичности», конструирова-

нии той или иной позитивной или нейтрализации негативной характеристики какой-либо идентичности, и даже о борьбе за идентичность и т.д.[3]

Правящие элиты стремятся придать государственному или национальному развитию новые импульсы путем формирования «проектной» (М. Кастельс) идентичности и соответствующего социального запроса на нее.

М. Кастельс в изданной в 1997 г. книге «Власть идентичности» выделяет три ее типа: «легитимизирующую», «идентичность сопротивления», «проектную». Первый тип порожден индустриальным социумом с его традиционным пониманием гражданского общества и национального государства, второй обусловлен переходом к новому типу ценностей, создаваемых локальными общностями, третий вызван формированием субъекта, личности. В постиндустриальном обществе идея защиты личности, ее самобытности, культуры заменяет идею классовой борьбы[4].

Наднациональные органы Западной Европы, Евросоюз трудятся над формированием общеевропейской идентичности. Активно обсуждается тема целенаправленно реализуемых программ, стратегий, которые были бы способны привить конкретным группам и общностям (молодежи, иммигрантам, радикальным группировкам, гражданам и т.д.) определенную модель идентичности – гражданской, этнической, конфессиональной, политической и т.д.[5] Предпринимаются попытки определить наилучший сценарий идентификационной политики.

Существуют и развиваются различные теории, модели и даже технологии, например, манипулирования, идеологического или рекламного воздействия на огромные массы людей, имеющего целью смену отдельных компонентов идентичности.

---

[3] См., в частности: *Гофман А.Б.* В поисках утраченной идентичности // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 252; *Астафьева О.Н.* Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 259; *Резник Ю.М.* Человек гражданский: проблемы идентичности // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 316-325; Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа / Отв. ред. М.К. Горшков, Н.Е. Тихонова. М., 2003; *Дробижева Л.М.* Социальные проблемы межнациональных отношений в России. М., 2003; *Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А.* Постсоветский человек и гражданское общество. М., 2008. В целом массив литературы по этому аспекту проблемы огромен и полному перечислению и обзору не поддается.

[4] Castells M. *The Power of Identity*. Oxford. 1997.

[5] См.: *Попова О.В.* Развитие теории политической идентичности в зарубежной и отечественной политической науке // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011. С. 17.

Однако собственно философского анализа *управленческого* аспекта применительно к идентичности нам, честно говоря, встречать не приходилось. Идентичность и управление как философская и научная проблемы существовали и существуют в социально-гуманитарном пространстве, похоже, сами по себе, по отдельности. Вероятно, потому, что их взаимодетерминация полагается сама собой разумеющейся, очевидной. Однако с учетом того, что в исследовании и идентичности[6], и феномена управления и его возможностей по отдельности исследователи продвинулись довольно далеко, такое положение – то есть их рассмотрение порознь – сегодня и теоретически, и практически недостаточно и выглядит скорее недоразумением.

Осознанно-целевой, управляемо-направляемый, технологичный и результативный характер деятельности человека обусловливает изменение любой реальности, на которую она направлена, в том числе и идентичности – как собственной, так и окружающих людей. Иногда это совпадает с их замыслами, иногда – нет. В этом смысле даже процесс воспитания и образования детей в семье, детском саду, школе или вузе есть формирование и переформатирование людей и контуров их идентичности. Сюда же относится и самовоспитание. Мартин Иден, Николай Островский, прикованный к инвалидному креслу британский физик Стивен Хокинг и даже вытаскивающий себя за воротник из болота барон Мюнхаузен в этом не одиноки. Человек, прошедший фронтовую или университетскую выучку, обретает иную идентичность, нежели индивид, попавший в криминальное сообщество, и т.д. В любом случае найдутся «наставники», лидеры, которые соответственно ситуации существенно и направленно повлияют на процесс трансформации идентичности как отдельных людей, так и их сообществ.

Присутствие в жизнедеятельности общества и человека, в том числе в наличных и формирующихся идентичностях осознанного, целевого начал, а также управленческого и технологического элементов дает основания рассматривать идентичности как проекты, которые люди реализуют с большим или меньшим успехом. Действия по их изменению также означают реализацию некоего проекта.

Под *проектом* в общем виде понимается некоторый замысел, а также совокупность идей, целей, значений, смыслов, достижение которых

---

[6] Относительно идентичности я разделяю точку зрения, в частности, М.В. Тлостановой о том, что *в классическом виде* эта проблема в социально-гуманитарном знании либо исчерпала себя, либо близка к исчерпанию. См.: В порядке полемики // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010. С. 452-453. Сегодня здесь нужны совершенно иные постановки проблемы, иные подходы и парадигмы.

предусматривает деятельность в условиях ограниченных ресурсов и сроков и определенных рисков (высоких или низких), а также обеспечение необходимого качества конечного результата, чаще всего уникального. Управленческая теория и практика выработали такую область знания и деятельности, как *управление проектами* (*project management*) – определение и достижение некоторых целей и результатов при балансировании между объемом работ, ресурсами (деньги, труд, материалы, энергия, пространство и т.д.), временем, качеством и рисками в рамках проектов. Существенным фактором успеха управления проектами выступает наличие плана, минимизации рисков и отклонений от него, эффективного управления изменениями. В этом состоит его главное отличие от обычного процессуального или функционального управления.

Разумеется, управление изменениями (конструированием или деконструированием) в идентичности, понимаемое как реализация социокультурного проекта, происходит иначе, нежели где-нибудь в бизнесе или государственной корпорации. Здесь, понятно, с «планами», «отклонениями», вообще с характером и природой деятельности дело обстоит сложнее в том смысле, что зафиксировать их так же, как это делается в бизнесе или на госслужбе, довольно трудно (хотя элементы планов и отклонений от них все же в каком-то виде могут иметь место). Особенно если под идентичностью понимать не только и не столько свойство, сколько отношение. Но в любом случае такое управление предполагает реализацию некоторых целей и достижение конкретных результатов.

Если под идентичностью подразумевать «сохранение формы объекта во времени»[7] (В. Хёсле) на основе удержания некоего порождающего принципа, то смена этого принципа (а он неизбежно меняется) создает предпосылки и условия для смены самой идентичности.

Так, проект (принцип) гражданского общества, концептуально оформленный, в частности, в трудах Т. Гоббса и Д. Локка и сменивший прежние проекты (принципы) социального устройства (абсолютизм, вассалитет, синкретизм властей и т.д.), привел в действие имеющиеся ресурсы в части западного (англосаксонского и романо-германского) мира, однако для его действительной реализации потребовались осознанные и целенаправленные усилия по изменению социокультурной, гражданской, политической идентичности народов, составляющих западные общества. Хотя уже сам по себе этот проект означал некоторое переформатирование существенных элементов идентичности (европейской). Именно

[7] *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 23.

этой логике и этой цели (хотя не только им) подчинялись, в частности, европейское Просвещение, изменения в законодательстве, буржуазные революции, напряженная идейная и политическая жизнь и борьба и т.д. Еще раньше в русле этой логики действовали мыслители Возрождения. Все эти феномены сопровождались управленческими усилиями.

В этом смысле, в частности, Просвещение, несомненно, удалось, потому что в результате идентичность (или отдельные ее характеристики) изменилась самым радикальным и в целом адекватным образом. Гражданское общество было построено, что стало успехом Запада, идентичность людей в основном стала соответствовать принципам гражданского общества. Поэтому более поздняя резкая критика Просвещения со стороны европейских (и не только) интеллектуалов, в немалой степени оправданная, все же не всегда справедлива, поскольку заставляет вспомнить, *во-первых,* выражение о крепости «заднего ума» и, *во-вторых,* о слишком больших социальных, культурных, политических ожиданиях, которые в условиях неизменного – константного – сопротивления социальной реальности всегда оправдываются лишь частично.

Сходным образом можно рассматривать и такие выдающиеся и в существенной мере воплощенные в действительность проекты лучших умов человечества, как «демократия», «правовое государство», «разделение властей», «конституционализм», «Вечный мир» И. Канта (правда, о подступах к реализации этой идеи еще и говорить не приходится, это пока скорее концепт, нежели проект), изменившие идентичности огромного количества людей.

В мировой истории имеются впечатляющие прецеденты, свидетельствующие о том, что идентичности подвергались изменениям в результате осознанных управленческих усилий. Соответственно можно проследить и исследовать, как это происходило и происходит.

Так, возникновение и шествие христианства как «вочеловечившегося Логоса» (С. Аверинцев) медленно, постепенно деконструировал и сменил религиозную идентичность множества языческих народов – где добрым словом, где мечом и огнем – на огромных территориях мирового пространства. Этот процесс шел не сам по себе, а подчинялся управлению. Сначала он (процесс) имел центр управления и воздействия в лице соратников Христа, апостолов, затем – в виде церкви (сначала единой, затем католической, православной, протестантской) и ее иерархически-сетевого устройства. В целом этот социокультурный и религиозный «проект» оказался успешным, что, впрочем, не избавило его от множества внутренних жесточайших противоречий, кризисов, реформаций, расколов, проявлявшихся на протяжении более чем двадцати веков в вовсе не

христианских действиях и поведении и «ударных» отрядов церкви крестоносцев, и церковной элиты, и инквизиции, и многих рядовых и не рядовых верующих. Успех заключался в том, что христианская вера победно шествовала по всему свету много сотен лет и сегодня охватывает собой более 2,1 млрд. человек и все континенты и страны мира. Многие христиане именно благодаря обретенной вере и религиозной идентичности за долгие века явили миру образцы духовного мужества и стойкости.

Это относится и к буддизму, и к исламу, ставшим мировыми религиями.

Конструирование христианской идентичности шло как *естественно-органическим*, так и *насильственным* путем. Трудно сказать, чего в истории человечества было больше. Однако в силу того, что Запад опережал многие регионы мира в своем развитии, он обладал исторической инициативой во взаимодействии с ними, и соответственно западная идентичность преимущественно доминировала, очень часто через насилие, причем не только в связи с утверждением христианской идентичности.

Так, сознательно направляемый и вполне управляемый европейцами – англичанами, испанцами, голландцами, португальцами и т.д. (христианами, к слову) – процесс работорговли и перемещение из Африки на Карибские острова и в Северную и Южную Америку в XVI–XIX вв. миллионов африканцев насильственно изменили социальную, культурную, этническую, религиозную идентичность как самих перемещаемых, так и местных жителей, а также их потомков. Здесь, разумеется, важны были сами рабы как таковые, как рабочая сила, поэтому их африканская идентичность, никому не нужная, жестоко подавлялась и вместо нее «вбивалась», насаждалась рабская идентичность – в чисто экономических интересах («ничего личного, только бизнес»). Последующим поколениям рабов, силой отчужденным от территории, культуры, языка, религии их предков, уже мало что напоминало об этой африканской идентичности (хотя что-то, разумеется, оставалось – от генетики, цвета кожи, психотипа, танцевальных ритмов, культов – вроде вуду – и т.д.). По сей день проблема африканского происхождения части теперь уже коренных граждан США является «пунктом», оселком, которым поверяется политкорректность и толерантность значительной части остального населения страны. Иначе говоря, даже в этом плане едва ли можно считать завершенной «деколонизацию» американского (разумеется, не только американского) сознания, если изъясняться языком идейного течения, называемого деколониальной философией.

Как видим, осознанные усилия по смене идентичности могут быть как *положительного*, так и *отрицательного* свойства. Впрочем, ни одна из приведенных иллюстраций, как и всё в обществе, не может быть оха-

рактеризована, исследована и понята в рамках одной-двух парадигм или объяснительных схем, тем более в манихейской дихотомической логике «позитивное – негативное», давно уже устаревшей теоретически, методологически, эпистемологически, морально[8].

Итак, сконструированные пророками, мудрецами, мыслителями, религиозными и государственными деятелями концепты, принципы, парадигмы, системы идей, а также целенаправленные усилия по изменению идентичности огромных масс людей (в разных целях) складывались в некоторый проект – социальный, социокультурный, религиозный и т.д. – и были возможны уже в далекие библейские времена (очевидно, 40 лет хождения по пустыне евреев под водительством пророка Моисея означали стремление искоренить рабскую идентичность и обрести новую, основанную на свободе – по крайней мере, так говорит одна из интерпретаций этой ветхозаветной истории) и, по-видимому, даже раньше. В нынешние гораздо более продвинутые в технико-технологическом и информационно-коммуникативном плане времена таких возможностей намного больше, и воздействие на идентичность способно стать (хотя и не всегда) в высшей степени продуктивным. Что наша действительность наглядно и демонстрирует.

«Классическим» образцом насильственного изменения социокультурной, политической, этнической, национальной, религиозной идентичности, завершившимся практически на наших глазах, является феномен Косово. С XIII в. край Косово – центр сербской государственности и религиозности. Однако после поражения сербского войска в битве на Косовом поле с армией Османской империи в 1389 г. и окончательного захвата Косово турками в 1454 г. начался отток сербского населения и экспансия албанского мусульманского. К 1990-м гг. удельный вес последнего составил 82%, в 2007 г. – 92%. После этого вопрос о какой-либо идентичности, имеющей сербское происхождение в Косово, утратил свое значение. Проект, поддерживаемый в течение веков Турцией, а на последнем этапе – Западной Европой, успешно завершился. Сербы практически ни на что в нем уже не могут рассчитывать, разве что на чудо.

Здесь, разумеется, можно возразить: идентичность сербов не изменилась, они оказались просто изгнанными из Косово. А это совсем не то, что называется сменой идентичности. И вообще не следует путать демографию с идентичностью. В целом это верно, но не во всем. Идентич-

[8] Это не значит, что в социуме не должно быть некоторых абсолютов и табу – «не убий», «не укради» и т.д., исключение инцеста, каннибализма и т.д. Без них социуму грозит распад и дезорганизация.

ность сербов все же изменилась. Вдобавок к унижению, испытанному ими в результате поражения на Косовом поле в 1389 г., они испытали еще и унижение, связанное с грубым изгнанием их из Косово в 1990-е гг., поддержкой этого изгнания Западом, фактическим отторжением края от Сербии и признанием его независимым государством в 2000-е гг., готовностью политической элиты страны на любые уступки ради вступления в Евросоюз. А это именно то, что требовалось, поскольку слишком неуступчивыми и самобытными были на протяжении веков Сербия и ее православный народ для Западной Европы[9].

Элементы подобного сценария, кстати, не исключаются и для самих стран Запада, в которых, по признаниям их лидеров (Германии, Франции, Великобритании), политика мультикультурализма провалилась. Нарастание удельного веса чужеродного населения в этих странах способно самым серьезным образом изменить идентичность коренного населения. В Париже уже сегодня встретить коренного француза европейского происхождения не так просто.

Еще одним прецедентом целенаправленного насильственного (и весьма успешного) изменения национальной, религиозной, языковой, культурной идентичности в геополитических целях является драматическая история Галиции и Волыни – части Западной Украины. Более пяти веков находившиеся под давлением и управлением Польши, Австро-Венгрии их жители, считавшие себя русскими, были оторваны от экономического и культурного развития русского и малороссийского народов. Ватикан, Варшава и Вена стремились уничтожить родственные узы, религиозную, языковую и культурную общность жителей Галиции и Волыни с русским народом, Россией, вытравить у них все проявления русскости[10]. Первым шагом в этом направлении стала Брестская Уния 1596 г., подорвавшая православные основы духовного бытия галичан и способствовавшая смене их идентичности. «Фактически Брестская уния положила начало формированию на западноукраинских землях отдельного народа со своей духовностью и культурно-исторической традицией»[11]. Отказ от веры предков заложил в основу смены идентичности предательство. И в дальнейшем становление угодного Варшаве и Вене этноса представляло собой непрерывную цепь измен. Вслед за верой жертвами стали

---

[9] Описание процессов, связанных с феноменом Косово, не претендует на полноту, глубину и точность расстановки акцентов. Для этого нужно больше времени и места. Это описание подчинено целям статьи.

[10] *Фомин А.И.* Станет ли Украина большой Галичиной? // Свободная мысль. 2009. № 11. С. 75.

[11] *Толочко П.* О «хорошем» Западе и «плохом» Востоке. Киев, 2008. С. 19.

язык, культура, история и даже собственное название (рутены, украинцы вместо русинов, русских)[12]. Предательскую роль в деле перерождения идентичности русского населения западноукраинских земель сыграла галичанская элита.

Императору Францу-Иосифу I удалось «заквасить» галичанскую идентичность на антироссийский «дрожжах». Его русофобия отчеканилась в формуле: «Наше будущее – на Востоке, и мы загоним могущество и влияние России в те рамки, за которые она вышла. Наш естественный враг на востоке – Россия»[13]. Перерождение Галиции было для Вены и самоцелью, и средством реализации антироссийских замыслов. Галичане должны были стать и инкубатором русофобских идей для Украины, и крестоносцами, призванными завоевать ее для Вены. На этом пути просвещенной Австрии были и виселицы, и казни, и концентрационные лагеря Терезин и Талергоф, и запреты на профессии по национальному признаку, и навязывание нового языка и т.д.

Этот проект по насильственному разотождествлению, распредмечиванию, то есть по смене идентичности сотен тысяч людей, безусловно, удался. История показала, что значительная часть населения, элита Галиции оказались враждебно настроены по отношению к России, что проявляется и в наши дни. Отдельные очаги русскости и русской идентичности в Галиции носят «мерцающий» характер – не в том смысле, что эта идентичность множественна и высвечивается разными гранями, а в том, что она остаточна, фрагментарна и постепенно затухает, испытывая давление и не ощущая поддержки. Оставшиеся немногочисленные русины сегодня испытывают в Западной Украине громадные трудности и сопротивление в проявлении собственной идентичности.

Эти и многие другие исторические сюжеты (например, действия Польши по полонизации населения Западной Украины и Западной Белоруссии в 1920–1939-е гг.) показывают, что смена идентичности может происходить в процессе жесткого, силового *управленческого воздействия* на нее.

Возможна смена идентичности и в результате *«мягкой мощи»* (*soft power*).

Крестовые походы, религиозные войны и расколы, инквизиция, работорговля, первоначальное накопление капитала, Куклукс-клан, революции, фундаментализм, нацизм, фанатизм, коллективизация сельского хозяйства, шоковая терапия в России (растянутая на 20 и более

[12] См.: *Фомин А.И.* Указ. соч. С. 75.
[13] См.: там же. С. 76.

лет), закрытие национальных школ и СМИ, ограничение употребления языка и т.д. – варианты попыток *жесткой* смены идентичности.

Привнесение письменности, религиозные миссионеры, радио «Свобода», музыка «Битлз», джинсы, пепси-кола, «Макдоналдс», «Плейбой», джаз, ликвидация безграмотности, общество потребления, Интернет, экономическая и информационная экспансия (европейская, американская, китайская) во все регионы мира, гламуризация разных сфер социума и т.д. – воздействие на идентичность и изменение ее характеристик посредством *«мягкой мощи»*.

Оба подхода осуществляются в процессе управления, оба могут быть успешными, однако проявления успешности при этом оказываются разными. Использование «мягкой мощи» в воздействии на идентичность более органично и действенно, происходит постепенно, и процесс смены или деконструкции идентичности растягивается на более продолжительное время. Для применения «мягкой мощи» ее носитель должен быть достаточно сильным, чтобы полагать ее более эффективной и не скатываться к силовым методам. Однако чаще всего обладание силой искушает к ее использованию.

Управление изменениями в идентичностях, понятно, отличается от управления изменениями, например, в бизнесе. Отличаются все основные функции – целеполагание, планирование, организация, координация, мотивация, контроль. Однако эти функции все же присутствуют и в управлении идентичностями. Изменения в идентичностях более долговременны, четко сформулированных планов часто не существует – разве что какие-нибудь полумифические «Протоколы сионских мудрецов» или «Майн Кампф».

Отсутствие управления, а нередко и наличие его способно конструировать отрицательную (негативную) идентичность. Так, отсутствие управления подготовкой государственной элиты с высокой степенью вероятности ведет к тому, что приходящие к власти и в управление окажутся не готовы к такой роли – масштаб и горизонты мышления оказываются недостаточными, стратегическое видение отсутствует, доминирует отрицательный отбор (то есть на передний план выходят прежде всего агрессивные, алчные, изворотливые, профессионально несостоятельные, аморальные, не выбирающие средств индивиды), интересы элиты не идентифицируются с интересами страны и находятся за ее пределами[14]. Отсутствие серьезной работы с идентичностью национальной элиты и бюрократии ведет к

[14] Двойное гражданство (на всякий случай), недвижимость, бизнес за границей, счета в зарубежных банках, дети в зарубежных университетах.

тому, что формируется идентичность бюрократии не в веберовском смысле (основанная на протестантской религиозности и этике и европейской рациональности), а в современном российском или африканском обнаружении – коррумпированная, беспредельно алчная, компрадорская, неквалифицированная, непатриотичная и т.д. Поэтому идентичность монархов, президентов, премьеров, министров, бюрократии, элиты в целом нуждается в предметном внимании и контроле со стороны общества.

В процессе управления изменениями в идентичности не всякое ее задуманное и управляемое изменение удается. Любая идентичность сопротивляется – этносы, нации, языки, культуры, религии и т.д. Гитлер хотел немцев превратить в высшую расу, однако для него и его окружения все плохо закончилось. Есть проблемы с американской нацией, в частности плохо работает знаменитый «плавильный тигль». Российские староверы сохраняют свою идентичность со времен раскола в русской православной церкви в XVII в. и ничто не говорит о том, что они собираются что-то менять в ней. Не вполне удался эксперимент с формированием новой исторической общности – советского народа. Хотя сложившиеся компоненты его идентичности вполне просматриваются и сегодня, после прекращения эксперимента снова зримо проявились элементы прежних идентичностей – этнические, конфессиональные, клановые, кастовые и иные формы квазисоциальной самоидентификации. Отрицательные элементы в идентичности россиян, уходящие в глубины времен татаро-монгольского ига, абсолютизма, крепостничества, изживаются трудно. Поэтому не следует преувеличивать и переоценивать возможности управления идентичностями. Но и недооценивать и преуменьшать – тоже.

Скажем иначе. В истории вовсе не безусловно, что те, кто полагает себя инициаторами или распорядителями социально-экзистенциальной динамики и идентичности, оказываются несомненными бенефициариями. Часто случается, что при переходе, например, революции из ее идейно-религиозной стадии в бизнес-стадию, то есть стадию перераспределения статусов, власти, авторитета, богатства, управления, организации общественного производства инициаторы и лидеры становятся маргиналами, страдальцами или даже прямыми жертвами (жирондисты, эбертисты, якобинцы, левые эсеры, ленинская гвардия, иранские исламо-марксисты и т.д.). «Притязания на силовое пересоздание коллективных и индивидуальных идентичностей сталкиваются с тяжелой фактурой истории»[15].

---

[15] *Рашковский Е.Б.* Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн... // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011. С. 33-34.

В сознательном изменении элементов идентичности значительно влияние таких феноменов, как реклама, средства массовой информации и коммуникации, манипулирование, всевозможные кодексы и т.д. Они формируют социальный запрос, моду и в результате – различные идентичности («массового человека», человека «потребляющего» и оттого «одномерного» (Маркузе), «успешного», «гламурного», «богатого», «профессионала» и т.д.). Проблема в том, что сами авторы таких изменений в идентичности никогда не знают, что в итоге получится, какими могут быть последствия. Поэтому, скажем, эскалация насилия на экране способна обернуться эскалацией насилия в реальности и в результате против самих, например, журналистов или политиков – немало их погибло и погибает в результате того, что они «успешно» способствовали деструктивному изменению ценностной структуры идентичности общества. Сама по себе крайне нерациональная для общества стратегия эскалации чрезмерного потребления и гедонизма оборачивается для людей излишним напряжением сил в погоне за ложно понимаемыми престижем, модой, гламуром и т.д.

Поскольку все в обществе обладает внутренней противоречивостью, управление изменениями идентичности ничуть не лучше и не хуже управления (за исключением очевидно силовых и деструктивных случаев), например, научными знаниями и открытиями – и то, и другое можно использовать как во благо, так и во вред человечеству. Сами по себе знания и открытия ценностно не хороши и не плохи, их использование зависит от внутренней культуры, идеалов, ценностей, интересов людей. Если же идеалы, ценности и интересы изначально формируются как деструктивные, то их носители во власти и управлении с высокой степенью вероятности будут на их основе обращать имеющиеся ресурсы себе на пользу и во вред обществу. Поэтому общество заинтересовано в выработке системных мер защиты против нарастания таких деструктивных элементов идентичности, недопущении их свыше определенного минимума, сверх критической массы, и прежде всего в кругах национальной элиты, особенно властно-управленческой. Как известно, согласно М. Веберу, бюрократия – это не только социальная сила, но еще и особый ментальный тип, основанный на догматах (мыслитель исследовал, прежде всего, западную бюрократию) протестантской религиозности и этики, задающих облик целой культуры и общественной эпохи модерна[16].

---

[16] См.: *Серкина Н.Е.* Парадигма социального управления в теории и практике социальной модернизации. Дисс. ... канд. филос. наук. Йошкар-Ола, 2005. С. 70.

Элементы идентичности могут устаревать и переставать соответствовать вызовам времени. Упорство в сохранении идентичности способно привести к плачевным результатам. Жители острова Пасхи вымерли, поскольку вопреки здравому смыслу сохраняли ненужные, малозначимые элементы своей идентичности, состоявшие в том, чтобы в целях ложно понимаемых чести и достоинства возводить никому не нужных каменных истуканов и тратить на это скудные и последние силы и ресурсы, которых уже не хватило для выживания. Истуканы остались, население прекратило свое существование[17].

Жители Гренландии, викинги, выходцы из Северной Европы, долгое время (около 450 лет) сохраняли свою христианскую идентичность и соответствующий ей бытовой и экономический уклад (фермерское хозяйство и т.д.). Однако в суровых условиях острова они нуждались в освоении некоторых иных способов жизнедеятельности и хозяйствования, в частности, тех, которые использовали и используют коренные его жители – инуиты. Европейцы-викинги не вняли этой необходимости и в результате свели свое присутствие на острове к минимуму, сойдя с исторической сцены[18].

В трансформирующихся обществах укорененность элементов неадекватной, несовременной социальной идентичности блокирует формирование ее гражданских оснований. Их подменяют, повторим, этнические, конфессиональные, клановые, кастовые и иные формы квазисоциальной идентификации. В процессе адаптации традиционалистских структур к современности возникают гибридные идентичности, которые могут стать источником как модернизации, так и демодернизации и дезинтеграции общества. Элита, ее идентичность становятся в этих условиях ключевым фактором, задающим вектор динамики[19].

Существенным является вопрос о степени и пределах управляемости идентичностями. Такая управляемость, видимо, возможна в той мере, в которой любая идентичность может быть рационализирована, формализована, смоделирована, и все это может быть применено к ней как к реальности, обладающей *синергетической* природой. Никакого точного прогноза здесь быть не может. Он может быть лишь предельно вероятностным, общим, неконкретным. Скорее всего ситуацию с идентичностя-

---

[17] См.: *Даймонд Д.* Коллапс. М., 2009.

[18] См.: там же.

[19] См.: *Семененко И.С.* Идентичность в предметном поле политической науки // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011. С. 10.

ми можно охарактеризовать как управляемый (в той или иной мере) хаос. Микроидентичности (потребления, корпоративные, кастовые и т.д.) могут быть сконструированы быстрее и конкретнее, макроидентичности требуют больших усилий на протяжении более продолжительного времени (этническая, религиозная, социальная, гражданская идентичность и т.д.). Искоренение нежелательной идентичности может осуществляться также посредством устранения (в разных формах) ее носителей (Косово, а также некоторые ближайшие соседи России, блокирующие употребление русского языка, и т.д.). Конструирование новой идентичности в таком случае происходит на освободившемся месте в результате целенаправленного воздействия на новый человеческий субстрат.

Особой сферой и средством управления идентичностями выступают с некоторых пор Интернет и различные информационные сети. Их управленческо-идентификационное влияние обнаруживается посредством как минимум двух вариантов: а) формирования информационной повестки дня; б) информационно-сетевых войн.

Информационные повестки дня в виде списка наиболее важных тем образуют виртуальное сетевое меню. В процессе приобщения к нему пользователи сознательно или бессознательно начинают переформатировать свою идентификационную матрицу. Информационные повестки дня в Сети – это не только и не столько стилистически оформленные проблемы, выведенные в заглавии ключевых поисковых систем. Прежде всего, это – огромный электронный ресурс, тонкое и профессиональное использование которого дает совершенно невероятный и поразительный эффект в управлении идентичностями огромных масс людей и индивидов. Инициаторами формирования информационных повесток дня в Сети могут выступать конкретные сообщества, гражданские организации, партии, органы власти, этнические и религиозные структуры, отдельные пользователи, лоббисты, преступные группировки и т.д. Спектр используемых сценариев может быть огромным – от комментариев в авторском блоге до самых разнообразных видеосюжетов. «Повестка дня» окажется успешной, если трансляция послания произойдет на той «частоте» («волне»), на которую настроена некоторая совокупность людей – чем больше, тем успешнее. Она становится доступной всему миру, не встречая границ и временных рамок.

Информационные повестки дня в Сети могут отражать реальные и насущные проблемы и способствовать их обсуждению, но могут и отвлекать от них, выставляя на первый план информационный шум и мусор в виде незначительных, но вызывающих любопытство тем. Они могут «сеять доброе, вечное», но способны и разжигать рознь и экстре-

мизм в обществе. По причине стремительного обновления информационного потока (повесток) в Интернете идентичность огромной массы пользователей приобретает характеристики фрагментированности и ситуативности[20].

Информационно-сетевые войны в отличие от рискованных традиционных войн, чреватых большими потерями, особенно в случае применения ядерного оружия, делают полем сражения ментальную сферу, самосознание народов, их идентичности. Борьба в информационном пространстве велась во все времена, однако в наши дни возможности информационных технологий многократно усиливают ресурсы такой борьбы и ее значение. Успех в этой сфере достигается меньшими усилиями, несопоставимыми с издержками реальных войн. Жертва обычно недооценивает информационную агрессию против идентичности в силу ее неочевидной разрушительной силы, растянутости во времени, пребывая в благодушном настроении или вообще ничего не осознавая.

Первым шагом в изменении идентичности противника становится дискредитация, девальвация, разложение, а затем и уничтожение базовой системы ценностей, идентификационной матрицы нации[21]. Безболезненность восприятия информационной агрессии массовым сознанием достигается тем, что она преподносится как восхождение по пути прогресса, как цивилизационная замена архаично-отсталого социума более развитым, стоящим на более высокой ступени. Особенность информационного воздействия состоит в том, что в результате элита страны-жертвы передает контроль над стратегически важными ресурсами агрессору совершенно добровольно, поскольку это шаг воспринимается как прогрессивное движение вперед, овладение «новым мышлением», укрепление основ демократии, обеспечение прав человека, построение правового государства и т.д. Именно так был разрушен СССР, в этот момент не участвовавший ни в каких разрушительных войнах. Политика «гласности» М. Горбачева открыла каналы для подрыва основ советского общества при полнейшей неготовности населения, партийно-государственной элиты и органов безопасности страны к управляемому массированному информационному воздействию. Люди оказались слишком доверчивыми и идеологически обезоруженными[22]. Это – одна из ключевых причин геополитической катастрофы – распада СССР.

---

[20] См.: *Лекторова Ю.Ю.* Конструирование информационных повесток дня: выбор идентичности в сети // Идентичность как предмет политического анализа. С. 62-64.

[21] См.: *Карякин В.* Информационно-сетевые войны // Свободная мысль. 2011. № 5. С. 155-156.

[22] См.: там же. С. 161.

Успех в деле развала СССР и социалистической системы «привел к появлению целой серии технологий информационного воздействия на основы государственности, которые приняли системный характер и в своей совокупности оформились в виде информационно-сетевых войн, задачей которых является подрыв, а затем и разрушение базовых характеристик нации»[23].

Управляемое информационно-сетевое воздействие устремлено на идентификационные матрицы и архетипы индивидов и общностей, в результате чего происходит замещение базовых ценностей навязанными чуждыми идеями и ориентирами. В конечном счете происходит разотождествление, распредмечивание идентичности, слом ее архитектоники. При этом факт имплантации неприятельских ментальных вирусов проходит чаще всего незамеченным для социума. Объектом информационно-сетевого воздействия становится идентичность как государственно-управленческой и культурной элиты, так и населения страны. Не располагая надежными средствами выявления информационной агрессии, они оказываются неспособными на организованный отпор противнику, что обрекает их на геополитическое поражение. Недооценка эффективности таких войн и технологий сегодня широко распространена, в том числе в России, и это многократно усиливает их поражающую силу.

К действиям по замене и подмене ключевых элементов идентичности народов-жертв в рамках сетевых войн противник подключает разные ресурсы – Интернет, все основные поисковые системы, социальные сети, СМИ, религиозные организации, неправительственные фонды, учреждения культуры, общественные движения и т.д. «В совокупности они осуществляют так называемую *распределенную атаку* (выделено мной. – *О.М.*), оказывая многочисленные точечные разрушающие воздействия на общественную систему страны под знаменем “развития демократий и гражданского общества” и “соблюдения прав человека”»[24]. Накопленный опыт по изменению идентичности и воздействию на массовое сознание позволяет реализовывать какие угодно сценарии и проекты – изменение основ государственности («оранжевые» революции в Восточной Европе, «цветные» – в Центральной Азии, волнения в странах Северной Африки и Ближнего Востока в 2011 г.), гламуризация жизни и политики, макдоналдизация общества, утверждение ценностей массового общества и потребления, внедрение комплекса вины или пораженческой психологии, даже геноцид без газовых камер и массовых расстрелов – достаточно по-

[23] Там же. С. 156.
[24] Там же. С. 157.

влиять на снижение рождаемости (путем утверждения, например, культа свободы от детей, популяризации и распространения однополых браков) и увеличения смертности (посредством утверждения моды на сигареты, алкоголь, наркотики, содействующей росту коррупции и, соответственно, преступности и т.п.).

Управление переформатированием идентичности учитывает природу информационно-сетевых структур, которые не предполагают жесткой иерархии в силу их сущностной гетерогенности, проявляющейся в автономности их элементов и в горизонтальных связях. Последние реализуются через социальные связи и Интернет, что не позволяет своевременно выявлять и пресекать их деятельность.

По сообщению британских СМИ («Гардиан»), в США реализуется программа информационно-сетевого воздействия на проблемные регионы с использованием сетей «Twitter» и «Facebook». Центр управления программой находится на базе ВВС США «Макдилл» во Флориде. В нем работают 50 операторов, каждый из которых руководит 10 «агентами влияния» в разных странах, выполняющими их задания по ведению информационной войны по всем правилам политических технологий. Программа хорошо финансируется и предусматривает для каждого из агентов убедительную легенду и меры по защите от разоблачения. Любое воздействие на американскую аудиторию запрещено, английский язык не используется. Общение ведется только на арабском, урду, пушту, фарси, то есть на языках тех стран, которые представляют интерес с точки зрения воздействия на общественную стабильность[25].

Таким образом, информационно-сетевая стратегия «управляемого хаоса» является эффективным средством деконструкции и переформатирования идентичностей целых стран и народов, осуществляемых в интересах авторов и инициаторов такой стратегии[26].

Вовлечение людей в практики, имеющие позитивный социальный эффект и соответствующее признание, формирует и позитивное отношение к связанным с ними субъектам. И, наоборот, неорганичные принудительные практики имеют обратный эффект. Так, применение массовых мобилизационных технологий для повышения, например, электоральной активности, в т.ч. молодежи, как правило, отрицательно ска-

---

[25] См.: там же. С. 158. См. также: *Пустовойтова Е.* Разбомбить Ливию. Четвертое действие всемирного спектакля. 20 марта 2011 года. Фонд стратегической культуры. – www.imperiya.bu

[26] См.: *Расторгуев П.* Философия информационной войны. М., 1999; *Панарин И.* Технология информационной войны. М. 2003.

зывается на формировании гражданской идентичности, поскольку она подменяется мобилизационным сознанием. С государством или политической партией, которая использует тебя исключительно как электоральный ресурс, чувства сопричастности и солидарности не возникает[27]. Никакой пользы, кроме несущественной ситуативной, это не приносит, в том числе такому государству и такой партии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С.* Ясперс // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М., 2010. Т. 4. С. 516.

2. *Астафьева О.Н.* Реструктуризация и демаркация коллективных идентичностей // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010.

3. *Гофман А.Б.* В поисках утраченной идентичности // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010.

4. *Гудков Л.Д., Дубин Б.В., Зоркая Н.А.* Постсоветский человек и гражданское общество. М., 2008.

5. *Даймонд Д.* Коллапс. М., 2009.

6. *Дробижева Л.М.* Социальные проблемы межнациональных отношений в России. М., 2003.

7. *Карякин В.* Информационно-сетевые войны // Свободная мысль. 2011. № 5.

8. *Лекторова Ю.Ю.* Конструирование информационных повесток дня: выбор идентичности в сети // Идентичность как предмет политического анализа.

9. *Попова О.В.* Развитие теории политической идентичности в зарубежной и отечественной политической науке // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011.

10. *Рашковский Е.Б.* Многозначный феномен идентичности: архаика, модерн, постмодерн... // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011.

11. *Резник Ю.М.* Человек гражданский: проблемы идентичности // Вопросы социальной идентичности: научный альманах. 2010. Т. IV. Человек в поисках идентичности / Под ред. Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М., 2010.

12. Российская идентичность в условиях трансформации. Опыт социологического анализа / Отв. ред. М.К. Горшков, Н.Е. Тихонова. М., 2003.

13. *Семененко И.С.* Идентичность в предметном поле политической науки // Идентичность как предмет политического анализа: Сб. статей / Отв. ред. И.С. Семененко, Л.А. Фадеева. М., 2011.

14. *Толочко П.* О «хорошем» Западе и «плохом» Востоке. Киев:-, 2008.

15. *Фомин А.И.* Станет ли Украина большой Галичиной? // Свободная мысль. 2009. №11.

16. *Хёсле В.* Кризис индивидуальной и коллективной идентичности // Вопросы философии. 1995. № 12.

17. Castells M. *The Power of Identity.* Oxford. 1997.

[27] См.: *Самаркина И.В.* Политическая картина мира в структуре социальной идентичности // Идентичность как предмет политического анализа. С. 62-64.

Н.Г. МИХАЙЛОВА

ПРОБЛЕМЫ ЛОКАЛЬНО-ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И ПРОЦЕССЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

***Аннотация**: В статье рассматриваются различные аспекты идентичности человека в традиционной и современной культурах. Подобная идентификация связана с трудностями, поисками, многовариантностью самоопределения принадлежности к социальной общности, группе, этносу, нации и их культуре, субкультуре, культурной традиции. Традиционная культура сохраняет ценность как культурное наследие, основа современных этнопроектов и остается важным компонентом идентификации человека.*

***Abstract**: The article discusses various aspects of human identity in traditional and contemporary cultures. Such an identification is associated with difficulties, quests, multivarigated determinations of belonging to a social community, group, ethnicity, nation, and their cultures, subcultures, and cultural traditions. Traditional culture retains its value as a cultural heritage, as the foundation of modern ethnic projects and as an important component of self-identity.*

***Ключевые слова:** локально-этническая культурная идентичность; многовариантная идентичность; человек традиционной культуры; традиционализм; проектные формы культуры; функциональные изменения в современной культуре; национализм; борьба за социокультурное преобладание.*

***Keywords**: local ethnic cultural identity, multiversal identity,a person of traditional culture, traditionalism, projected forms of culture, functional changes in contemporary culture, nationalism, the struggle for socio-cultural dominance.*

Социокультурная идентификация для современного человека связана с немалыми трудностями, поисками, многовариантностью самоопределения принадлежности к социальной общности, группе, этносу, даже нации и их культуре, субкультуре, культурной традиции. Эту свою при-

Михайлова Наталья Георгиевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, заведующая сектором проблем этнокультурологии и народной культуры Российского института культурологии (Москва).

надлежность человек часто может ощущать лишь частично и притом одновременно к разным группам или, оторвавшись от каких бы то ни было исконных корней, даже чувствовать себя гражданином мира в социальном культурном и этнонациональном плане.

Культура конца XX – начала XXI в. в целом отличается большим разнообразием и разнородностью форм и направлений. При этом они мозаично сплетаются, взаимодействуют, смешиваются, хотя и восходят к разным эпохам, этнонациональным традициям, регионам. Все более теряет определенность и общепризнанность довольно четкое в прошлом деление культуры на классическую (высокую), массовую, народную и даже профессиональную и самодеятельную. Отдельные субкультуры могут в какой-то период обретать общенациональный характер, а академическое высокое искусство становиться уделом сравнительно узкого слоя специалистов и любителей. Стремление каким-то образом соединить в культуре высокое и бытовое, сакральное и профанное, разные жанры и формы искусства - по-видимому, характерная черта современной эпохи, постмодерна, в которой, к сожалению для многих, пока нет условий для формирования искусства «большого стиля», а культура сохраняет в значительной мере массовый характер, аккумулируя в себе самые разные идеи, направления, стили, в том числе элементы локально-этнических традиционных культур. Все это неизбежно накладывает печать на формирование тех особенностей формирования человека, которые связывают с его культурной идентичностью.

Идут параллельно разнонаправленные процессы. Один из них связан с универсализацией культурных тенденций, эталонов, стилей, критериев в широких масштабах пестрой массовой культуры[1]. Глобальному тренду противостоит процесс сохранения и даже умножения культурных различий самого разного типа: локально-территориальных, социально-групповых, этнических, а также внелокальных, виртуальных, связанных с характером деятельности и интересов отдельных групп, общностей, независимо от локализации и наличия в них этнической самоидентификации. Идентификация в общностях, в свою очередь, может идти в самых разных направлениях: язык, сферы интересов, конфессиональная близость, историческое происхождение и традиции, географическое положение, досуговые занятия и др.

Что собой представляет человек традиционной культуры? Такая культура предполагает, прежде всего, нормирование всех сторон образа жиз-

[1] *Разлогов К.Э.* Массовая культура – универсальная парадигма современности // Теоретическая культурология. М., 2005.

ни и образа мыслей человека, ощущающего себя неотъемлемой частью сообщества, племени, этноса, субэтноса, сословия. Принадлежность к одной группе, отделенной от остальных, и создает предельную заданность нормативно-ценностных аспектов жизнедеятельности всех членов сообщества. В этот круг входят все представления человека о жизни, а также о природе, его собственном месте в ней, о космосе в целом, словом – вся картина мира.

В отличие от более поздних, зрелых форм культуры, первоначальная традиционная культура синкретична: религиозные, практически-познавательные, эстетические, космологические и прочие представления здесь как бы сосуществуют слитно в сознании и жизни человека. Последний не испытывает потребности диверсифицировать знания и верования, нравственные и прочие нормы, организующие совместную жизнь людей. Все это определяется понятием «традиционность» или даже «традиционализм» в их наиболее полном проявлении.

Культура традиционного типа передается от поколения к поколению. Каждый субъект такой культуры является не столько создателем (автором) или исполнителем, сколько в целом носителем культурной традиции сообщества, группы, этноса, живущих в соответствии с нормами, ценностями, всей картиной мира, заданной традицией и определяющей всю жизнь человека. Такие культуры в своих традиционных функциях еще существуют, однако ареал их сокращается.

Народная культура как естественная основа традиционного этнического сообщества, по существу, является единственной для ее представителей. Такая культура либо «своя», в которой проходит вся жизнь, либо «чужая» и потому неприемлемая. То, что принято относить к народной культуре, отличается отсутствием личностного начала. Анонимная культура идет из глубины веков и получает непререкаемый авторитет для всех членов сообщества, этноса именно от давности существования, от традиции как таковой. Человек в мире традиционно-этнической с культуры, не ощущая потребности в личностном самоопределении, следует обычаям предков и передает их потомкам, полностью идентифицируясь с сообществом.

В качестве примера можно взять образы из русского фольклора классической поры: « добрый молодец» и «красная девица». Важно, что здесь имеются в виду вполне обычные молодец и девица, не отличающиеся какими-то необыкновенными качествами, но отвечающие традиционным представлениям о том, какими вообще должны быть молодые люди. Какие-либо личностные характеристики при этом полностью отсутствуют.

Традиционно-этнический тип человека получил отображение и в русской художественной литературе. В частности, выдающийся писатель XIX в. Н.С. Лесков в целой галерее своих традиционно-русских персонажей показал, «какие люди на Руси бывают неимоверные», насколько они складом характера, судьбой, поступками, даже внешностью отличаются от большинства его современников.

Следует, правда, иметь в виду, что культура вообще во все времена содержит компонент традиционности. Ведь пока какой-либо образ, представление, идеал, норма, формы их подачи не получат более или менее широкого признания в обществе, сообществе, они вообще не войдут в культуру, большую или малую.

Однако с историческим развитием общества, его дифференциацией, появлением не только этносов, но и наций, сословий, различных групп, формированием разных цивилизаций все более сложным становится и человек в его отношениях с культурой. Когда общество диверсифицируется, появляются разные культурные слои, субкультуры. Умножение социальных групп и расслаивание культуры постепенно ставят проблему выбора культуры и образа жизни, создается возможность для различного самоопределения. Проблема социокультурной идентификации соответственно усложняется[2].

Человек Нового и особенно Новейшего времени порой все менее идентифицирован с определенным этносом и его культурой. Этническая традиция, хотя и остается в целом или отдельных фрагментах в жизни людей, но уже не привязывает их жестко к определенному образу жизни, жизненному пути, следованию обычаям, нормам. Культура превращается в значительной мере в предмет выбора, обычно малоосознанного, для человека, группы. Сочетание отдельных компонентов культур разных веков, народов, традиций становится все более естественным для формирования культуры современного человека. Вместе с тем и сейчас следование, например, конфессиональным традициям может сохранять массу приверженцев и играть важную роль в самоопределении, особенно у некоторых народов.

В обществе информационного типа (или тяготеющего к таковому) все меньшую роль в культуре играют территориально-локальные границы как таковые, что существенно меняет характер культурного взаимодействия сообществ разного типа по сравнению с прошлым. Именно поэтому глобализацию в культуре иногда связывают с представлением о глокализации, подразумевая воспроизведение локаль-

[2] См.: *Малахов В.Ф.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.

ного и, в частности, традиционно-этнического начала на глобальном уровне[3].

Актуализация глобализации-глокализации в современных культурах создает определенный водораздел с эпохами классического обособленного бытия областей, видов, жанров, форм культуры, искусства определенных эпох, этносоциальных общностей, крупных национальных и территориальных сообществ. Хронотоп культурогенеза Новейшего времени становится все более размытым, подвижным, сложным, обретает новые тенденции по сравнению с прошлыми эпохами и неопределенность в перспективе.

Аналогичные изменения претерпевает проблема социокультурной идентичности. Появляется возможность значительного разнообразия субъектов культуры – носителей, создателей, потребителей, их осознания в качестве автономных со своими социокультурными стандартами и традициями – при сохранении включенности в глобальный мир. При этом интерес к этнической традиции заметно растет по мере затухания ее в естественно-исторических формах бытия. В глобализирующемся открытом обществе одновременно присутствует стремление так или иначе сохраниться в рамках своей этнокультурной или иной групповой идентичности и культурной самоценности. Последнее, в свою очередь, совмещается со стремлением утвердиться в широких масштабах и даже предъявить себя остальному миру, сделать элементы своей локальной культуры объектом внимания других народов, территориальных и иных сообществ, а иногда даже придать им значение бренда (например, горловое пение некоторых азиатских народов), имеющего транслокальное звучание, но при этом оставляя его «за собой», за своей традицией. Отсюда – большая роль межнациональных фестивалей и других открытых акций, сетевых связей через Интернет, реального и виртуального взаимодействия. Так глобализация ведет к глокализации.

Разные регионы, мир в целом идут навстречу этому, проявляя взаимную заинтересованность по отношению к иной самобытной культуре, но и не теряя приверженности к своей исконной. Так в общих чертах складывается динамика очень непростых современных культурных процессов глобальной унификации в сочетании со стремлением удержать локальную диверсификацию.

Все эти процессы связаны с усилением роли проектного начала в культуре, хотя оно обычно не осознается как таковое, а следовательно, и

---

[3] См.: *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001; *Межуев В.М.* Культура в контексте модернизации и глобализации // Теоретическая культурология. М., 2005.

с возрастанием роли индивида, который осознает себя не только и не столько носителем, сколько создателем, а также потребителем культурной продукции. Сохранение традиций фактически происходит путем ее преобразования, воссоздания текстов традиционной народной культуры (фольклора, декоративно-прикладного творчества и др.) вне прошлого аутентичного социального контекста[4].

Однако сам по себе продукт такой деятельности, культурный текст в семиотическом смысле – еще не вполне культура. Чтобы стать культурой, а не остаться инородным телом в «чужом» социокультурном пространстве и времени, он должен функционировать в том или ином качестве, стать элементом новой среды, частью миросозерцания современного человека. Поэтому вопрос о дальнейшей жизни текста – также часть проекта, только в этом случае он может быть успешно реализован и войти в культуру иного времени, стать компонентом самоидентификации человека. Функционирование в новых условиях – это и концертная, выставочная, музейная деятельность, и демонстрация и продажа изделий народного искусства, и участие в новых культурных направлениях и экспериментах. Все это принципиально отличается от первоначального спонтанного возникновения и бытования традиционной этнической культуры в прошлом.

Смешанные проектные формы культуры современного открытого общества могут получать самое разное воплощение, роль аутентичных элементов в культурной традиции также существенно варьируются в зависимости от замысла.

Например, возможно существование в рамках одного художественного текста традиционных и нетрадиционных элементов (соединение народной инструментальной музыки или форм исполнения и сугубо современной мелодии). Подобные сочетания характерны для таких направлений, как фолк-рок, фолк-классик, народный рэп, фольклорный джаз. Эти направления получили широкое распространение, представляют, по существу, глобальный вариант культуры.

Иногда происходит соединение в рамках единой акции (концерт-выставка) разнопланового материала в народных, профессиональных, классических традициях. Однако при этом каждый концертный номер по возможности сохраняет верность своему стилю, хотя и включен в пеструю программу.

Возможен еще более сложный конструктивный вариант: сосуществование в рамках одного весьма масштабного проекта (типа перформан-

---

[4] См.: *Михайлова Н.Г.* Вторая жизнь традиционной народной культуры в новое время // Традиционная культура. 2007. № 4.

са и др.) разных по характеру и стилю произведений, композиций, экспозиций, в частности совмещение театров разного рода с клоунадой («караван мира»).

Отметим, что публика охотно принимает то, что не так давно считалось несочетаемым, а художественной критикой даже осуждалось как безвкусие. В художественной практике такой подход стал правомерен. Однако часто приходится слышать и читать мнения специалистов, приверженных прошлым «более чистым» образцам искусства, о падении уровня культуры, о размывании высоких стандартов как в профессиональной, так и в традиционной народной культуре и заполнении культурного пространства унифицированными массовыми формами в основном западного типа.

Нас интересует в данном случае, каковы в целом типовые перемены в современном культурном процессе, связанном с широким распространением массовой культуры, с которой во многом идентифицируется современный человек. Эти перемены важны вне зависимости от уровня художественных достижений, которые в современную переходную, кризисную эпоху не могут быть очень высоки. Глобализация может дать высокий уровень в экономике, но в качестве глокализации в культуре она, можно предположить, выступает как промежуточный этап в культурогенезе (в частности, в культуре постмодерна).

Изменение характера текстов и их проектной включенности в культуру тесно связано с существенными функциональными сдвигами в традиционной культуре и, в известной мере, в культуре вообще. Если культура в своей традиционной ипостаси определяла, нормировала практически все аспекты жизни человека и социального сообщества, то многообразие культур нашего времени все более и более ставит человека перед возможностью избирательного отношения к ценностям в жизни и нормами практической деятельности. Все чаще приходится слышать об аномии современного человека. Это говорит о том, что нормативно-ценностная функция культуры, весьма существенная в прошлом, ослабевает. Вместе с тем параллельно возрастает роль ее досугово-развлекательных функций. Культура и, в частности, учреждения и организации культуры все более ассоциируются со сферой свободного времени, отдыха, развлечения, игры, а также коммерции. Игровой аспект в культуре, и в частности в искусстве, становится едва ли не доминирующим. Отсюда – свободное оперирование формами, стилями культур разных эпох и традиций.

Проекты разного рода связаны с воспроизведением, часто в игровой форме, не только художественных компонентов культуры, но и быта, образа жизни (жилище, кухня, боевые искусства и др.). Иногда этнопроект

ориентирован на восстановление элементов традиционной культуры в местах ее исконного бытования – при активном содействии специалистов и довольно органичной включенности местных жителей, которые при этом остаются современными людьми.

Элементы этнических культур сегодня нередко включаются в программы для туристов, составляя как бы часть маршрута или пребывания в отеле. Здесь может быть на заказ представлена определенная традиционно-этническая программа (песни, танцы и др.). Такая практика существует в ряде стран, например в Испании, Португалии. С точки зрения культурного текста программа максимально приближена к аутентичной традиции. Вместе с тем она ориентирована на развлекательно-познавательную роль для туристов, специально подготовлена с точки зрения режиссуры, сценографии и пр. Это вполне современная проектная форма обращения к народной традиции. В настоящее время этнические элементы входят и в стиль современной моды, особенно украшения.

Все это едва ли стоит рассматривать как поддержание и сохранение культурных традиций. Сохраняется, и то не всегда, культурный текст, частично теряя или видоизменяя свою семантику, однако тяготение к регионально-этническим традициям – весьма важный аспект современных креативных процессов в культуре. Постмодерн порой очень изобретательно использует культурное прошлое, а поскольку тенденции, о которых шла речь, охватывают культуры разных народов и континентов, они становятся, в свою очередь, проявлением глобализации, хотя изначально и противопоставлены ей.

В настоящее непростое время приобретает актуальность еще один аспект функционирования традиционной национальной этнической культуры, непосредственно связанный с усилением националистических настроений и тенденций в социуме и культуре, которые, будучи явно связаны с национально-этнической идентификацией, в то же время все более становятся проявлением политической активности, а иногда и агрессивности. Стремление потеснить или даже вытеснить одну культуру другой, борьба за культурное преобладание сопровождаются социальными и конфессиональными столкновениями, активизацией миграционных потоков. В частности, можно говорить о разных формах противостояния исламского и христианского миров. Подобные националистические тенденции могут быть антиглобалистскими, если доминирующая культурная модель стремится к вытеснению всех прочих из ареала своего распространения. Однако возможен и вариант, близкий к глокализации, при котором идет конкурирование и взаимодействие разных традиционных моделей социокультурного развития. В перспективе, видимо, веро-

ятны и более мирный (конкурентный), и более радикальный варианты в зависимости от целого ряда социальных, экономических, конфессиональных и даже природно-территориальных условий.

В заключение подчеркнем особую важность проектных форм в русской культуре, где в разные эпохи была сильна установка на разрушение прошлого, отказ от традиций, хотя при этом значительное место занимали реконструкции и стилизации в культуре. Традиционная культура в России, за исключением отдельных малых этносов, субэтносов и групп, не сохранилась: она присутствует в виде заново воссозданных структур на основе сохранившихся текстов и памяти об их бытовании, элементов их повторного воспроизведения. Благодаря этому они сохраняют ценность как культурное наследие и художественный материал для работы последующих поколений и в то же время как компонент идентификации современного человека, стремящегося соединить прошлое и настоящим.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бек У.* Что такое глобализация? М., 2001.

2. *Малахов В.Ф.* Неудобства с идентичностью // Вопросы философии. 1998. № 2.

3. *Межуев В.М.* Культура в контексте модернизации и глобализации // Теоретическая культурология. М., 2005.

4. *Михайлова Н.Г.* Вторая жизнь традиционной народной культуры в новое время // Традиционная культура. 2007. № 4.

5. *Разлогов К.Э.* Массовая культура – универсальная парадигма современности // Теоретическая культурология. М., 2005.

Раздел 4. Идентичность человека как персональный проект. Проблема экзистенциального выбора

КОНСТРУИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В СЛОЖНОСТНОМ ПОСТСОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Идентичность, идентификация – формирование полисубъектное. В качестве субъектов могут выступать цивилизация, отдельное общество, этнос или нация, социальный класс (страта), статусная группа и т.д. Но началом и концом (телеологическим) этого субъектного ряда выступает человек, вернее, отдельный индивид. Именно он – живой и индивидуально зримый представитель идентификационных процессов истории. Из него как из заказчика мы исходим, и к нему как к потребителю мы, в конечном счете, приходим.

Мы все живем сегодня в «сложностном» (complexity) мире. «Сложностен» не только мир в целом, но и все его составные части. Личность в этом плане не исключение. Ю.М. Резник разворачивает критический философский анализ структуры человеческого Я, последовательно анализируя иепостаси личности: «Я и другие Я во мне», «Я и другие Я вне меня», «Я и мир» и т.д. Обращаясь к воззрениям Н. Лумана, Дж. Мида, К. Хорни, Э.Г. Эриксона, Э. Гидденса, А.Ю. Антоновского и др., автор выстраивает свою концепцию альтернативности, многомерности, полимодальности личности современного человека. Особое значение он придает идее трансперсональности, с которой связываются перспективы более полного и адекватного постижения феномена персональности в его соотнесении с социальным миром. Работа Ю.М. Резника интересна опытом синтеза философского, социологического и отчасти психологического анализа, где дисциплинарные «правила игры» ситуационно прино-

сятся в жертву продуктивности интегративного принципа.

Опираясь на А. Маслоу, П.К. Гречко в своей работе показывает, что феномен идентичности коренится в самой природе человека, что он удовлетворяет одну из его базовых потребностей – в принадлежности, причастности, привязанности. Как приобщение индивида к той или иной человеческой общности, ее ценностям, нормам и идеалам идентификация не имеет ничего общего с его, индивида, растворением в этом «общностном» целом. На самом деле идентификация – важнейшая составляющая процесса превращения индивида в личность. Процесса, в котором воедино сплавлены индивидуальный опыт и социальное взаимодействие. Идентичности как тотальному тождеству, исключающему различия индивидуального и социального, индивида и человеческой общности, нет места в современности – и модерной, и, в особенности, постмодерной. По убеждению автора, в нормальной, разумом и волей направляемой ситуации личностная идентификация несет с собой самовыражение, самоутверждение индивида, манифестацию его значимости и экзистенциально-бытийного самостояния. При этом она не смешивается с культурным (окультуривающим) потенциалом социальных ролей, служебных функций, общественной активности, социализации, гражданской позиции и т.п.

Личностная идентичность, в понимании П.К. Гречко, представляет собой некое «основное качество» человека, структурирующее (в смысловом плане) все его жизненные проявления. При всей устойчивости и надежности этого основного качества константным и неизменным назвать его нельзя. Оно, несомненно, меняется: эволюционно – под давлением обстоятельств, исторически – благодаря конструирующим усилиям самого индивида. Соотношение того и другого со временем меняется, очевидным на сегодняшний день образом – в пользу конструирования, конструктивизма, что позволяет интерпретировать личностную идентичность в терминах «заботы о себе» и «практики себя» (по терминологии М. Фуко).

Из всех форм идентичности самой продвинутой и репрезентативной на сегодняшний день является, пожалуй, идентичность профессиональная. Любой профессионализм, как правило, начинается с образования, которое в свою очередь питается наукой. Лучше всего поэтому исследовать профессионализм на материале науки и образования. Хотя и надо заметить, что ни одна сфера деятельности профессионализму в принципе не чужда. Н.К. Иконникова рассматривает проблему профессиональной идентичности сквозь призму глобальной академической мобильности, а еще точнее – через логику, характер взаимодействия российских ученых с иностранными коллегами и, в особенности с бывшими сограж-

данами, уехавшими работать за рубеж. Тут много скрытого, латентного, но есть и явная манифестация – ученый народ не может не рефлексировать над основами своего бытия, и узкопрофессионального, и расширительно-экзистенциального.

При этом вскрывается много интересного. Оказывается, что академические степени и звания не избавляют от психологии среднестатистического россиянина: все то же противопоставление Запада Востоку (российской и западной науки: «за державу обидно»), все тот же поиск окольных путей в виде «своих» людей, все та же боязнь честной и открытой глобальной конкуренции. «Единство ценностных ориентаций, – пишет автор, – является важным параметром наличия у российских ученых коллективной идентичности. Это является фактором солидарности и, одновременно, относительной закрытости, дезадаптации данного сообщества в условиях глобальной академической мобильности». Остается только надеяться, что открытость миру, заданная в свое время перестройкой, дойдет и до открытости самим себе.

Такова в общих чертах картина идентичности как личностного проекта и экзистенциального выбора человека. Она задает мировоззренческо-методологические ориентиры для гуманистической интерпретации современности и того антропологического потенциала развития, который в ней содержится.

П.К. Гречко

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: p.grechko@rudn.ru.

Ю.М. РЕЗНИК

К ВОПРОСУ О ПРОЕКТИВНОЙ СУЩНОСТИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ОБРАЗА ЧЕЛОВЕКА

Аннотация: *Автор исходит из допущения, что образ человека можно рассматривать в двух измерения: как «человеческое» в нем и как «сверхчеловеческое или метафизическое. Человеческая субъективность характеризуется такими признаками, как мышление, свобода, творчество и рефлексивность. Метафизический образ человека обнаруживается на трех уровнях его бытия. Ее рефлексивный анализ начинается со «снятия» двух внешних слоев человеческого бытия как реальности – видимости (возможного бытия, бытия-как-видимого) и кажимости (условного бытия или как-бы-бытия, псевдосущего в отличие от истинно-сущего). На латентном уровне образ человека выражается, с одной стороны, в объективно-сущем (чтойность) и, с другой, в субъективно-сущем (ктойность). Но существует еще один уровень сущего в человеке, который выражает его метафизический образ, фиксирующий связь с миром трансцендентного, – истинно-сущее, различаемое внутри себя на аутентичность (самобытие) и инаковость (инобытие).*

Abstract*: The author starts from an assumption that the human image can be regarded in two dimensions: as "human" and as "superhuman" or metaphysical. Human subjectivity is characterized by such tokens as cognition, freedom, creativity and reflectivity. Metaphysical image is to be found on three levels of being. Its reflexive analysis starts with lifting up (Aufhebung) of the two external layers of human being as reality – semblance (a possible being, a being-as-it-seems) and pretense (conditional being or being as if, pseudo-essential in contrast with truly essential). At the latent level the human image is expressed, on the one hand, in the objectively essential (what-ness) and, on the other, in subjectively essential (who-ness). There is yet another essential level in the human being which expresses his/her metaphysical image, fixing the link with the transcendental world – the truly essential which collapses in itself into authenticity (self-being) and otherness (other being).*

Резник Юрий Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, заместитель директора по научной работе Российского институт культурологии (Москва). E-mail: reznik-um@mail.ru.

Ключевые слова: *человек, субъективность, мышление, свобода, творчество, рефлексивность, видимость, кажимость, латентный уровень, метафизический образ, идентичность.*

Keywords: *human being, subjectivity, cognition, freedom, creativity, reflectivity, semblance, pretense, latent level, metaphysical image, identity.*

В данной статье я исхожу из идей множественности и проективности сущностей человека. У последнего не может быть только одной сущности (например, социальной, в которой человек предстает только как «ансамбль общественных отношений»). Кроме того, сущности человека, определяющие его конкретные образы, имеют проективный характер. Поэтому необходимо определить вначале то, что делает человека человеком в самопознании, имеющим дело, как и наука, с идеальными конструктами, а затем проследить переход от его эмпирической реальности к горизонтам метафизического бытия.

«Человеческое» в человеке как область самопознания

Кроме того, что человек известен нам как биосоциальное существо, он еще обладает другими свойствами, которые я определяю как «сверхчеловеческие» или метафизические. Именно они делают человека загадкой для ученых и проблемой для философии.

Вначале позволю себе сформулировать вопросы к самому себе, которые меня побудили написать статью с таким названием. Эти вопросы задает себе каждый гуманитарий. Они касаются самопознания человека.

Что такое человек? Что делает человека человеком – культура или нечто иное? Что остается в человеке за вычетом культуры? Неужели только животное? Что в человеке есть такое, что роднит его с другими людьми, позволяет рассматривать их человеческий род? И наоборот, что его отличает от них? Наконец, что в человеке выступает источником творчества, вдохновения и обретения себя как существа метафизического, преодолевающего природную и социальную необходимости (детерминированность бытия) и выходящего за пределы данной культуры и социальности?

Я не буду последовательно отвечать на эти вопросы, а начну с попытки определить «человеческое» в человеке.

Во-первых, человек обнаруживает свою человечность в акте мышления. Я мыслю, следовательно, я существую. Как известно, декартовское cogito не ограничивается мышлением, а обнаруживает при рефлексивном взгляде на него человека как мыслящего субъекта, осуществляющего самопознания. Другими словами, в трактовке Декарта есть указание на самообнаружение человека в акте мышления (сознания): я мыслю –

и, созерцая свое мышление, обнаруживаю себя, мыслящего, стоящего за всеми актами мышления и их содержаниями.

Но как и при помощи чего человек мыслит? Он мыслит в категориях культуры. В его сознании с самого раннего детства «оседают» понятия, конструкты и концепты, которые он использует в актах своего мышления, обнаруживая каждый раз и факт своего существования в качестве мыслящего, сознающего существа. Другими словами, в его мышлении в концентрированном виде проявляет себя привнесенная в него родная или, напротив, чужая ему культура. Следовательно, человечность носит во многом предопределенный и культурно установленный характер.

Поэтому, *во-вторых,* необходимо понять условия или проявления человеческого в человеке и в первую очередь определить степень свободы существования человека, в т.ч. в процессе мышления. Ведь человек есть не только мыслящее, но и свободное существо, обладающее возможностями самоопределения. Иными словами, он мыслит себя в свободе или себя как свободное существо, самостоятельно располагающее своей жизнью. Причем свобода понимается в разных аспектах и взаимодополняющих значениях, а именно как:

– осознанная необходимость жить, так или иначе, в реальном мире, а не в мире грез и фантазий;

– возможность выбора альтернатив жизненного пути;

– высокая степень открытости путей самореализации и конструирования возможных (в т.ч. вымышленных) миров;

– предельная мера постижения высших смыслов бытия, сосредоточенных в мире духа.

Причем в каждом из этих значений человек может быть свободным и контролировать поток своей жизни. И именно это делает его человеком. Животное в нем не способно выбирать, не подчиняясь инстинктам и внешним обстоятельствам (природным стихиям, техногенным катастрофам, социальным опасностям и пр.). Если это, конечно, не социализированное животное. Следовательно, быть человеком означает быть свободно мыслящим и ищущим существом, прокладывающим свой путь в сложном лабиринте познания.

В-третьих, я рассматриваю человека как существо специфически-творческое и *конкретно-созидательное*, что позволяет выделять его из круга живых существ. Ведь каждое из них имеет собственный потенциал и данные ему возможности. Наверное, мы можем наблюдать всплески своеобразного «творчества» и среди животных, способных не только тиражировать свой уникальный опыт и передавать его другим, но и совершать собственные открытия.

Исследователи подчеркивают, что в отличие от наиболее развитых животных человек обладает особенным *творческим воображением*, способностью продуцировать новое или относительно новое, комбинируя как свой, так и чужой опыт познания и практики. Но смысл творчества – не новизна создаваемого продукта, будь-то вещи или знания, претендующие на истинность. Он состоит в создании особенного рисунка жизни, в котором личность использует имеющиеся у нее знания и опыт для претворения своего замысла. Творчество есть всегда новый для самого человека опыт, благодаря которому увеличивается объем его личных возможностей (ресурсов) и совершенствуются способности. У него, как и у каждого из людей, имеется ряд достижений, которые могут быть творческими при определенных обстоятельствах. Но значит ли это, что творчество не имеет культурной или духовной обусловленности. Или то, что оно имеет не только личностный смысл (самосовершенствование), но и социальное предназначение. Нет, конечно. Мы творим в обществе и для общества, приобщаясь ко всем богатствам мировой культуры.

Таким образом, именно творчество выступает сущностным свойством человеческого бытия. Перефразируя известное выражение Декарта, можно сказать: *я творю (созидаю), следовательно, я существую*.

Наконец, *в-четвертых*, человек выступает не только как мыслящее, свободное и творческое существо, но и как субъект рефлексии[1]. Рефлексия означает выход человека за пределы самосознания в позицию внешнего наблюдателя как по отношению к самому себе, так и содержанию собственного или чужого сознания. Причем рефлексивных ситуаций может быть множество: «Я наедине с самим собой» (т.е. я наблюдаю за содержанием своего сознания в ситуации полного или воображаемого одиночества); «Я с другим (и)»; «Я наедине с самим собой в присутствии других людей»; «Я наедине с самим собой в восприятии другого (других)» и т.д.

Кроме того, человек может рассматривать себя с позиции наблюдателя как «настоящего», «общественного» или такого, каким он хотел бы, чтобы его видели другие люди. Как существо рефлексивное и рефлексирующее он способен создавать множество образов своего Я, переходить от од-

[1] «Рефлексия – это процесс самопознания субъектом внутренних психических актов и состояний. Понятие рефлексии возникло в философии и означало процесс размышления индивида о происходящем в его собственном сознании. Декарт отождествлял рефлексию со способностью индивида сосредоточиться на содержании своих мыслей, абстрагируясь от всего внешнего, телесного. Локк разделил ощущение и рефлексию, трактуя ее как особый источник знания – внутренний опыт, в отличие от внешнего, основанного на свидетельствах органов чувств» (см.: http://vocabulary.ru/dictionary/25/word/%D0%C5%D4%CB%C5%CA%D1%C8%DF).

ного Я к другому. Одним словом, его рефлексия не имеет границ, кроме доступного ему лично психологического предела рефлексивного погружения в себя или других. Акты рефлексивного мы находим в философских текстах, в дневниках, исповедях и пр. Например, в дневниковых записях Л.Н. Толстого можно найти массу рефлексивных высказываний, относящихся к переживаниям писателя, его непосредственному окружению: «Я знаю о том, что ты знаешь, что я знаю об этом»; «Я знаю также том, что ты знаешь, что я знаю, что именно ты знаешь об этом» и т.д.

В этом смысле ситуация рефлексивного взаимодействия людей есть «процесс зеркального взаимоотражения субъектами друг друга и самих себя в пространстве коммуникации и социального взаимодействия»[2].

Итак, чтобы определить человечность, я сделал несколько допущений о том, что человек есть существо мыслящее, свободное, творческое и рефлексивное. Но что дает нам констатация собственно человеческих свойств в человеке? Да ничего особенного, кроме признания атрибутивности природы человеческого. Причем перечень атрибутивных свойств человека можно умножать до бесконечности, так и не обнаружив четких границ между ним и животными. Чтобы понять истинное предназначение, человек должен перейти, на мой взгляд, к процедуре проектирования своего метафизического образа.

«Сверхчеловеческое» в человеке: от повседневной реальности к постижению метафизического образа

До сих пор я пытался определить некоторые черты человека как реального, а не воображаемого существа. Но «человеческое» в человеке – традиционный предмет научного познания. И вряд ли я смогу привнести в построение его конкретно-научных образов нечто новое, используя средства самопознания. Над этим десятилетиями бьются лучшие научные умы человечества. Но многие ли из них обращаются к поиску метафизических оснований человеческого существования? Наверное, единицы.

Конечно, нельзя рассматривать «человеческое» как нечто самоочевидное и осязаемое, поддающееся обнаружению средствами науки, а «сверхчеловеческое» – как непостижимое, относящееся к сфере компетенции «наук о духе» (философия, теология и пр.). Чтобы провести различие между реальным и метафизическим образами человека, нужно выработать критерий.

Пожалуй, отличительным признаком конкретно-научного образа выступает субстантивность (от латин. substantivus – самостоятельный,

[2] См.: Новейший философский словарь (http://www.slovopedia.com/6/208/771048.html).

существенный; Substantivum – имя существительное) – характеристика факта или фактов самостоятельного и относительно независимого существования человека в качестве живого, реального, а не воображаемого существа. При этом само существование такого существа может оставаться загадкой для многих поколений ученых и философов.

Напротив, «сверхчеловеческое» в человеке указывает на присутствие в нем чего-то большего, чем он сам. Это то, что делает его сложностным существом, связанным с миром миллиардами невидимых нитей. В общем виде «метафизический образ человека» я рассматриваю как *интуитивно-чувственное и рациональное отображение его сверхсущности (или сверхсущностей)*.

В известном смысле сверхчеловеческое свидетельствует о существовании проективного начала в человеке. Проективность (от лат. projectio – выбрасывание вперед) я понимаю в данном контексте как внеположенный способ конструирования реальностей человека как воображаемого («возможностного») существа, источник разнообразия его миров и взаимопереходов между ними.

При этом проективная сущность человека – это «ускользающая» и неуловимая, неявная и зависимая сущность, которая чаще всего задается извне или определяется неизвестным для него источником. Поэтому результат такого проектирования человеком своей реальности нельзя заранее предвидеть или просчитать. Он содержит в себе массу независимых переменных и факторов. На метафизическом уровне мы не можем судить о поведении человека в привычных для нас терминах. Оно всегда неопределенно и непредсказуемо для нас, поскольку мы не знаем его истинных причин.

В то же время мы не можем рассматривать человека в метафизическом плане как фантом, то есть его образ из прошлого (душа человека, существо, предмет), не существующий в реальности, хотя и связанный с человеком. Разумеется «сверхчеловеческое» существует в природе человека, но обнаружение факта его существования требует особого подхода (метода). Я называю его методом поэтапной реконструкции метафизических оснований образа человека.

Согласно данному методу погружение в метафизический образ человека, в котором выражено «сверхчеловеческое», осуществляется поэтапно – от «внешних», наблюдаемых слоев к «внутренним», сущностным уровням человеческой реальности. В ходе рефлексивного анализа нами выявляется три вида реальности человека и уровня постижения его образа:

1) эмпирическая реальность – внешне наблюдаемый уровень (видимость и кажимость);

2) «глубинная» реальность – латентный уровень («чтойность» и «ктойность»);

3) метафизическая реальность – уровень возможного и трансцендентного опыта (аутентичность и инаковость, в т.ч. «другость»).

Именно постижение последнего уровня человеческого бытия позволяет нам вплотную приблизиться к метафизическому образу, который скрывается далеко за видимой частью его мира.

Внешне наблюдаемые уровни сущности человека (эмпирический мир)

Движение к прояснению метафизических оснований образа человека необходимо начинать с выявления видимой, чувственно осязаемой части реальности.

Видимый уровень реальности человека. С одной стороны, мы можем наблюдать свое физическое тело, отмечать его особенности, отличающие нас от других особей нашего вида. С другой стороны, имеется предметная и символическая стороны человеческой реальности: одежда, язык, жесты, мимика, внешняя манера поведения, словом, то, что называют поведенческим стилем. Все эти характеристики относятся к нашему поведенческому организму и субъектности, проявляемой в вербальном или невербальном поведении.

Однако видимость – это не всегда то, что происходит с нами на самом деле. Это – всего лишь «верхушка айсберга». Наши представления о человеке могут искажаться, попадая в зависимость от субъективных пристрастий, настроения, слухов и т.п. Поэтому здесь больше применим следующий принцип исследования: «чаще всего мы видим в человеке то, что хотим или можем увидеть». А, значит, видимая часть образа есть всего лишь субъективная картина реальности конкретного человека, не имеющая отношения к его сущности.

Мы до конца не узнаем, что скрывается за видимым слоем его реальности, а лишь можем предполагать, строить допущения об этом. Мы можем судить, например, о внешних манерах и привычках, чертах и свойствах характера другого человека, лишь исходя из собственного опыта. И уж тем более нам трудно, наблюдая за ним, установить его ценностные предпочтения и мировоззренческие установки. Следовательно, перед нами каждый раз возникает, и тут же исчезает, сущность человека. И это не фантом, а лишь то, что мы проектируем в своем сознании, проникая в образ человека и приписывая ему определенный набор черт или особенностей поведения.

Следовательно, между реальностью человека как актуальным бытием, бытием-как-есть, и наблюдаемым бытием, бытием-как-видимым, существует большая дистанция. Далеко не всегда то, что нам видится или кажется, является таковым в действительности. Находясь на данном уровне анализа, мы по-прежнему далеки от постижения метафизического

образа человека. Однако можно зафиксировать некоторые детали, которые помогут в дальнейшем сформировать более полную картину мира человека.

Так, уже на видимом уровне человеческого бытия обнаруживаются некоторые сходства и различия между человеческими особями. Мы различаем их по строению тела, цвету кожи, культурным чертам, проявляемым в манере поведения, языке и жестах. И, хотя мы по-прежнему далеки от обнаружения сущностных характеристик людей, нам удается все же выявить их общие черты и запечатлеть особенности их образа жизни. Тем самым мы формируем представления об эмпирической реальности человека, которая дана нам в наблюдении.

Кажимостный уровень. Кажимость характеризует условную реальность, «как-бы-бытие» человека[3]. Так, еще древние философы (Парменид и др.), рассматривая множество чувственных вещей как кажимость и считая чувства обманчивыми, предлагали выйти за пределы окружающей кажимости человека и достичь знания о его *истинной сущности*. Для этого, по их мнению, необходимо совершить такие акты, как самоуглубление, озарение, странствие за пределы космоса.

Кажимость – это второй уровень видимости, который характеризует явление, данное субъекту познания либо непосредственно (через созерцание и наблюдение), либо через свое восприятие его обманчивого вида. «К показателям кажимости, – подчеркивает Н.В. Гатинская, – относятся модальные слова (МС) как будто, как бы, будто, будто бы, как будто бы, словно, точно, казалось, кажется, вроде бы (вроде), вроде как и др.»[4].

Следовательно, кажимость человека есть *искажение его сущности (как реальной, так и метафизической), осуществляемое чаще всего на поведенческом уровне.* Причем она может проявляться двояким образом: с одной стороны, в игре, где каждый может казаться тем, кем выступает его герой (прообраз), с другой стороны, в общении, где мы очень часто предпочитаем прятаться за вымышленные или воображаемые образы, например «слыть оригиналом» или «быть как все».

---

[3] В справочной литературе под кажимостью понимают обычно одностороннее проявление сущности вещи, воспринимаемое людьми непосредственно (напр., поведение других людей, желающих скрыть свои истинные намерения или видимое движение Солнца вокруг Земли). Кажимость – понятие, выражающее момент обманчивости в восприятии объекта или явления. Это – сущее, показывающее себя не таким, каким оно есть на самом деле. Ее противоположность – феномен (К. Фрумкин, 1989). Или кажимость – искаженная видимость, поверхностный взгляд на вещи, одностороннее или извращенное проявление сущности наружу (Д.В. Пивоваров, 1989).

[4] *Гатинская Н.В.* О функционально-семантическом описании модальных слов – знаков кажимости // Русский язык за рубежом. 2001. № 1.

На уровне кажимости можно использовать еще один принцип исследования: *образ человека фиксирует чаще всего не то, что он представляет собой на самом деле (об этом мы можем только догадываться или строить допущения), а наши ожидания и представления о том, каким он является или должен быть.* При этом мы, полагаясь на собственный опыт, пытаемся отделять реальное поведение от мнимого, наслоений кажимости и напластований нашей субъективности. Мы допускаем также, что человек при известных обстоятельствах может казаться или слыть другим, оставаясь самим собой.

Очевидно, что сам человек редко обнаруживает в отношениях с другими и самим собой свое *истинно-сущее* лицо («аутентичность»), предпочитая казаться, демонстрировать определенную (удобную или выгодную ему) линию поведения. И задача исследователя на этом этапе заключается в том, чтобы снять наслоения условности (ситуации «как-бы-бытия») и выявить реальные основания действия человека, стоящие за его словами, намерениями и демонстрациями.

Таким образом, кажимость, как и видимость, – внешний слой реальности под названием «человек». Снимая его, мы еще не докапываемся до самой сути. Она по-прежнему ускользает от нас. А что же на самом деле нас интересует?

Я полагаю, что философу интересно проникнуть во «внутренний мир» человека, понять пружины, которые им движут или побуждают совершать особые поступки (подвиг, защита чести и достоинства, нравственный выбор и пр.). Но в отличие от психолога он стремится к познанию и выражению всеобщего, заключенного в образе конкретного человека. Ему интересен весь мир, вся вселенная человека, а не отдельные индивиды с их потребностями и проблемами.

Кажимость как пространство игры является предметом изучения социологии и социальной психологии. При этом они обращают внимание на такие особенности, как ролевой репертуар или сценарий участников социального взаимодействия.

Следует отметить, что на уровне видимости формируется образ эмпирического человека, которого мы можем наблюдать, а на кажимостном – «человека-маски», который выдает себя за того, кто ему подходит в данный момент или соответствует ожиданиям окружающих. Но эти образы пока далеки от отображения истинной сущности человека. Они позволяют лишь фиксировать его внешне наблюдаемые, поведенческие черты. Лучше всего для изучения этой стороны человеческой реальности подходят такие конкретно-научные методы, как наблюдение, контент-анализ и интерпретация.

Латентный уровень человеческого существования («глубинная» реальность человека)

Как известно, сущность человека скрыта от непосредственного наблюдения. Для ее обнаружения в науке применимы самые разные методы (системные, функциональные, феноменологические и пр.).

Латентные слои человеческой реальности как актуального, самосовершающегося бытия проявляются через *чтойность* (человек как род сущего, интегрированный в целое) и *ктойность* (человек как существо вопрошающее, адресующее свои вопросы себе и миру). Они характеризуются соответственно такими сущностными чертами, как *оность* (присутствие или наличие у него некоторых качеств, не обладающих статусом существования) и *самость* (человек как конкретно-единочное и особенное существо)[5].

Подобное разграничение мы находим уже у Хайдеггера, который, как известно, разделял бытие человека на два рода: 1) *сущее-что* или объективно-сущее (чтойность) и 2) *сущее-кто* или субъективно-сущее (ктойность)[6].

---

[5] Как пишет А. Смирнов в «Новой философской энциклопедии», важнейшими понятиями, выражающими сущность вещи, служат «оность», «самость», «чтойность», «истинность», «воплощенность». Они отражают различные нюансы категории сущности, не будучи спецификацией друг друга и не имея единого родового понятия. А. Смирнов уточняет значения этих понятий: термин «оность» является производным от «он» (хува) и представляет собой максимально абстрактное указание на вещь, фиксирующее ее наличие, когда в ней не мыслятся никакие содержательные характеристики, в т.ч. существование или несуществование; термин «самость» близок к «оности», поскольку указывает на любую данную вещь как таковую, но в отличие от него несет большее содержание, что проявляется, прежде всего, в теории познания; в термине «самость» человек схватывается, с одной стороны, в целостности, а с другой – обозначается как конкретное единичное, отличное от других; термин «чтойность» фактически совпадает с соответствующим понятием западноевропейской философии и обозначает то, что служит ответом на вопрос «что это?»; этот термин указывает в вещи исключительно на ее «соучастие» и «общность» с другими вещами и не связан с ее конкретностью (см.: Новая философская энциклопедия. М., 2001; см. также: http://iph.ras.ru/~orient/win/publictn/nphenc/sushn_d.htm).

[6] В понимании Хайдеггера, «сущее представляет собой совокупность того, что представляют собой вещи в самом широком смысле... К сущему относится и сам человек, но как особое сущее, а также все образованные им формы общества и его институты... Именно способность к пониманию и самопониманию служит основанием для разделения сущего на два рода: 1) сущее-что (чтойность) и 2) сущее-кто (ктойность). Бытие этого сущего как “ктойности” и обозначается словом “экзистенция”. Человек, считает Хайдеггер, это – “сущее, существующее способом экзистенции... Только человек экзистирует”... Понятие “человек” Хайдеггер заменяет немецким словом Dasein, которое на русский язык переводится как “здесь-бытие”, “тут-бытие”, “бытие-вот”, “присутствие”... Так, слово “Dasein”, в принципе, не тождественно понятию “человек”, а выражает бытие человека в специфическом смысле» (см.: http://felr.ru/xajdegger/).

На латентном уровне познания человека действуют два взаимосвязанных принципа исследования: человека следует рассматривать как часть целого, а следовательно, как зависимое существо (оность); с точки зрения ктойности человек есть самодостаточное целое, стремящееся к завершенности и собственной исключительности (самость).

В нашем случае оность указывает одновременно на факты индивидуального, обособленного существования человека в мире и его различные интегрированности в социальные и природные структуры, частью которых он выступает.

Не чтойность, а ктойность как субъективно-сущее в человеке есть то единичное, благодаря которому он отличается от других людей и дистанцируется от окружающего мира как нечто особенное. Объективно-сущее («чтойность») оказывается характеристикой человека в его внешнем бытии. Как «что» я принадлежу миру или конкретному сообществу. В этом смысле я – «он» (татарин, художник и пр.) или «оно» (физическое лицо). В качестве же «кто» я принадлежу самому себе и представляю тем самым интерес для очень немногих людей (родных, друзей, коллег и пр.). В последнем случае у меня есть мое «Я», которое делает меня уникальным в мире, а мои переживания и представления – неповторимыми.

Следовательно, человек в своей чтойности выступает частью «внешнего» мира, а в ктойности он, оказывается, предоставлен самому себе и сосредоточен на своем «внутреннем» мире. В известной мере чтойность определяет проекцию эмпирического человека, вписывая его существование в более широкий социоприродный контекст. В ктойности же человек обнаруживает свою рефлексивную и экзистенциональную сущности, обращаясь к внешнему миру как равноправный субъект, стремящийся к партнерским отношениям. Однако обо всем по порядку.

Чтойностный (оностный) уровень. Чтойность означает, в моем понимании, *совокупность устойчивых (и неизменных на протяжении длительного времени) качеств человека, объединенных его родовой принадлежностью, природой рода.* Это тождество человека со своим родом, то, что его выделяет из мира природы и объединяет с другими представителями этого рода. Другими словами, моя чтойность – это то, что интегрирует меня в сообщество, делает меня частью целого независимо от того, что и как я думаю по этому поводу.

Представления о чтойности человеческого бытия переживают сегодня в философии кризис. Об этом пишет А.Е. Рыбас, анализируя философию Хайдеггера: «Вопрос о “что” является пустым; в известном смысле он вообще не является вопросом, потому что нацелен на то, чего нет. Неудивительно поэтому, что метафизика за две с лишним тысячи лет так

ни к чему и не пришла, а доверявшее ей философское мышление уже целое столетие находится в безысходном кризисе. Противостоять этому кризису можно, лишь отказавшись от дуалистической картины мира и практики репрезентации подлинной реальности. Для этого нужно по-новому сформулировать основной вопрос философии»[7]. В отличие от автора я так не думаю. Мне ближе позиция самого Хайдеггера, который настаивал на разделенности человеческого бытия.

В сущности, за «чтойностью» человека стоят такие абстракции, как «родовой человек», «политический человек», «экономический человек» и т.д., обоснованию которых посвящены многие научные труды. Нас же интересуют не родовые или социальные определения человека, а всеобщее в нем.

На данном этапе анализа я различаю еще два образа чтойности человека, скрывающие от нас его метафизическое измерение: «человек-нечто» и «человек-ничто». Первое сопряжено с частичным присутствием в человеке его самости, второе – с ее полным отсутствием или нивелированием.

Нечто – это особенное качество вещи, обладающее выделенностью, обособленностью и, конечно, чтойностью. Это – способ обособленного и автономного существования человека, которое не отражается в его сознании, а существует независимо как фактическая данность. Я не могу своему «нечто» давать оценки. Но мое нечто каким-то образом проецируется на мою самость, хотя и существует вопреки или независимо от моего представления о нем. Оно присутствует во мне или вне меня, но я могу лишь предполагать о его существовании, поскольку оно не принадлежит мне полностью, оставаясь чтойностью, т.е. тем, что делает меня похожим на других и неузнаваемым в толпе. Когда мы говорим о человеке, что он представляет собой «нечто», то подразумеваем в нем что-то особенное и исключительное, не поддающееся рефлексии.

Ничто – это точка неопределенности, находящаяся за пределами осознаваемого человеком пространства[8]. Оно характеризуется непрозрачностью, невыраженностью и невоплощенностью. У него нет адресата или пункта назначения. В моем понимании ничто означает не отсутствие бытия вообще, а только существования. У ничто нет другого названия, кроме как инобытия, недоступного нашему познанию (например, анти-

---

[7] *Рыбас А.Е.* Основной вопрос философии будущего Рорти (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

[8] Как известно, термин «ничто» означает в философской литературе буквально отсутствие, небытие конкретного сущего или же отсутствие бытия вообще.

мир). Повторяю, это сущее, у которого нет существования (отсутствие присутствия чего-либо реального и особенного). И это бытие, находящееся за гранью возможного существования. Возможно, в нем имеются свои основания несуществования и неприсутствия, но мы об этом ничего не знаем. В этой связи интересно прочтение известного всем высказывания, которое приписывают К. Марксу, под новым углом зрения: «Ничто человеческое мне не чуждо». Возможно, ничто означает нечеловеческое в человеке или несуществующее вообще.

Таким образом, образ «человека-ничто» формирует представление о нем как безликом и анонимном существе, подчиненном внешней необходимости и социальной целесообразности, полностью растворенном в социальном или природном хаосе. В нем уже нет ничего специфически человеческого, но и сверхчеловеческое в него еще не проникло. «Человека-нечто» мы обнаруживаем тогда, когда обращаемся к выделенности его внешнего и объективного бытия по каким-либо не совсем очевидным признакам. Причем это – ни нечто особенное, как можно предположить на первый взгляд, а нечто неуловимое и непознаваемое. О своем нечто мы можем судить только по косвенным и весьма отвлеченным признакам. Оно не поддается рефлексии, так как является свойством другого, не принадлежащего нам мира.

Ничто и нечто человека проявляются в общественной жизни как проекции ожиданий к нему со стороны других субъектов. Например, для политиков, участвующих в выборах, я как отдельный избиратель представляю собой нечто до тех пор, пока не проголосовал, а как только я сделал свой выбор, они могут относиться ко мне как к ничто, не способному контролировать их дальнейшую деятельность в органах власти.

Ктойностный (самостный) уровень. Ктойность выражается буквально в терминах «субъектность», «жизнь», «душа» и т.д. Это не что, а кто, хотя я бы не стал резко противопоставлять чтойности человека его ктойность, как это делают Рорти и некоторые другие западные философы. «Вопрос о “кто”, – пишет Рорти, – не является метафизическим – это, скорее, *политический* вопрос: отвечая на вопрос “Кто я?”, мы причисляем себя к определенному сообществу, для которого ктойность выступает не метафизическим определением сущности, а практическим правилом общежития, благодаря соблюдению которого и образуется данное сообщество. Правильнее поэтому спрашивать: “Кто мы?”» Именно в такой форме, полагает Рорти, этот вопрос является основным вопросом философии... Вопрос «Кто мы?» всегда предполагает и исходит из возможного ответа «Никто» и – дальше – «Ничто», которые указывают на заданность ктойности (субъективности) и обращают внимание на то, что вопрос о

«кто» – это вопрос о ценности. Рорти называет такой вопрос *политическим*, имея в виду его *способность собирать вокруг себя сообщество единомышленников*, для которых утверждение данной ценности равнозначно смыслу своего существования»[9].

Мне представляется, что суть ктойности человека нельзя переводить в политическую плоскость, подменяя вопрос «Кто я?» вопросом «С кем я?». Ктойность есть *вопрошание человека к миру и обращение к самому себе, своей самости*. Она выражает способность человека вести диалог с собой и другими как продолжениями себя. Но главное в ктойности – это самоактуализация человека, обретение им своей самости и раскрытие личностного потенциала.

Ктойность в большей степени, чем чтойность, подлежит анализу при помощи качественных методов (например, истории жизни, анализ биографий, этнографические методы и пр.), хотя о «кто» человека мы чаще всего узнаем не по прямым (биографические данные), а по косвенным признакам.

Ктойность человека есть индивидуальное измерение его реальности или субъективный срез персональной реальности. Главный концепт здесь не «личность» (как социальная самость) или «персона» (как внешняя оболочка, предназначенная для презентации другим), а самость (как самовопрошающая сущность). Только у самости, а не у человека как представителя рода или этноса, могут быть вопросы к самой себе. Ее бытие рефлексивно и саморефлексивно по своей сути. Вот почему человек, который теряет свою самость или хотя бы ее сознательную часть (самосознание), перестает отвечать за свои поступки и подлежит лечению.

У ктойности человека существуют спутники. Поэтому ее картину необходимо дополнить еще двумя другими модификациями, которые указывают на внешний контур его самости: «некто» и «никто»[10].

Некто – фигура человека, предпочитающего находиться (или фактически находящегося) в тени. Это бессознательное влечение человека к маскировке своей самости, а также добровольный или вынужденный уход из видимости в латентные слои реальности. Быть некто для человека не означает расстаться вовсе со своей самостью. В предчувствии опасности или негативных перемен, предстоящих в его судьбе, он может ее спрятать за невидимым покровом, чтобы уберечь себя от недоброжелательного взгляда и негативного воздействия.

---

[9] *Рыбас А.Е.* Основной вопрос философии будущего Рорти (см.: http://anthropology.ru/ru/texts/rybas/russia_15.html).

[10] Слово «некто» употребляется вместо имени неизвестного, нарочито неназываемого или не конкретизированного, но предполагаемого в данной ситуации лица.

Никто – это человек, у которого по тем или иным причинам нет собственного лица. Или он перестал осознавать свою самость. Никто есть результат деперсонализации. Если «ничто» – это человек, который выпадает из иерархически организованной социальной системы и растворяется в ее маргинальных слоях, то «никто» характеризует отсутствие у человека самосознания, его внесубъектное существование. Но при этом у него остаются бессознательные механизмы саморегуляции, которые составляют транссубъективный базис самости.

Следовательно, вне определенной группы (сообщества) человек в социальном плане есть «никто», но он может оставаться «некто», слыть лицом неизвестным и оставаться с неопределенными намерениями, что не позволяет окружающим вступать с ним в открытую конфронтацию или навязывать собственную игру. В этом случае «некто» указывает на существование ктойности, но в ином виде. В социальном мире, если ты не занимаешь определенного места в социальной иерархии, то ты – «ничто», а в персональной реальности ты может сохранить свою самость, будучи «некто» и даже «никто».

В персональной реальности каждого человека можно наблюдать такой типичный случай: когда мы знакомимся с человеком, то имеем дело с его «некто» и только потом, спустя некоторое время (иногда годы) мы узнаем о персоне как внешней оболочке самости, посредством которой и происходит презентация его «кто». Однако большинство прохожих на улице так и остаются для нас никто.

В реальной же политической жизни, например во время выборов в парламент страны, «некто» и «никто» стремящегося во власть не очень известного политика выступают как сопряженные позиции. Ктойность здесь определяется его публичностью, известностью в широких политических кругах. До тех пор пока он выступает реальным претендентом на выборах, сохраняя шансы на победу, он является для публики «некто». Но как только он проигрывает выборы более известному и маститому политику, его позицию можно оценить в терминах «никто» (кстати, с подобной ситуацией связано часто используемое выражение обыденной речи «как был никто, так и остался никем»). Но становясь «никто», человек не теряет свою самость целиком, а лишь лишается части своего образа и возможности его презентации.

Но имеется и обратный переход: «кто был никем, тот станет всем». Так, в политику приходят ранее неизвестные, ничем себя не зарекомендовавшие перед избирателями люди (например, лица, избиравшиеся по партийным спискам в угоду политическим лидерам или группам интересов).

Еще одним критерием различения между чтойностью (сущее-что или объективно-сущее) и ктойностью (сущее-кто или субъективно-сущее) является способ самоопределения человека. Если чтойность включает его в систему (общность, род и пр.) по законам социальной интеграции, то есть независимо от желания, то ктойность всегда предоставляет ему свободу самоопределения: он может определенным «кто», открыто презентируя свою самость, или же скрываться под маской «некто».

Таким образом, «человек-что» интегрирован в систему как элемент целого, который лишен автономии, а в случае «ничто» – растворен в ней полностью. «Человек-кто» располагает в свою очередь возможностями выбора. Он обладает самостью и личностной определенностью (автономией), а его многочисленные состояния (разные «кто», «некто», «никто») располагаются свободно на шкале персональной реальности, непрерывно трансформируясь друг в другу и образуя различные комбинации самости, которые выступают наружу в виде персоны. Но это еще не целостный человек, находящийся в гармоническом единстве с миром, а лишь одно из измерений его реальности. К его метафизическому образу нам еще предстоит только приблизиться.

Метафизический уровень (мир трансперсонального существования)

В данном измерении человек проявляет себя как носитель трансцендентного, существующего за пределами его индивидуального сознания, и субъект самобытия (экзистенция) и сверхбытия (трансценденция). Он реализует свои метафизические потребности. А это и есть предмет философского познания. Основными свойствами метафизичности человека выступают, на мой взгляд, его аутентичность[11] и инаковость[12]. Они проявляются не только в общении, но и в индивидуальной жизни человека. Человек обладает аутентичностью и инаковостью прежде всего по отношению к самому себе. Некоторые мыслители предпочитают использовать для различения «Я – другой» понятие «другость», обозначающее чаще всего самость человека в ее соотнесенности с Другим (Шелер). Но дру-

---

[11] Аутентичное в буквальном смысле – это то, что соответствует подлиннику или оригиналу. Как известно, понятие «аутентичность» (от греч. authentikys – подлинный) в современной персонологии было предложено и обосновано К. Роджерсом. По его мнению, она характеризует способность человека в общении отказаться от типических форм выражения (различных социальных ролей), позволяя проявляться подлинным, свойственным только ему мыслям, эмоциям и манерам поведения.

[12] *Инаковость* (otherness – иной, другой) – противоположный или противопоставленный элемент в двоичном противоречии: «Я» /другой (эго/другой), Восток/Запад, мужское/женское. Как известно, обращение человека к человеку, в отличие от зова в животном мире, опирается, по Буберу, на установление и признание инаковости другого человека.

гость можно понимать и как наличие и сосуществование разных «Я» в человеке, постигающем свою самость рефлексивным или иным образом.

Метафизический план бытия характеризует предельный и метасубъективный уровень существования человека. В его постижении я буду руководствоваться двумя противоположными принципами: «человека следует рассматривать как полное или предельно возможное тождество с самим собой, точкой образования которого выступает всеобщее в нем» (аутентичность); «в своей метафизической сущности человек не равен самому себе; он есть нечто большее, чем сумма его связей с миром, а, значит, чтобы увидеть себя со стороны и понять других в их собственном бытии, ему необходимо преодолеть самость и подняться над реальностью своего индивидуального существования в мир иного опыта, недоступный созерцанию» (инаковость).

Аутентичность. Аутентичность есть подлинное, настоящее и истинно-сущее в человеке и то, что соответствует его собственным представлениям о предназначении. Быть аутентичным означает «быть самим собой», следовать своим внутренним интенциям и душевным порывам. Но в какой мере аутентичное сопряжено с положенным извне трансцендентным, если оно означает, по сути, самобытие человека?

Я полагаю, что трансцендентное как сфера истинно-сущего находится в основе самого тождества «человек – мир» («человекомир»). Более того, оно выступает скрепляющим стержнем этого взаимодополняющего единства.

Вместе с тем аутентичность означает открытость миру и свободное становление, отрицание кажимости или видимости, спонтанный выход за собственные пределы, полноту ответственности за свои поступки и что-то еще, нам неизвестное (в нашем случае – трансцендентное). Но если трансценденция (трансцендирование) означает выход за пределы человеческого в человеке, преодоление его эмпирической сущности, обнаруживаемой на уровне видимости («здесь-бытие»), то как тогда оно соотносится с чтойностью и ктойностью человека? Ответ звучит весьма приблизительно: они соотносятся между собой как «центр» и «периферия». Причем центром и организующим началом в данном случае выступает не самость («бытие-в-себе»), а аутентичность («бытие-для-себя» или самобытие).

Другой вопрос. Является ли самость последней инстанцией в оценке аутентичности человека? Нет, конечно. Нельзя оценивать более высокий уровень организации с низшего уровня. Аутентичность является самореферентной и референтной. Она соотносится с инаковостью как своей противоположностью.

С этой точки зрения никто, кроме самого человека, не знает, как ему должно жить. Все рекомендации о том, как жить подобающе или праведным образом, не имеют прямого отношения к подлинной сущности человека, которая уникальна и неповторима в мире.

Инаковость. Но существует и другое метафизическое измерение человека – его инаковость, инобытие, открытое к переменам и чужому влиянию, бытие человека, еще не ставшего или уже не способного стать «что» («чем-то») или «кто» («кем-то»). Это приобщение к чему-то большему, чем сам человек, которое приводит к умножению его сущностей.

Как известно, Левинас видит основание своей философии в представлении субъективного бытия человека, уникальность которого задается *трансцендентностью* (иным). Трансценденция в этом смысле есть восхождение субъекта к Абсолютному, а не только признание возможности выхода за пределы бытия[13].

Я полагаю, что мы вправе выделить вслед за Левинасом такой род бытия, как иное-сущее и инобытие, заключающееся в проявлении инаковости человека, множественности его сущностей и способностей не только быть другим и понимать другого, но и восходить к Абсолюту (трансцендировать). И отличительной чертой этого образа человека выступает дифференцированное единство, раскрывающее во всей полноте его творческий потенциал.

Инаковость человека в отличие от чтойности не порождается множеством миров (религия, искусство, экология, хозяйство, этничность и т.д.), с которыми он связан по роду своей деятельности. В случае чтойности мы имеем чаще всего социально обусловленное разнообразие человеческих типов (религиозный человек, этнический человек, хозяйственный человек и т.д.). А в случае инаковости мы сталкиваемся с его трансперсональностью, выходом за пределы своей самости и преодолением социальных границ.

Таким образом, метафизический уровень бытия человека обнаруживает себя в сфере трансцендентного, связанного с выходом за пределы не

---

[13] По мнению С.Л. Воробьевой, «Левинас различает три различные точки зрения на трансценденцию: 1) отрицание возможности выхода (“транса”) за пределы видимого мира; 2) признание возможности как выхода за пределы бытия (“первый транс”), так и восхождение к Абсолютному (“второй транс”); 3) промежуточная – трансцендентальная точка зрения, признающая первый транс и отрицающая второй (гуссерлевская “феноменологическая редукция”). Точка зрения Хайдеггера находится в интервале между второй и третьей гуссерлевской точками зрения. Левинас принимает вторую точку зрения, признавая трансцендентность, радикальную дистанцированность, “другость” как сущность бытия» (см.: http://slovari.yandex.ru/dict/postmodernism/article/pm1/pm1-0341.htm?text=%D0%B4%D1%80%D1%83%D0%B3%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C&stpar3=1.7).

только видимого мира и преодолением границ чтойности (объективной реальности) и ктойности (субъективной реальности), но и с восхождением к чему-то высшему, всеобщему началу (Абсолюту) посредством трансперсональной реальности.

К определению метафизических оснований идентичности человека

А теперь попытаемся дать определение *метафизической идентичности человека* и ответить на вопрос, где же находится ее источник – в чтойности, ктойности, инаковости или самости. По мнению В.Л. Абушенко, идентичность «исключает различие как иное бытие, а вместе с ним инаковость и изменение как таковое»[14]. С этим я готов не согласиться. Я утверждаю, что *без различия нет и тождества (или единства)*. Процессы дифференциации (разделенности) и интеграции (объединенности) присутствуют в разной степени и в самой идентичности человека, что нельзя отрицать.

Идентичность человека имеет «внешнее» измерение (социальная идентичность, задаваемая «извне», например, эталонами референтной группы) и «внутреннее» определение (идентичность «изнутри», глубинная личностная идентичность).

Конечно, с социальной идентичностью связаны в первую очередь *тождественность, сопричастность и приобщенность человека к социальному или культурному целому*. И в ней человек обнаруживает себя как *незавершенное и несамодостаточное существо*, нуждающееся в единстве с миром, обществом, группой, самим собой.

На мой взгляд, социальная и культурная идентичность складывается и конструируется между чтойностью человека (объективно-сущим), в которой он принадлежит целому (общности, группе), и ктойностью (субъективно-сущим), в которой он обнаруживает свою субъективность и отличность, дистанцируясь от других людей[15].

Причем «внешняя» социальная (культурная) идентичность обнаруживает себя в тождестве с общностью (единство), связанном с синкретичностью (слитностью, неотличимостью) и интегрированностью человека в определенные структуры, и в тождестве в самом различии (обособленность и отделенность бытия человека), сопряженном в свою очередь с дифференциацией.

Во «внутренней» (глубинной) идентичности присутствует самотождественность единичного (тождество человека с самим собой и своей са-

[14] См.: http://slovari.yandex.ru/dict/sociology/article/soc/soc-0388.htm

[15] Именно об этом писал Рикер, когда подчеркивал элементы цельности (чтойности) и уникальности (ктойности) в процессах идентификации личности.

мостью). Можно предположить, что метафизическая идентичность предполагает существование «чистой» идентичности, которая выражает в нем истинно-сущее.

Итак, в своей «внешней» идентичности, определяемой извне, человек испытывает на себе экспансию социума и культуры, а во «внутренней» (глубинно-личностной) идентичности он обладает возможностями выбора (по крайней мере, с точки зрения «философии жизни»). И только метафизическая идентичность направляется «свыше» (Абсолютом), а следовательно, не может быть познана до конца. Она определяется как трансперсональность, выражающая тождественность смысложизненного ядра человека с Абсолютом или сферой трансцендентного.

П.К. ГРЕЧКО

ЛИЧНОСТНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ: ПЕРСПЕКТИВЫ И РЕСУРСЫ КОНСТРУИРОВАНИЯ

Аннотация: *Автор полагает, что идентичность удовлетворяет базовую потребность человека в принадлежности, причастности и привязанности. В общем плане личностная идентичность определяется как ментальное (ценности, нормы, идеалы) приобщение индивида к той или иной человеческой общности. Но это не «слипание» или механическое тождество. Совсем наоборот, личностная идентичность несет с собой самовыражение и самоутверждение индивида. Это род заботы о себе (термин М. Фуко), трансцендирование или конструктивистский выход сущего в сферу должного.*

Abstract*: The author connects identity with fulfilling a basic human need for belonging and affection. Generally, personal identity is defined as a mental (values, norms, ideals) association of the individual with some human community. But it is not a kind of sameness or mechanical identity. Quite the opposite, personal identity*

Гречко Петр Кондратьевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: p.grechko@rudn.ru.

bring self-expression and self-confirmation. It is a constructive care of one's self (le souci de soi – M. Foucault), the transcending existential experience which makes the individual go out of what simply is and turn to what should be.

***Ключевые слова**: личность, идентичность, (социальное) конструирование, базовая потребность, человеческая общность, трансцендирование, естественное, искусственное, современность.*

***Keywords:** personality, identity, (social) construction, human needs, community, transcending, the natural, the artificial, contemporaneity.*

Идентичность, несомненно, многолика. И каждый лик ее по-своему состоятелен, имеет право на существование. Однако в наш междисциплинарный век все состоятельности и существования принято так или иначе уплотнять, сопрягать, пересекать – словом, коннотатировать и контекстуализировать друг другом. Никакой гарантии, что получится интересный и конкурентоспособный продукт, при этом нет. Междисциплинарность нередко оказывается чисто внешней многоаспектностью или систематичностью (не путать с системностью). Правильно и важно поэтому делать все для того, чтобы внешняя, или фактическая, многоаспектность превращалась в единую, но внутренне дифференцированную предметность. Сохраняя внутреннюю дифференциацию в междисциплинарной интеграции, мы явно повышаем культуру вопрошания, в частности, более требовательно, дотошно и ответственно, идентифицируем саму проблему идентификации. В ней сразу же намечаются, пусть только пунктиром, фундаментальные вопросы, как то: что толкает человека к идентификации? какая при этом цель преследуется или достигается? Остановимся на этих вопросах подробнее, тем более что они существенным образом влияют на перспективу нашего дальнейшего анализа.

Как известно, конечные причины всех исторических изменений коренятся в необходимости удовлетворения тех или иных потребностей людей. Идентичность здесь не исключение – она тоже связана с человеческими потребностями. Пользуясь терминологией А. Маслоу, можно сказать, что идентичность удовлетворяет одну из базовых потребностей человека – потребность в принадлежности, причастности и привязанности (belongingness and affection). Безошибочный индикатор неудовлетворенности данной потребности – чувство «утраты корней», отверженности, одиночества, заброшенности, ненужности. «Мы еще не привыкли к мысли, – пишет Маслоу, – что человеку крайне важно знать, что он живет на родине, у себя дома, рядом с близкими и понятными ему людьми, что его окружают “свои”, что он принадлежит определенному клану,

группе, коллективу, классу»[1]. Удовлетворение потребности в общении-общности очень важно для полноценной человеческой жизни. Отсутствие или нехватка ресурса «принадлежности» так же болезненно сказывается на человеке, как и, скажем, недостаток витамина С. Значимо раскрывается в данной связи и дефисная связка «общение-общность»: успешное общение с необходимостью выявляет нечто общее, способное институциализироваться, если есть на то желание и воля, в общность, и наоборот, общность подтверждается и реально живет общением, непосредственным и опосредованным взаимодействием.

В историческом бытии человека и общества много неосознанного, спонтанного и стихийного. Нередко мы и в самом деле не ведаем, что творим, или покорно адаптируемся к окружающей среде, усваивая, не задумываясь, ее продукты. Особой разницы между природной и культурной средами в этом отношении нет. Экологические неурядицы человека начинаются – почти всегда – в его голове. Важны здесь, заметим, и возрастные различия. Не счесть убеждений и истин-ориентаций, которые мы, что называется, впитываем с молоком матери – *cum lacte nutricis suxisse*. Стихийной, естественным образом прививаемой может быть и идентификация, а также идентичность, поскольку от идентификации она отличается лишь как результат от процесса. В данном плане идентификация сближается, если не сливается, с социализацией. Разумеется, и социализация не односторонний процесс, и в ней индивид не только усваивающая, претерпевающая сторона. На выходе все равно получаются разные люди – да, превалируют «свои», «наши», но не обходится и без «несогласных», требующих иного или большего. Разобраться в этом нам поможет ранее высказанная мысль о внутренней дифференциации. Совершенно однородных, из одного куска стали вылитых, обществ не бывает. Кроме общества всегда есть еще и общности – внутри этого самого общества. Они-то и окружают человека, создавая ситуацию выбора – вплоть до различных образов жизни. По линии социализации человек оказывается общественным существом, по линии идентификации – существом «общностным». Социализация призвана включать человека в общество, его ценностно-нормативные порядки и институционально-ролевые практики, тогда как идентификация (идентичность) нацелена на приобщение индивида к той или иной человеческой общности, ее социально-коммуникативному миру.

Самое общее дескриптивное определение идентификации, судя по сказанному, мы уже дали. Постараемся теперь сформулировать ее поня-

[1] *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 87.

тийное, или сущностное, определение. Его еще можно назвать прескриптивным, или нормативным, – не только, следовательно, констатирующим, выражающим, но и выстраивающим, предписывающим некую правильность. Задается эта последняя собственной жизнью понятия, состоящей в отборе сущностного и отбрасывании второстепенного, случайного и чисто феноменального, а также его, как элемента, включенностью в общую систему бытия человека, проективного по определению. В сущностной идеализации, которую несет с собой понятие, есть что-то и от идеала – для конкретного предмета исследования и связанного с ним практического действия. Можно сказать, что в понятии пересекаются сразу два соответствия: образа – своему предмету и предмета – своему образу. Первое из названных соответствий существует под знаком сведения (явлений к сущности), второе – под знаком выведения (явлений из сущности). Выделяемые таким образом соответствия хорошо укладываются в различие между должным и сущим. А это значит, что любое понятие по-своему сопрягает должное и сущее. Верно это и для понятия идентичности – оно тоже не только фиксирует сущее, но и ориентирует на проективно-должное. Значимые оттенки в рассматриваемую взаимосвязь вносит также бартовское различение денотативного и коннотативного. Оказывается, денотативных сообщений в чистом виде не существует. Более того, денотация служит для «натурализации сообщения символического», для того чтобы «придать вид естественности семантическому механизму коннотации»[2]. За коннотацией же как семантической ассоциацией стоит определенный культурный шифр, историческое и мифоидеологическое кодирование сообщения. На современном, информационно-компьютерном языке коннотацию можно назвать гиперссылкой.

Итак, идентичность – это ментальное (ценности, нормы, идеалы) приобщение индивида к той или иной человеческой общности. Есть здесь, конечно, и внешняя атрибутика, порой вызывающе отличная, но ситуация в целом держится на ментальных узах, пусть на первый взгляд и не видимых. Опять же на первый взгляд данное приобщение выглядит как отождествление. Но это обманчивая видимость, вернее, не всегда такое отождествление подтверждается реальным положением дел. А иногда такого отождествления просто не должно быть. Идентификация оказывается сбиванием, слипанием в какую-то общность только в случае полной стихийности этого процесса. В нормальной же, разумом и волей насыщенной ситуации идентификация непременно несет с собой самовыражение, самоутверждение, манифестацию собственной значимости, подтвержде-

[2] *Барт Р.* Риторика образа // *Барт Р.* Нулевая степень письма. М., 2008. С. 267.

ние некоего самостоянья – с опорой на внешние культурные формы, но это уже другой («инфраструктурный») вопрос. Самоутвердительно-личностный аспект (ядро?) фиксируется так или иначе во всех формах и видах идентификации – статусно-социальной, этнонациональной, конфессиональной, гражданско-культурной и т.д. Резонно ставить вопрос о своеобразном балансе отождествления (одинаковости, похожести) и самоутверждения (самости) в процессе идентификации. Балансе, разумеется, неравновесном, постоянно смещаемом, динамичном. Более того, в современную эпоху самоутверждение демонстрирует явную тенденцию к нарастанию и превалированию. В качестве *background*-а выступает здесь тимотическая (греч. thymos – честолюбие) составляющая истории, то есть «борьба за признание», возрастание притязания на значимость, внимание к индивидуальному (индивиды) началу бытия. Очень точно и убедительно феномен тимоса раскрыл Фр. Фукуяма: «Люди считают, что они имеют определенную ценность, и когда с ними обращаются так, будто эта ценность меньше, чем они думают, они испытывают эмоцию, называемую гнев. Наоборот, когда человек не оправдывает представления о своей ценности, он испытывает стыд, а когда человека ценят согласно его самооценке, он испытывает гордость. Жажда признания и сопутствующие ей эмоции гнева, стыда и гордости – это важнейшие для политической жизни характеристики. Согласно Гегелю, именно они и движут исторический процесс»[3].

Возвращаясь теперь к прескриптивно-нормативной определенности идентификации, идентичности, мы можем поставить вопрос о характере ее содержательной наполняемости. И здесь мы выходим на социальное конструирование. Идентичность социально конструируема. В данной связи мы не можем согласиться с теми авторами, которые жестко разводят конструируемые и неконструируемые, в частности примордиальные, идентичности. Мы подчеркиваем: речь идет именно о жестком разведении, ибо с мягким следует согласиться. В «примордиальном» случае идентичность понимается как некая фундаментальная и однозначно фиксируемая тождественность с расой, этносом, классом и пр., опирающаяся на общее происхождение, единую историческую судьбу, сходные антропологические характеристики или призраки. Соответственно, социально конструируемая идентичность мыслится в терминах значительной неоднозначности и гибкости, ситуативности, выборности, нарративности и т.п. «мягкости».

На наш взгляд, который и будет раскрыт ниже, конструирование в идентификации присутствует всегда – либо на положении одной из ее

[3] *Фукуяма Фр.* Конец истории и последний человек. М., 2004. С. 16.

составляющих, либо, в особо продвинутых случаях, в качестве ее общей определенности. Важно в данной связи и еще одно обстоятельство: фундаментальность и примордиальность сегодня явно расходятся с духом времени, постмодерным если не по свершившемуся факту, то по тенденции, в перспективе. Но прежде чем перейти к дальнейшему изложение специфицируемой таким образом проблемы, имеет смысл раскрыть природу социального конструирования как такового, показать его основания и условия, обозначить требования, которым оно должно удовлетворять.

Реальность социального конструирования

Познавать значит различать – эта методологема (постмодернистская или какая-то другая – не суть важно) вполне подходит к предмету нашего теперь исследования – конструированию, социальному конструированию, если быть точным. Различать в нем (конструировании, конструктивизме) есть что – проблема это комплексная, многоаспектная. Но прежде чем различать, ее нужно все-таки поместить – в соответствующий контекст. Вернее, контексты, ибо их здесь тоже много. Самый широкий контекст у любой проблемы – мировоззренческо-методологический, он-то, в конечном счете, и задает горизонты ее решения.

В мировоззренческо-методологическом контексте проблемы конструирования можно выделить ряд узловых точек. Развитие, пожалуй, главная (и самая «удаленная») из них. Ясно, что речь идет не о каких-то абстрактно-общих социальных изменениях или об отстраненном объективном процессе, а о развитии как ценности, ценностной ориентации, о том, что по-английски звучит как *attitude*. Там, где бал правят традиционалистские или фундаменталистские ценности, несущие с собой жизненную инертность, бытийную покорность и предопределенность, конструктивизм не только не может существовать, но даже зародиться. Вообще говоря, без конструктивизма, конструктивности не обходится ни одна социальная система, даже самая примитивная или консервативная. И традиция когда-то начиналась с конструирования, с живого творчества масс, как любили говорить в недавнем прошлом. Это теперь она овеществленный, мертвый труд, нередко угнетающий, тормозящий труд живой (актуальное конструирование). Но для нас здесь важно зафиксировать другое: конструктивизм, в котором преобладают стихийность, неосознанность, спонтанность, покорное следование заведенному порядку вещей, не является сегодня уже нормативным. Развитие высвечивает перспективу антроподицеи, или оправдания человека. Насущность данной перспективы очевидна: само по себе существование человека не самодостаточно, более того, неопределенно и бессмысленно. Как убедительно

показал Н.А. Бердяев, «*творчеством должно оправдывать жизнь*»[4], творчества же без конструирования, конструктивизма не бывает.

Субъектно-волевым выражением ценностного отношения к развитию является убеждение, что жизнь можно улучшить, пере-*делать*, пере-*создать*, изменить. Широко известен поэтический парафраз данного убеждения: человек – кузнец своего счастья. Разумеется, не все в нашей жизни зависит от нас самих. От этой констатации, однако, до «от меня ничего не зависит», «за нас всё уже решили» – дистанция огромного размера. И до крайней точки этого сползания в смиренную, вещеподобную логику бытия, когда уже действительно «нельзя», можно многое сделать. Словом, убеждение, что изменение всегда возможно, имеет под собой вполне разумное основание. Убеждение в отличие от просто знания легко перерастает в действие: действуют, потому что убеждены. Такая установка, кроме того, несет с собой оптимизм и активизм, что тоже немаловажно.

Оборотной стороной рассматриваемого убеждения является уверенность в собственных силах. Она опирается, правда, негативным образом, на обреченность человека быть свободным (Ж.П. Сартр). В отличие от животного, которого природа вооружила адаптивными механизмами на все случаи жизни, человек рождается с единственной возможностью-перспективой – стать тем, что и как он выбирает. Согласимся с традицией: свобода действительно является познанной необходимостью, но только – необходимостью быть свободным. Что-то вроде нравственного императива, уклонение от которого порождает муки совести, ведет к моральному страданию – у «нормального» человека, разумеется.

На пути побуждающего к действию убеждения и нравственно-свободной уверенности в себе стоит реификация – ситуация, когда социальный мир «перестает восприниматься как человеческое предприятие и за ним закрепляется качество нечеловеческой, дегуманизированной и инертной фактичности»[5], когда траектория жизни (вообще-то вычерчиваемая личными усилиями человека) понимается, выступает для индивида в качестве неизбежной судьбы, рока, фатума. Реифицированной может оказаться и идентичность – тот случай, когда наблюдается полное отождествление индивида с традицией, с извне предписанными типизациями, функциями и ролями. Вливайся, как теперь говорят, и ни о чем не думай. Это даже не социализация, а сразу лояльность – оппортунистически-доброжелательное отношение к существующей, ок-

---

[4] *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 339.

[5] *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995. С. 147.

ружающей, усваиваемой культуре и ее институциональной инфраструктуре. Человек здесь – не субъект, не хозяин, а, как ни странно, жертва культуры. Хотя это и не норма – такого вообще-то не должно быть. Та же идентичность – в норме – есть «способ соединения человека с собственной самостью – "я"...»[6].

Важное место в мировоззрении, поощряющем конструирование, конструктивизм, занимает вкус к иному или другому, идея множественной реальности, позитивное отношение к альтернативам, вариантам, версиям – словом, различиям. Когда-то, при социализме, эта мысль звучала очень пафосно: «В жизни всегда есть место подвигу». Подвигу не подвигу, но какому-то действию, пусть лишь шевелению – это точно. Множественность, альтернативность с онтологической точки зрения противостоит монистическому субстанциализму, превращающему развитие в линейно восходящий процесс или хождение по циклическим кругам бытия.

Теперь о собственно различиях. Наша проблема – не просто конструктивизм, а социальный конструктивизм. Любой конструктивизм, что очевидно, социален по своей природе. Но социальный конструктивизм требует большего, конкретно – интерсубъективности, как того, что разделяется, по меньшей мере, двумя индивидами. Для интерсубъективности социального толка нужен не просто продукт-конструкт, а его серийное производство. Что понятно: выставочный экземпляр «подкованной блохи» проблему блох не решает. Серийность несет с собой уверенность в стабильной воспроизводимости достигнутого, в результате социального конструирования, качества. Не признавать такое качество невозможно – оно предметно убеждает в своей состоятельности многих, если не всех. Иначе говоря, серийно выдержанное качество имплицирует – не каузально, конечно, а диспозиционно, через некую внутреннюю предрасположенность – его интерсубъективное восприятие и принятие.

Конструктивизм – это творческие инвестиции в любую человеческую деятельность. Начиная с познания. Как писал когда-то ныне опальный классик, «сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его»[7]. «...Познание и изменение – различаемые, но неотделимые друг от друга процессы»[8] – так обозначил эту взаимосвязь и американский социолог А.У. Гоулднер. Подобным образом мы творим, изменяем-меняем и в других областях. Для всего конструктивизма характерно единство эпистемологии и онтологии. Социальный конструкти-

---

[6] *Козин Н.Г.* Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. 2011. № 1.
[7] *Ленин В.И.* Философские тетради. ПСС. Т. 29. М., 1963. С. 194.
[8] *Гоулднер А.У.* Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 554.

визм в этом плане выделяется своим акцентом на онтологию: продуцирование не столько знания, сколько самой реальности. В самом деле, полноценный онтологический коррелят теоретических усилий появляется здесь не «до», а «после» – после того, как реализовались, воплотились в жизнь эти самые теоретические усилия. Разумеется, теоретические усилия-конструкты возникают, появляются не в безвоздушном пространстве. Но только воздух здесь очень разреженный, он состоит из одних возможностей, едва наметившихся тенденций развития. Основной строительный материал для социального конструирования черпается из «резервуара неопределенности» – из продуктивно-творческого воображения человека, успешно развиваемого и одновременно подтверждаемого его предметно-экспериментальными действиями. Исторически-преобразующая сила социального конструирования как нельзя более удачно выражается латуровской формулой «Дайте мне лабораторию, и я переверну мир»[9].

Отдельный случай – конструктивистское направление в советской живописи и архитектуре начала 20-х гг. прошлого столетия. Там было много «машинной эстетики», формализма, абстрактности и механистичности. Все это, конечно, интересно, но не для нашего исследования[10].

От сказанного обоснованно перейти к следующему уточнению: конструктивизм был всегда, но социальный конструктивизм (социальное конструирование) по-настоящему «заработал» сравнительно недавно. Ф. Ницше как-то заметил, что новое обнаруживает свою суть не у истоков, а на переломе собственного развития. Такой перелом, применительно к конструктивизму, мы сегодня и наблюдаем. Ему способствовало сразу три обстоятельства.

Во-первых, историческое исчерпание стихийного потенциала развития. Стало понятно, что если в нынешней ситуации, ситуации современности, положиться на стихию, инерцию, рутину, то мы непременно упремся в какую-то катастрофу, зайдем в тупик. «Пределы роста» обозначились на горизонте уже сегодня. Мы действительно подошли к черте, за которой, если не подключить в полной мере ресурсы разума (науки, знания), начинается энтропийный хаос и распад.

Во-вторых, наше время характеризуется исчезновением, утратой стабильной и надежной референции. И нет уже ничего удивительного в «плавающих означающих», в том, что ставится вопрос о возможных измене-

---

[9] См.: *Латур Б.* Дайте мне лабораторию, и я переверну мир // Логос. М., 2002. № 5-6 (35).

[10] Всех интересующихся библиоэнциклопедической стороной вопроса отсылаем к: Социальная эпистемология: идеи, методы, программы / Под ред. И.Т. Касавина. М., 2010. С. 279-298.

ниях в возможном будущем. Давно не видно твердых в своей сигнификативности (предметной однозначности) образов. На слуху «плавление твердынь» (З. Бауман), замена структур потоками, забвение означаемого и автономизация означающих – словом, кризис репрезентации. А ведь еще недавно на стороне последней были и соответствие, и отражение, и практическое подтверждение. Вообще говоря, на кризис репрезентации можно реагировать по-разному. Достаточно вспомнить, с каким энтузиазмом мы занимались изощренно-схоластической интерпретацией работ классиков марксизма-ленинизма, с тем чтобы добиться-таки соответствия господствующей идеологии радикально изменившейся (неклассической) практике. Или обратиться к опыту традиционного Китая, по-своему, долго и упорно занимавшегося «исправлением имен», а не жизни, практики, реального положения вещей. Нет, сегодня нужно править, в терминологии настоящей работы – социально конструировать, не только образы, но и реальность, с ними коррелирующую. В случае социального конструирования (нюансируем уже высказанную выше мысль) репрезентация меняет свое референциальное направление: не от реальности (которой пока нет – одна проектная перспектива) к образу, а от образа к реальности (как реализации или объективации «образного» проекта). Следуя Гегелю, здесь нужно бы говорить о соответствии предмета своему понятию.

В-третьих, выросла, хотя и не так значительно, как хотелось бы, рефлексивная культура бытия. Наше *cogito* стало более «различительным», то есть придирчивым и чувствительным к аспектам, нюансам, деталям. И то, что раньше проходило незамеченным, не идентифицировалось, не различалось, сегодня вдруг становится самой настоящей злобой дня.

Продолжим наше различительное исследование. Конструктивизм можно выделить – как идеализацию – в любой теории, во всяком теоретизировании. Он здесь редукционный, даже редукционистский, сводящий феноменальное к эссенциальному (сущностному). В этом смысле, как мы уже отмечали, идеализация всегда имеет что-то от идеала. С идеализацией терминологически, и не только, перекликается идеально-типическое в смысле Макса Вебера. Впрочем, методология здесь более сложная. Это не просто идеализация, а гипотетический или утопический конструкт, получаемый «посредством *мысленного* усиления определенных элементов действительности», по-другому, «чисто идеальное *пограничное* понятие, с которым действительность *сопоставляется*, *сравнивается*, для того чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания»[11]. Идеально-типическое конструирование

[11] *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1990. С. 389, 393.

играет роль своеобразного эйдетического (Идеи-Эйдосы Платона) сопровождения познавательных усилий человека. Оно расширяет горизонты, не дает успокоиться на достигнутом, призывает всегда «идти дальше».

Конструктивизм, конструирование нередко получает отрицательную оценку на том основании, что это, мол, что-то искусственное, а не естественное – для человека и общества. В действительности ситуация здесь иная: человек потому и состоялся как человек, что вышел («слез с дерева») из природы, оторвался от природной естественности. Впрочем, не вышел и не оторвался – продолжает выходить и отрываться, становясь все в большей мере искусственным (= искусным) существом. Выражаясь по-другому, – субъектом самоконструирования. Первая часть этого сложного слова – само... – указывает на то, что «точка сборки» человека находится внутри, а не вне его. Человеческое – «естественная искусственность» (Г. Плеснер). Понятно, откуда такое преклонение перед естественным. В довольно пестрой картине социальности самый «озвученный» цвет сегодня – экологический. Плотность разговоров и текстов на эту тему такова, что с полным основанием можно говорить об экстазе естественности. Как и в любом экстазе, здесь есть свое самозабвение. Его крайнюю форму следовало бы обозначить как экологический геноцид (экоцид): человек может и загнуться, лишь бы зеленело древо жизни. Но это заблуждение – думать, что мы нужны природе или что она нас любит. Ей вполне комфортно и без нас. Пожалуй, даже более комфортно – без нас. Для природы нет ни смерти (один круговорот вещества, энергии и информации), ни экзистенциально значимых различий (что человек, что камень – все едино). Она напоминает нам о себе не только чудесными ландшафтами, пленительными зорями, мечтательными закатами, но и ужасными стихийными бедствиями, болезненными климатическими колебаниями, различными инфекциями, эпидемиями и т.п. патологиями.

Социальное конструирование – как искусственное – по традиции действительно противостоит естественному. Но сегодня эта граница все более истончается, становится в прямом смысле неопределенной. Одно из последних свидетельств тому – создание американскими учеными первой живой синтетической клетки. Только вдумайтесь – синтетическая или искусственная и живая! Поистине сказка, которая становится былью.

Важно различать к тому же между естественным и человечески-естественным. По справедливому замечанию Ф. Энгельса, нормальным (читай: естественным) существованием, или состоянием, для человека «является то, которое соответствует его сознанию и *должно быть создано им*

самим»[12]. Естественность человеческих установлений имеет тенденцию нарастать по мере их исторического обживания (хабитуализации, рутинизации) все новыми и новыми поколениями людей. Данную тенденцию на примере воображаемого общества прекрасно обрисовали Джил Фридман и Джин Комбс. То, что для поколения основателей было «Вот так мы решили это делать», то для их детей, то есть второго поколения, оно звучит «Вот так это делают наши старшие». Для третьего поколения основоположение предков будет уже выглядеть «Вот так это делается», ну а к четвертому – превратится в «Вот так существует мир; это – реальность»[13].

Естественное привыкание к конструированию и его инновационным продуктам непосредственно связано с интерпретативной смыслоозначенностью социальной реальности – как уже конституированной, так и той, которая только создается (конструируется). А в этом плане без коммуникации не обойтись. Смыслы конструируются в коммуникации, через ее коммуникативное взаимопонимание. Коммуникация важна и в общем процессе конструирования. Но в конструировании смыслов она выходит на первый план. Именно в коммуникации смысл обретает по-настоящему упругую объективность – не природно-физическую, конечно, а социальную, называемую по-другому интерсубъективностью. «Интер» здесь не просто сопрягает субъективности – две или более, а открывает пространство, пространство «между», для формирования чего-то третьего, а значит, и нового по сравнению с исходно взаимодействующими данностями. Коммуникация создает все условия для разделения смыслов, притом сразу в двух отношениях: и как реальности индивидуально выразимой, неповторимой, самобытной, и как реальности одинаково или солидарно воспринимаемой. Коммуникация, заметим, проверенный производитель доверия как основного ресурса социального капитала.

Переключив внимание с внешних (средовых) выделений-отличий на внутренние дифференциации и фрагментации, резонно заняться анализом соотношения процесса и результата конструирования. Предметная определенность у данного соотношения далеко не тривиальная. Конечно, в результате откладывается, материализуется процесс и к правильному результату ведет правильный процесс. Тем не менее расхождения между процессом и результатом возможны и нередко встречаются. При бюрократическом процессировании, например, когда все инициируемые действия вроде бы своевременны и правильны, а результат ничтожный или

---

[12] *Энгельс Ф.* Диалектика природы // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. Т. 20. С. 510.

[13] См.: *Фридман Дж., Комбс Дж.* Конструирование иных реальностей: История и рассказы как терапия. М., 2001. С. 46.

никуда не годится. Или, скажем, когда весь пар, будучи ресурсом вполне реальным, уходит в никуда – в гудок. Особый случай – когда результат оказывается симулякром, то есть конструкцией, замкнутой на самое себя. Только в постмодернизме, в рамках третьего, по Ж. Бодрийяру, порядка симулякров или структурного закона ценности[14], симулякр может быть рафинированным, совершенным и потому самоценным. Во всех других контекстах или случаях симулякр – подделка, извращение каких-то оригиналов, образцов, а значит, что-то ущербное, неполное, однозначно плохое. Если процесс конструирования разворачивается как жесткое, конфронтационное противостояние прошлого и настоящего будущему, то результат получается утопический. Он силен в одном – в аккумулировании недовольства сложившимся положением вещей, и совершенно беспомощен в другом – в предложении путей и средств реализации провозглашаемых изменений. Если же, напротив, процесс конструирования имеет целью сохранить и приукрасить устоявшиеся порядки, скрыть или прикрыть их неприглядные стороны, перевести общественное сознание на мобилизационные рельсы, то результат с неизбежностью окрасится в апологетические тона, получится идеологическим.

Конструирование в качестве реальности – это, разумеется, онтология, притом в ее не метафизической, а экзистенциальной (существование) определенности. Подтвердив таким образом характер или направление нашего анализа, задумаемся над тем, что позволяет конструкциям (конструктам) вступать в существование, то есть становиться вполне законной частью жизненно-практического мира человека. А не ломать по только желательным (желанным) схемам, перекраивать по надуманным лекалам сложившиеся порядки бытия, социального и индивидуального.

Конструирование есть движение от теории к социальной технологии. Здесь можно и нужно различать социальное конструирование и социальную инженерию. Социальная инженерия имеет дело в основном с адаптивными, прикладными подходами, нацеленными на «умеренное» изменение существующих социальных институтов, коммуникации и деятельности людей. Будучи, как пишет К. Поппер, поэлементной технологией, она интересуется больше средствами, нежели целями, которые предполагают более масштабный взгляд на вещи, «не верит в перестройку общества *как целого*», проявляет максимум «осторожности и готовности к сюрпризам»[15]. Отсюда и различие в глубине или радикальности предлагаемых инноваций. Если социальная инженерия старается изоб-

---

[14] См.: *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000. С. 113-118.

[15] *Поппер К.Р.* Нищета историцизма. М., 1993. С. 75, 78, 81.

рести, создать и запустить в жизнь что-то принципиально новое, то социальное конструирование имеет целью изменить саму эту жизнь, его амбиции не знают пределов – вплоть до проектирования общества как такового. Вообще же связь инноваций с социальным конструктивизмом принципиальна, а по типу сопряжения – органична. Характерная примета времени: если раньше инновации базировались на вовлечении в социальный оборот каких-то материальных ресурсов или активов, то сегодня они растут из знаний, из информации, побуждающей к коммуникации. Инновации подстегивают динамику общественного развития, сами в свою очередь получая мощные импульсы (социальные заказы) от него. Меняются и сроки обновления основного капитала общества – его социальных институтов, они устаревают («моральный износ») теперь прежде чем успевают состариться («физический износ»).

Интересно в данной связи более внимательно присмотреться к фонетической смежности «конструкционного» и «конструктивного». «Конструктивный» – значит успешно развиваемый, положительный, полезный, плодотворный. Можно предположить, что чем дальше (и выше по исторически восходящей линии развития), тем больше будет возрастать плодотворность того, что создается, конструируется самим человеком. Этот вектор с определенностью просматривается не только в будущем, но и в настоящем, а также в прошлом, уже состоявшемся. Не приходится доказывать, что конструктивизма больше в индустриальную эпоху, чем в доиндустриальную или аграрную. Что касается постиндустриальной эпохи, которая в некоторых странах и есть настоящее, то ее историческое бытие всецело стоит на конструировании и инновациях. Не исключено, что в далеком-далеком будущем социальное конструирование доберется до самого разума – ему будет предложен не биологический, а потому и более надежный субстрат-носитель.

Вопрос – откуда берется здесь это новое? Из головы, творческого воображения, из «фонтана неопределенности», называемого свободой, что, безусловно, верно, и об этом мы уже говорили. Но, видимо, не только. В социальном конструировании задействованы также силы и ресурсы комбинаторики. Но комбинаторики особой – по-настоящему эмерджентной, эвристичной и оригинальной. Сочетать, соединять можно, конечно, и уже проявившиеся качества-свойства, но лучше – если рассчитываем на действительно инновационный продукт – вовлекать в данный процесс только-только проклюнувшиеся реалии, то есть диспозиции как некие предрасположенности или готовности исходного (человеческого) материала реагировать и вести себя определенным образом. Обратимся к нашему конкретному случаю – идентичности. В ней много статистиче-

ски-усредненного, лежащего, что называется, на поверхности, а значит, инерционного, исторически мемориального, физически и морально устаревшего. Но есть, может проявиться, если создать соответствующие условия, и то, что при социализме считалось диссидентством, а ныне – ростками нового, свободного и ответственного, образа жизни. При конструировании новой, адекватной времени и его вызовам идентичности разумно опираться именно на диспозиционные качества-свойства. Выделение и предпочтение диспозиций важно в свете нормативной определенности социального конструирования. Оно не должно умножать уже существующие сущности, а предлагать новые, приподнимая и сознательно направляя исторически сложившуюся ситуацию. Важно при этом не превращать нормативность в благородное упование, мечтательность и т.п. благолепие.

Чтобы проявиться, перейти из потенциального в актуальное состояние, диспозиции требуют соответствующих условий, адекватной социальной среды. А это значит, что конструирование с опорой на них должно быть взаимозависимым, системным, «полным». Нельзя выдергивать отдельные элементы, забывая о других, в том числе – из «защитных поясов» и поддерживающей инфраструктуры. Социальное конструирование поэтому должно быть контекстуально-реалистичным, притягивать к себе, вовлекать в свою орбиту все релевантные силы и ресурсы.

Тут, однако, возникает вопрос: как совместить нормативную определенность социального конструирования с инструментальной логикой, ему по определению присущей? Неинструментальной логики, видимо, не бывает. Ее инструментальность есть не что иное, как всесторонне просчитанная или расчетливая (цель – средства) рациональность. Но если последнюю сдобрить оптимальностью, с необходимостью предполагающей выбор, оценку, предпочтение, то появится и нормативность, правила задающая «нормальность». Иначе говоря, конструктивизм не то же самое, что и инструментализм, вовлекающий в свой оборот только однозначно фиксируемые предметы, свойства и отношения, только функционально успешные (направленные на поддержку целого) связи и зависимости. Впрочем, не чужда нормативности и сама по себе инструментальность. Все зависит от отношения субъекта или агента к ней. Если вы восхищены тем, как совершенно и слаженно работают все ее элементы, какой колоссальный выигрыш времени, сил и средств получается в конечном счете, то ясно, что это уже не чистая инструментальность. Можно вспомнить здесь и футуризм с его упоением техническим прогрессом: телеграф, оказывается, не только аппарат или система связи для передачи сообщений, но и художественная форма – «телеграфный стиль».

Нормативный аспект, как уже отмечалось, с определенностью выделяется, в любом понятии. При всем том главным источником нормативности в социальном конструировании выступает легитимация. Именно она переводит когнитивное «объяснение» всего конструирования, особенно его конечных результатов, в социальное признание, то есть в разделяемую многими (большинством) оправдательную интерпретацию с ее ярко выраженной регулятивной функцией. Разумеется, легитимацию нельзя сводить к одному такому переводу – объяснения в оправдание. Назначение у нее более широкое – обеспечивать, выделяя и отбирая, моральную поддержку (уверенность, санкцию) нашим мыслям и действиям. Мыслям – прежде всего. Связь мыслей, сознания в целом с моралью отнюдь не надуманна. Она подтверждается уже на уровне общей семантики. Так, в английском языке «сознание» (*consciousness*) и «совесть» (*conscience*) являются однокоренными словами, а во французском, в соответствующих контекстах, это вообще одно слово – *conscience*. Через легитимацию мы убеждаемся в том, что самыми глубокими основаниями в нашей жизни являются ценностные ориентации, смысловые единства, а не материальные, в частности экономические, факторы и силы. Иными словами, ничто так не укрепляет социальное конструирование, как ценностная поддержка, принимающая коммуникативную форму легитимности.

Социальное конструирование – это главным образом создание и поддержание социальных институтов. Данное положение, если в него по-настоящему вникнуть, легко обобщается до институционализации как сущностной определенности социального конструирования в целом. Институционализация является структурной материализацией идеально-проективных устремлений человека, группы, общества в целом, одной из форм «экстернализации субъективных значений». Для идеальной по своему существованию мысли она служит чем-то вроде тела, физических мускул бытия. Без нее все конструирование повисает в воздухе, застывает на уровне высокопарных слов, благородных порывов и благих пожеланий. Пропадает активная мотивация, или побуждающая к «материальным» действиям обязательность. Работают не правила, а, по русскому обычаю, понятия, не свобода, а вольница, если не произвол, не право, а закон – как государственное установление, чиновническое (и чиновное) волеизъявление.

На общем пути движения от возможности к действительности у социального конструктивизма появилось сегодня новое звено – виртуальное. Модальность у него совершенно особая: это уже не чистая возможность, но еще и не полная действительность. «Стремление к реальному»

сохраняется и в данном случае, но теперь оно не такое сильное, как у потенциально-возможного, поскольку виртуальное реально изначально. Проектно-образный строй социального конструирования – как виртуальное – получает мощную онтологическую поддержку со стороны современных информационно-коммуникационных технологий. «Оцифрованный» образ уплотняется, обретает вес, грузнеет, в нем открываются дополнительные возможности – для манипулирования и свободного комбинирования. В статусе таких образов велика роль action-составляющей. С ними по виртуальному пространству можно и нужно гулять. Сказанным граница между виртуальным и действительным не отменяется. Действительность, как объективная реальность, существует независимо от субъекта. Виртуальная же реальность непременно «активируется» субъектом и живет ровно столько, сколько продолжается этот процесс. Виртуальное, далее, не знает смерти – одна сборка-разборка, действительное же подвержено вполне реальному разрушению, энтропийному и антропогенному. Но, судя по всему, границы здесь будут становиться все более прозрачными и проницаемыми. Перспектива эта с определенностью просматривается уже сегодня. Приобретая, например, вполне «действительный» шампунь, мы оплачиваем заодно и такие виртуальные вещи, как хорошее настроение, уверенность в себе, привлекательность, коммуникабельность и т.п. Так что уже сейчас виртуальное и действительное многим обмениваются, а в перспективе речь пойдет, видимо, об их практической неразличимости.

Критериология социального конструирования носит комплексный, то есть сложный и внутренне дифференцированный, характер. Она не может быть сведена к истинностному соответствию, ибо реальность в данном случае не отражается, во всяком случае исходно, а создается, творится. Иначе говоря, от субъекта здесь зависит не только интенциональная «направленность на...», но и сам «предмет», этим многоточием подразумеваемый. Онтологическую упругость и социальную состоятельность сконструированного проверяют прежде всего на функциональную эффективность или производительность, по-другому – на жизненную адаптивность, на способность отвечать на вызовы времени и решать стоящие перед обществом (людьми) задачи. Учитываются при этом, конечно, и другие параметры-показатели. Если, например, речь идет о социальном институте, то очень важным индикатором его насущности и жизненной перспективности выступает соответствие сконструированного тем ценностям, которые были положены в его основу. Даже в ущерб общепризнанной эффективности. По верному замечанию Дж. Ролса, «институты, как бы они ни были эффективны и успешно

устроены, должны быть реформированы или ликвидированы, если они несправедливы»[16].

Социальный конструктивизм, социальное конструирование суть онтологический континуум субъективно-проектных значений и объективных фактичностей. Живет этот континуум не исключением различий – значений и фактичностей, а, в случае попадания или удачи, их резонансно-взаимным усилением. Успешное социальное конструирование в решающей степени зависит от своевременности продуцируемой им реальности. Своевременности как пригнанности к *вот*-настоящему, как адекватности вызовам, угрозам и рискам данного, именно *этого* времени. Всегда разомкнутого на будущее – это тоже правильно.

Идентичность конструируемая...

Описав природу (социального) конструирования, можно перейти теперь к исследованию того, как проявляет себя эта «природа» в рамках личностной идентификации. Начнем с раскрытия личностной определенности данной идентификации. Личность в нашей литературе нередко сводят к совокупности социально значимых качеств или черт, то есть к индивидуальному, точнее даже, индивидному выражению общества как социальной целостности. На наш взгляд, такое понимание личности является не просто односторонним, но неверным по существу. Личность никогда не «реплика» общества, не слепок с его системного бытия. И дело не только в социологизме, с очевидностью здесь просматриваемом, но в забвении или игнорировании методологических импликаций онтологического статуса специфики, *differentia specifica*. Иначе говоря, сущность единичного, или отдельного, на самом деле не в том, что его сближает и отождествляет с другими такими же «отдельностями», с общим, а в том, что выделяет, обособляет, противопоставляет – короче, специфицирует. Субстанциальность, или онтологическая значимость, находится на стороне специфики, а не сущности, сущность всегда специфична – это специфическая сущность. В случае личностной идентификации к тому же специфическая сущность наделена сознанием и свободой воли, что объясняет присутствие в идентичности индивидуально неповторимого, или экзистенциального, начала. Вообще-то начал здесь два – социальное и собственно индивидуальное. Так же как личность представляет собой экзистенциально (интимно и неповторимо) структурированную социальность, так и личностная идентификация – это уникальное, то есть состоятельное в своем отдельном бытии, выражение социального или общественного в индивидуальном.

[16] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 19.

Хотя, если быть по-современному точным, речь здесь должна идти не о выражении, а о совпадении – в том смысле, который вложил в это слово, превратив его тем самым в методологический принцип, Э.О. Уилсон в книге с одноименным, по сути, названием: Consilience: The Unity of Knowledge (1998). В соответствии с этим принципом, существует (может возникать) взаимосвязь между очень разными, структурно весьма далекими друг от друга феноменами, как, например, малое и большое, поверхностное и глубинное, – взаимосвязь, приводящая к «неожиданным объяснениям». Сошлемся, с помощью А. Кончаловского, на совсем уж приземленный пример: «Там, где нет чистых общественных туалетов, нет и не может быть демократии». И неожиданное, не каждым улавливаемое, объяснение: «Потому что нет анонимной ответственности индивидуума перед обществом». Ясно, что в отсутствие анонимной, где-то даже интимной ответственности, не может развиться и ответственность неанонимная – публичная, гражданская. Можно привести и более «чистый» пример рассматриваемого совпадения, скажем, феномен протестантизма. В его рамках профессия превратилась из добывания средств к существованию или банального зарабатывания денег в профессиональное призвание и, что еще более важно, в богоугодное дело. Религиозность вернулась (может, просто пришла) в повседневность и преобразила ее. В частности, стыд расширил свои пределы: он теперь проявляется не только в коммуникации с Другим, но и в отношении, тоже коммуникации с самим по себе Делом (разумеется, плохо сделанным). Интимное взаимоотношение с работой, занятием, деятельностью, с результатами или продуктами труда – вне перспективы предосудительности, создаваемой и поддерживаемой субъектным окружением. Стыд перед существом, у которого есть глаза, и стыд перед безглазым делом – согласитесь, это разные вещи. Конечно, протестантам помогал и помогает глаз Божий. Можно ли добиться подобного результата в светской или атеистической среде – это, конечно, большой вопрос. Думается, что все-таки можно. Но для этого нужно по-настоящему укоренить совесть («недреманное око общества») в морально идентифицирующее сознание человека.

Взаимосвязь совпадения хороша тем, что, не отменяя исторически устоявшиеся детерминационные зависимости, конституирует возможность как функционально-онтологическое начало инициативы, в том числе и инициативы по конструированию идентичности. Нет необходимости только выражать, подтверждать, закреплять, можно и нужно выражаться, преобразуя социальную среду, добавляя реальности миру как таковому. Как методологический принцип, совпадение по-своему справляется с тем «ничто» (в сплошном онтологическом «нечто»), которое со-

здается свободой индивида. Нет, оказывается, абсолютных разрывов, но есть прерывность, позволяющая сочетать вещи не отменяемые – такие, например, как цвет кожи, происхождение, то есть факт рождения в определенную этнокультурную, равно как и социальную, среду, – с индивидуально-действенным своеволием личности. Иными словами, нельзя отменить некую фактичность бытия, но можно смягчить, модифицировать, изменить ее социальную импликативность. И не просто добавляя или надстраивая ее, а в буквальном смысле встраивая – в устоявшиеся отношения, зависимости, связи, их диспозиционность (естественную предрасположенность) к росту в систему, структуру.

«Плавящаяся реальность» современности, о которой говорилось уже выше, исторически значима не только своей негарантированной изменчивостью, но и активным продуцированием самых разных ориентиров-объектов идентификации. В принципе, с любым из них можно идентифицироваться. Но всегда ли при этом получится личностная идентичность? Ведь она, по определению, есть нечто очень фундаментальное и экзистенциальное. Личностную идентичность, на наш взгляд, нельзя путать с социальными ролями, служебными функциями, общественной активностью, социализацией, гражданской позицией и т.п. Личностная идентичность есть некое «основное качество» человека, оно структурирует все его жизненные проявления, в каждом из которых в свою очередь можно разглядеть ту или иную – не собственно личностную – идентификацию. Ясно, что такая идентичность более устойчива и надежна, чем другие идентификационные формирования личности, но константной и неизменной назвать ее нельзя. Она, несомненно, меняется: эволюционно – под давлением обстоятельств, исторически – благодаря конструирующим усилиям самого индивида. В ситуации кризиса, депрессии, другого какого-то неблагополучия между личностной идентичностью и другими, не столь глубоко сидящими идентификациями личности возможны, даже неизбежны противоречия и конфликты. Скажем так: в нормальных условиях работает принцип «не хлебом единым жив человек», но если хлеба этого хронически или катастрофически не хватает, то индивид становится идентификационно «единым» с его куском. Многое, конечно, зависит от самой личности, ее внутренней сопротивляемости и жизненной устойчивости, но и у них есть свои пределы и меры.

Важную роль в процессе конструирования идентичности играют примеры или образцы, которым можно и хочется следовать, подражать. Производятся они в основном «творческим меньшинством», элитой, или, если по-русски, интеллигенцией. Это непременная часть исторической миссии интеллигенции по просвещению и духовному подъему народа. Во-

прос ставится по Маяковскому – просто и доступно: делать жизнь – с кого? Если судить по социологическим замерам и в особенности по результатам интернет-голосования-2008 «Имя Россия», многие наши граждане продолжает делать жизнь «с товарища Дзержинского». А надо бы, ориентируясь на дух времени, с кого-то другого – с академика Сахарова, например. На месте и роли элиты (интеллигенции) в процессе формирования новой идентичности в нашем обществе – идентичности, достойной XXI в. – стоит остановиться подробнее. Какой она должна быть, эта элита, чтобы ответить на идентификационный вызов современности? К «человеку с улицы» нельзя предъявлять завышенные требования: его бытие может и не выходить за горизонт воли к жизни. Иное дело – представитель элиты, его бытие структурировано (должно быть пронизано) волей к смыслу. Собственно же властные его устремления непременно уравновешиваются интеллектуальным лидерством и духовным водительством. Таково нормативное понимание элиты. К сожалению, наша отечественная элита ему не отвечает, в основном она функциональная: близость к государственным структурам, участие в процессе принятия решений, ньюсмейкерство, статусные привилегии и т.п. Отгораживаясь от массы богатством и властью, руководствуясь принципом «people все схавает», она демонстрирует историческую близорукость и преобразовательную беспомощность – лишь бы прокричать, наследить, а не оставить след. Для формирования подлинной и действительно конкурентоспособной элиты, причем не только внутри родной страны, но теперь уже, в связи с глобализацией, и вовне – в сравнении с другими странами, нужно многое сделать, а кое-что и изменить. Нам, в частности, важно переориентировать поиск национального достояния с голубого топлива Газпрома на то топливо, которое может гореть в головах и сердцах творчески беспокойных людей. Когда-то, на заре перестройки, мы мечтали о первом непоротом поколении. Худо-бедно, но мы его получили. Этого, увы, оказалось недостаточно, чтобы завести мотор исторического творчества в обществе. Теперь нам, судя по всему, нужно подготовить первое по-современному образованное поколение, из которого жизнь и начнет отбирать настоящую элиту. Элиту, которую не будет больше отягощать «несоответствие масштаба личностей масштабу задач» (Е.Т. Гайдар).

Ориентируясь на последовательность и полноту, нам нужно теперь ответить на вопрос: а что это такое – современное образование? В терминах компетентностного подхода ответ, надеемся, будет самым адекватным. И релевантным, поскольку компетенции суть не только масштабные «единицы» образования, но и достаточно определенные измерения, или деятельные проявления, личностной идентификации.

На первое место в ряду рассматриваемых таким образом компетенций можно с полным основанием поставить культуру вопрошания, то есть поиск, фиксацию и концептуализацию проблем. Проблемы есть не только то, что решается, но и то, чем понимается, – наличная информация, собранный материал, вообще исследуемая ситуация. Без четкого и ясного различения проблемы нельзя рассчитывать на ее успешное творческое разрешение. Проблемы требуют строгого и конкретного мышления. Когда же их нет или они не выявлены, наш «внутренний мир» наполняется воспоминаниями, ассоциациями, мечтательностью и т.п. формами ментально «расслабленной» активности. Вне предметного осознания «своих проблем» смутны также перспективы личностной идентификации. Иными словами, индивид, не способный идентифицировать реальные проблемы, имеет или будет иметь проблемы и со своей личностной идентификацией.

Рефлексивность как компетенция есть обращенность мысли на самое себя – к субъекту, на субъект, это одновременно самоотчетность, критичность и аналитичность. Рефлексивность показывает, что из образовательного процесса «человекоразмерность» не вычитаема, а равно и то, что ложка дегтя легко может испортить здесь бочку меда, что «дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно». А что часто приходится наблюдать? Выдвинута интересная идея, обозначена плодотворная перспектива, но критической продуманности при этом нет, аналитическая огранка отсутствует, конкретизирующая нюансировка и не предполагается. Личностную идентичность в данной связи вполне можно квалифицировать как рефлексивную форму бытия.

Еще одна очень нужная нам компетентность – имагинативная (*imagination* – воображение). Из всех наших дефицитов, коих немало, главный или ключевой сегодня – дефицит воображения. Не маниловского и не обломовского – этого-то как раз в избытке, а того продуктивного, что не только светит, но и греет. Многое не идет в нашу жизнь, не реализуется, не становится ее органической частью только потому, что мы даже представить себе не можем, что оно может-таки быть. Попробуйте, например, убедить рядового отечественного избирателя, что от него что-то зависит в «этой стране». «Практики воображения» в наше насыщенное постоянными изменениями время должны стать конститутивной чертой процесса образования, а равно и конструирования личностной идентичности. Без того или иного воображения конструирование идентичности невозможно в принципе.

С воображением, или имагинативностью, напрямую связана альтернативность – умение предложить противоположное или иное решение

данной проблемы. Умение это у нас тоже редкое, его нужно активно и целенаправленно формировать. Идейно-политическое единство прошлого и властная вертикаль настоящего к этому как-то не располагают. Мы живем сегодня в плюралистическом обществе, а в нем все жизненно важные истины должны выставляться на публичное обозрение (попадать в «публичную сферу») и доказывать свое право на существование в честной конкурентной борьбе. Истинная альтернативность учит не только свободе и творчеству, но и интеллектуальной, а также социальной ответственности. Обращение к альтернативности жизненно необходимо для нынешней, и не только отечественной, системы образования, которая, по очень точному наблюдению П. Бурдье, «лишает "обучаемых" *понимания лишения*, т.е. всего того, что она им не дает»[17]. Своей патерналистской авторитетностью она отсекает или блокирует всякие «расширения» за счет другого, иного, чужого. Как реализованная возможность, а значит, версия, вариант, любая состоявшаяся благодаря конструированию идентичность есть в то же время и альтернативность. Последняя, впрочем, может доходить здесь и до противоположности – существующим трендам или доминантам окружающей среды.

В ряду рассматриваемых нами компетентностей с определенностью различима также гибкость. Она особенно важна в наш непредсказуемый, насыщенный разными рисками и вызовами век. По Г. Бейтсону, гибкость представляет собой *«не зарезервированный для какой-либо конкретной цели (uncommitted) потенциал к изменению»*[18]. Ж.-Ф. Лиотар писал в данной связи о необходимости приобщения к «процедурам, способствующим увеличению способности сочленять поля, которые традиционная организация знаний ревностно изолировала друг от друга»[19]. Следуя уважаемым авторам и принимая во внимание специфику нашего исследования, мы бы определили «гибкостную» компетентность как формирование фундаментально-стратегического потенциала к изменению, как подготовку встречи с неожиданными, непредсказуемыми изменениями. Проще говоря, человека – «объекта» образовательной деятельности нужно готовить к тому, чего еще нет, но что может появиться. Ситуация осложнена тем обстоятельством, что будущее принципиально непредсказуемо, что занавес времени его от нас полностью скрывает. Гибкость нужна и при

---

[17] *Бурдье П.* Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии наук. М., 1996. С. 12.

[18] *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. Изд. 3-е. М., 2010. С. 230.

[19] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998. С. 126.

конструировании идентичности. Чтобы жить своим временем, но не сливаться с ним, чтобы приветствовать развитие и радоваться тем переменам, которое оно с собой несет. Это – прямая противоположность ситуации, схватываемой известной сентенцией «Не дай вам Бог жить в эпоху перемен».

По-настоящему востребованной и действительно современной компетенцией является также коммуникативная рациональность. Времена, когда истина считалась чем-то сугубо «отражательным» и объективным, канули в Лету, кризис репрезентации сегодня – общепризнанное явление. Истину теперь приходится достраивать, «подправлять», выделяя в ней коммуникативную составляющую. Коммуникативно-рациональную компетенцию нужно целенаправленно прививать, органически сочетая рациональную аргументацию с императивом толерантности, с искусством диалога, с культурой общения и взаимопонимания. Не приходится доказывать, что в атмосфере коммуникативной рациональности личностная идентичность только и может состояться.

Продолжая сказанное, заметим, что компетентностный подход к образованию необходимо увязать с институциональным, иначе весь пар предпринимаемых усилий в очередной раз уйдет в гудок. Важнейшее направление институционализации образования – его «интерактивная» связь с возвышающей социальной мобильностью. Выражаясь по-другому, речь идет о превращении образования в главный ресурс жизненной карьеры человека. Пока же «социальный лифт» нашего общества использует энергию образования для подъема только на нижние этажи. С этажа достаточно высокого определяющей оказывается уже «социальная породистость»: связи, знакомства, наследуемый статус, «оппортунистическое поведение», угодливость, лояльность и т.п. Видимо, нет более справедливой социальной мобильности, чем через образование, которое выявляет и развивает таланты единственно правильным и достойным человека способом – поощряя работу над собой, своим профессиональным ростом, своей самореализацией, а значит, и самоидентификацией.

Ясно, что современность, которую бы хотелось видеть в нашей личностной идентичности, должна быть исторически последовательной. В развитых странах Запада и Востока эта последовательность уже постмодерная (эпоха постмодерна), а следовательно, идущая дальше собственно модернизации, функционирующая фактически в рамках постмодернизации. Для нас же современная идентичность тождественна модернизированной (модернизирующейся) идентичности. Но кое-что в правой части этой тождественности (разум, прогресс, идеократия – называем наиболее рельефные вещи) уже не соответствует прежней историчес-

кой размерности. Сказываются все же глобально облучающие практики постмодерна. Целенаправленно влияя на формирование современной идентичности, элита не может по-прежнему полагаться на власть идей и идеалов, обильно сеять доброе и вечное – в твердой убежденности, что оно, конечно же, взойдет, прорастет и изменит жизнь к лучшему. Доверие к Идеям, или «большим рассказам» теперь уже не то – не поднимает с колен, не зажигает, не ведет на баррикады. Не стало былой прозрачности и у Разума, его истины сегодня нельзя передать (и преподать) чисто инструментально, с помощью одной логики или рациональной аргументации – нужно коммуникативно транслировать и подтверждающие их жизненные образцы. Над знанием, которое в наше время действительно просвещает, то есть разворачивает истину на свободу, нужно много работать. К тому же все очень быстро меняется. И тот, кто является элитой сегодня, может перестать быть таковым завтра. Инерция здесь смерти подобна.

Личностная идентичность есть род заботы о себе – не в рекламном, конечно, смысле, как «о себе, любимом», а как-то по-другому, с учетом иных оснований и целей. У заботы о себе много самых разных аспектов и граней, их целостное представление в современной литературе справедливо связано с именем М. Фуко[20]. В нашем случае, что понятно, артикулируется всего один аспект – природа и форма заботы о себе, «практики себя» в процессе личностной идентификации индивида. Корень проблемы – это самое «о себе», «себя». Общая семантика местоимения «себя» привычно направляет нас во внутренний мир человека, где оно, местоимение это, «возвратным» образом и конституируется. Перед нами, как пишет Фуко, пример «“внутреннего анахоресиса” или “уединения в себе”»[21]. Не будем, однако, забывать, что личность как субъект идентификации открыта на социальность или мир социального, да и сам процесс идентификации – это всегда разомкнутость одного (идентификационного означающего) на другое (идентификационное означаемое). Реализуя свободу, совершая свой идентификационный выбор, индивид не только самовыражается, но и дает выразиться через себя Другим – в форме той коммуникативной ответственности, которую он возлагает на себя, на свое мышление и действие. Иначе говоря, идентификация (идентичность) является специфической формой коммуникативности, а значит, и присущей ей нормативности. В данной связи нам понятен П. Рикёр, видящий в «*верности своему слову...* эмблематическую фигуру идентичности...»[22].

---

[20] См.: *Фуко М.* История сексуальности – III. Забота о себе. Киев-Москва, 1998.
[21] Op. cit. P. 59.
[22] *Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008. С. 153.

Учитывая сказанное, можно, полагаем, настаивать на том, что забота о себе – это трансцендирующий процесс, выход сущего в сферу должного. В религиозных терминах данное движение выглядит как обращение человека к Богу, по образу и подобию которого он, человек, якобы и создан. В рамках же разделяемого нами светского гуманизма оправданно ставить вопрос о движении эмпирического индивида к своей родовой сущности или определенности – образу и подобию рода *Homo*. Короче говоря, идентификационная забота о себе есть не что иное, как стремление человека к Человеку. Как трансценденция Человек с большой буквы располагается не за горизонтом (и следовательно, в мире ином), а на горизонте человеческого бытия. Горизонт, по определению, обладает способностью расширяться и отступать, уходить все дальше по мере приближения к нему, но он все же различим, виден и потому может исторически специфицироваться, уточняться. Человек с большой буквы – это собственно человеческое в человеке, и специфицируется оно сегодня как права и свободы человека. Так что личностная идентификация в контексте современности являет нам процесс сознательной интериоризации, или конструирования как «овнутрения», данных прав и свобод. В плане собственно субъектном – это понимание и чувство комплементарности, внутреннего родства с теми, кто отстаивает режим прав (и свобод) человека как естественный или органичный для всех сфер нашего со-бытия.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Барт Р.* Риторика образа // *Барт Р.* Нулевая степень письма. М., 2008.

2. *Бейтсон Г.* Шаги в направлении экологии разума. Избранные статьи по теории эволюции и эпистемологии. Изд. 3-е. М., 2010.

3. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

4. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.

5. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М., 2000.

6. *Бурдье П.* Университетская докса и творчество: против схоластических делений // Socio-Logos'96. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии Российской академии наук. М., 1996.

7. *Гоулднер А.У.* Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003

8. *Козин Н.Г.* Идентификация. История. Человек // Вопросы философии. 2011. № 1.

9. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. СПб., 1998.

10. *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999.

11. *Поппер К.Р.* Нищета историцизма. М., 1993.

12. *Рикёр П.* Я-сам как другой. М., 2008.

13. *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

14. *Фридман Дж., Комбс Дж.* Конструирование иных реальностей: История и рассказы как терапия. М., 2001.

15. *Фуко М.* История сексуальности – III. Забота о себе. Киев-Москва, 1998.

16. *Фукуяма Фр.* Конец истории и последний человек. М., 2004.

Н.К. ИКОННИКОВА

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ И ГРАЖДАНСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ УЧЕНЫХ В ЗЕРКАЛЕ ГЛОБАЛЬНОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ МОБИЛЬНОСТИ

***Аннотация**: В статье рассматриваются значимые характеристики профессиональной и национальной (гражданской) идентичности российских ученых, проявляющиеся в ситуации, когда государство стимулирует их взаимодействие с зарубежными учеными и бывшими соотечественниками. Описываются данные проведенного эмпирического исследования, они анализируются в контексте развития глобальной академической мобильности и российской научно-образовательной политики.*

***Abstract:** The article considers significant features of professional and national (civil) identity of Russian scientists and scholars, which are revealed when the state is interested in the development of international collaboration with foreign researchers and former Soviet/Russian citizens. The author describes the results of her field study. The data are analyzed from the view points of both global academic mobility and Russian research and educational policy.*

***Ключевые слова**: профессиональная идентичность, национальная (гражданская) идентичность, академическая мобильность, российские ученые, научно-образовательная политика, кадры науки.*

***Keywords**: professional identity, national (civil) identity, academic mobility, Russian scientists and scholars, research and educational policy, scientific and scholarly personnel.*

Вопрос об идентичности в современном «обществе индивидов», включенных в разнообразные фрагментированные «структурные соединения» (Н. Элиас – Н. Луман), с одной стороны, заостряет внимание на интегрирующем, связывающем символическом, ценностном и поведенческом основании. Однако, с другой стороны, это основание, очевидно,

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

имеет латентный характер, и любая его явная манифестация оставляет сомнения в преднамеренности и (или) искренности, а если искренности – то рефлексивности... и т.д. Ранее мы определяли идентичность как придание личностью (персональная идентичность) или сообществом (коллективная идентичность) смысла своим действиям через определение значимых социальных качеств[1]. При этом мы рассматривали ее как иерархическую конструкцию, воспроизводящую иерархию деятельностей, ролей, знаний, оценок, эмоциональных состояний субъекта[2].

В данной статье мы рассмотрим те аспекты идентичности, которые демонстрируют российские ученые в ситуации взаимодействия с иностранными коллегами и бывшими согражданами, уехавшими работать за рубеж. При этом проявляются, с одной стороны, профессиональные установки, обусловленные влиянием международного сотрудничества и, что не менее важно, международной конкуренции на перспективы профессиональных достижений и карьеры. С другой стороны, демонстрируются некоторые черты, оценки, мнения, поведенческие установки, связанные именно с российским происхождением ученых. Ввиду по-прежнему двойственных коннотаций определения «национальный» в отечественной литературе, мы обозначили идентичность членов нации, граждан государства как гражданскую. Этот термин представляется оправданным еще и тем, что цели государственной научно-технической политики и собственная роль в развитии национальной и мировой науки учеными оцениваются именно в контексте гражданских ценностей: свободной активности автономных субъектов и их коллективов, направленной на сбалансированное развитие в глобальной, общечеловеческой и локальной перспективах. Данная проблематика анализируется на материалах эмпирического исследования, выполненного под руководством автора в рамках проекта «Научно-методические проблемы развития организационных форм эффективного сотрудничества российских ученых с успешными представителями российской научной диаспоры»[3].

Вызовы глобальной науки и академической мобильности

Современная наука развивается в условиях глобальных проблем и глобальной мобильности. Ученые имеют возможность поиска ресурсов

---

[1] См.: *Иконникова Н.К.* Символическое и вещественное в конструировании персональной реальности // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 3 (50).

[2] См.: *Иконникова Н.К.* Человек в мире вещей: проблема присвоения вещной среды // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. 4. Человек в поисках идентичности. М., 2010.

[3] Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики» по заказу Минобрнауки России, ГК № П-77.

и партнеров для получения новых знаний, создания сетевых организаций и обмена идеями. Это предъявляет высокие требования к их компетенции, профессиональным качествам, социокультурной адаптивности. Одновременно и государственная научно-техническая, и образовательная политика в каждой стране сталкивается с новыми вызовами, связанными с глобальной конкуренцией, в том числе и за таланты, которые будут работать на национальное благосостояние и имидж. При этом методы управления наукой и технологическим развитием трансформируются с учетом новых реалий, требования к их эффективности, результативности сочетаются с потребностью в гибких и публично приемлемых решениях.

В Концепции федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России»[4] отмечается, что важнейшей проблемой сегодня является «сохранение научных традиций и широкого спектра направлений научных исследований». Признается, что «хроническое недофинансирование научной сферы в 90-е годы прошлого века оказалась подорванной система воспроизводства научных и научно-педагогических кадров. Неизбежным результатом этого стал кризис, который выражается в абсолютном сокращении числа исследователей в государственном секторе науки и высшего образования, особенно в секторе оборонно-промышленного комплекса, быстром старении и изменении их качественного состава, нарушении преемственности научных и педагогических школ». В качестве одной из мер исправления ситуации предлагается «использование научного и образовательного потенциала российской диаспоры за рубежом».

Сотрудничество российских ученых и организаций научно-образовательной сферы с зарубежной наукой является одним из вызовов и преимуществ современной эпохи. Однако понимание целей, задач, ценностей и нормативных условий этого сотрудничества может быть различным, оно меняется в контексте политических установок государства, разделяемых научным сообществом мировоззренческих ориентаций и моделей профессиональной карьеры, экономических условий. Поэтому государственная политика в области международного научного и образовательного сотрудничества и мобильности высококвалифицированных кадров требует, с одной стороны, определения целей и конечных установок, а с другой – научного и методического обоснования в терминах эффективности, результативности.

---

[4] Концепция федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Распоряжение Правительства Российской Федерации от 7 апреля 2008 г. № 440-р.

Мы исходим из того, что переход от концепции «утечки мозгов» к конкуренции за «глобальные таланты» отражает на теоретическом уровне и в документах, определяющих национальную научно-технологическую политику той или иной страны, глубокие изменения в интенсивности мобильности ученых и инженеров, статусе и роли знаний и научной информации в складывающихся социально-экономических отношениях и глобальных рынках, политических и организационно-правовых условиях развития науки и технологий в странах, регионах, корпорациях.

При этом меняется в целом социальный контекст развития науки и образования. Рациональный труд и рациональная организация, соответствующая метафоре «машины», уходят в прошлое вместе с индустриальным обществом. В чем смысл труда для человека современного (или постсовременного, постиндустриального, информационного и пр.) общества? В возможности самореализовываться и самосовершенствоваться, творить и играть, проявлять свою индивидуальность и неповторимость и при этот ощущать включенность в сложную сеть человеческих коллективов от интимных и локальных до глобального. «Разница, – приводит Э. Тоффлер слова Дональда Коновера, генерального менеджера Корпоративного образования для «Вестерн электрик», – такая же, как между классическими музыкантами, которые играют каждую ноту, написанную в партитуре, и джазовыми, которые, решив, какую мелодию исполнять, подхватывают сигналы друг друга и свободно импровизируют»[5].

Академическая мобильность включает мобильность студентов, академического и административного персонала, связанную с поездками для учебы и работы на длительные сроки. Можно выделять горизонтальную (связанную с географическим переездом) и вертикальную (связанную с повышением социального, организационного, профессионального статуса) академическую мобильность. Согласно «Болонской декларации» для студентов академическая мобильность означает доступ к учебным заведениям и соответствующим услугам в любой стране мира; а для преподавателей, исследователей и административного персонала – признание и подтверждение периодов, проведенных в европейских странах в целях научных исследований, преподавания и переподготовки, не нарушая их статуса и законных прав.

В современном научном сообществе каждая значимая характеристика академического статуса одновременно выступает как фактор, способствующий академической мобильности, при этом рост профессиональной квалификации и овладение соответствующими компетенция-

[5] *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999. С. 607.

ми интенсифицируют академическую мобильность, а мобильность становится ресурсом научной результативности. Высокие профессиональные качества обусловливают готовность «делать науку» там, где есть условия (и поиск этих условий). Организационные качества и ресурсы позволяют подтверждать статус в науке, делать публикации, привлекать сотрудников и финансирование. Социальные качества личной научной сети обеспечивают необходимые связи в глобальном академическом сообществе для получения информации и поддержки, предложений о сотрудничестве и источниках ресурсов, культурные качества облегчают адаптацию в инокультурной среде.

Парадоксальным образом в современных условиях профессиональную мобильность можно рассматривать как устойчивую форму. Это обусловлено изменением структур и форм занятости во всех профессиональных сферах, не только в науке (специалистами уже описаны гибкие структуры, precarious work), а также интеграцией науки по содержанию и формам ассоциации, и междисциплинарной и «межучрежденческой» (до международной). Таким образом, мобильность становится единственно возможным способом реализации требуемого уровня социальных связей, квалификации, активности – и невозможностью изолированной и немобильной науки.

Сложившаяся система организации работы исследовательского сообщества поддерживает, а порой и стимулирует его закрытость. Эти тенденции могут преодолеваться на основе организационного и иного опыта, имеющегося у ученых-мигрантов. Необходимо развивать различные экспертные формы подтверждения научной результативности, а финансовые и организационные ресурсы концентрировать в центрах приоритетных исследований и развития академической карьеры.

Взаимодействие с научной диаспорой сегодня не носит характера «поддержки соотечественников», а ориентировано на развитие научно-технологического и образовательного потенциала России. Это ставит более сложные задачи по публичной презентации государственной политики в этой области и обеспечению ей поддержки в научном сообществе и российской диаспоре.

Учет специфики социального контекста и характера опосредования, трансформации им политических решений, изменений нормативных актов, бюджетирования требует анализа вроде бы не связанных прямо с научной деятельностью и миграцией ученых ценностных и нормативных оснований соответствующих социальных практик. Разрыв между моделью научной политики и сложившимися представлениями о ней у самих ученых, в том числе и в части взаимодействия с российской научной диаспо-

рой, является причиной срыва реализации многих программ и решений, представлявшихся вполне обоснованными, ресурсно обеспеченными.

Практики современного общества, и в профессиональной, и в повседневной сферах, качественно усложняются, при этом усложнение достигается за счет символических, абстрактных ресурсов, аккумулирующих накопленные знания и инфраструктурный потенциал. Латентные компоненты этих практик приобретают все большее значение и становятся также предметом преднамеренного или, по крайней мере, рефлексивного социального конструирования. Символические и ценностные аспекты академических практик могут рассматриваться как ключевые для понимания того, как социальные агенты, в нашем случае – ученые, исследователи, преподаватели – строят свою карьеру, научные связи, оценивают социальную среду. Выявление ценностно-нормативных оснований социальных практик в сфере науки и высшего образования, тех институциональных и культурных матриц, которые определяют воспроизводство этих практик и границы их трансформации, позволяет нам предложить интерпретацию мотивов и выборов, которые делают представители научной диаспоры и их российские контрагенты, вступая во взаимодействие.

Выделение в составе российской диаспоры в целом такой составной части, как «научная диаспора», наталкивается на проблемы определения этнической или национальной принадлежности, квалификации, занятости, интенсивности и характера связей с Россией.

Предметом нашего анализа в качестве профессионально активной части диаспоры является «четвертая волна» миграции из России – конец 80-х, 90-е гг. и далее, основные мотивы миграции на этом этапе были связаны с экономическими факторами, а также социально-политическими. Мигранты последней волны в значительной мере поддерживают связь с родиной: страной выезда или Россией, иногда сохраняют гражданство, культуру и язык, что и является основой для сотрудничества с ними. При этом сохраняется притяжение наиболее крупных эмигрирующих национальных групп к определенным странам (кроме русских и украинцев). Имеет место наличие устойчивого этнонационального компонента в эмиграции высококвалифицированных кадров из России, тем не менее большое значение для формирования научной диаспоры имеет эмиграция в США, которые отличаются активной политикой по отбору и привлечению высококвалифицированных мигрантов.

Представляется целесообразным рассматривать *структуру российской научной диаспоры* как состоящую из *профессионального ядра* (высококвалифицированные кадры, занятые в сфере науки и образования за

рубежом и активно участвующие в научных обменах с Россией); и *нескольких категорий, составляющих периферию научной диаспоры.*

Есть оценки численности этого профессионального ядра, воспроизводимые многими СМИ. По Б.Г. Салтыкову (1992–1996 гг. – министр науки и технической политики РФ), за рубежом работают по специальности от 25 до 35 тыс. ученых, эмигрировавших из России. Еще примерно столько же уехали временно: формально они числятся за теми или иными отечественными институтами, но по факту постоянно работают за границей. Профессор Сергей Егерев, бывший советником по науке у Б. Ельцина, также оценивает численность российской научной диаспоры за рубежом, точнее, ее активного ядра, в 30 тыс. человек. С этой цифрой согласен и старший научный сотрудник Института ядерных исследований РАН, руководитель портала Scientific.ru Борис Штерн[6]. Собственно, эти оценки сопоставимы с учитываемым NSF USA количеством докторов наук – выходцев из СССР.

Структуру периферии можно описать как состоящую из следующих категорий:

- «восходящая», ее составляют выезжающие на длительные сроки с намерением трудоустроиться за рубежом стажеры, выпускники, молодые специалисты. В данном случае наличие российской магистерской или кандидатской степени не является за рубежом достаточным подтверждением их квалификации, поэтому они продолжают послевузовское образование, получают степени PhD и другие сопоставимые;

- «неадаптированная», ее составляют мигранты с учеными степенями, получающие за рубежом временные должности в науке и образовании, чередующие занятость в сфере НИОКР и образования с занятостью в других отраслях (бизнес, производство, низкоквалифицированная работа), недостаточно овладевающие иностранными языками, чтобы иметь научные публикации за рубежом, не имеющие других навыков и компетенций для того, чтобы развивать свою научную квалификацию (оформление заявок, участие в конференциях и пр.);

- «депрофессионализированная», ее составляют мигранты, не участвующие в исследованиях и разработках, в образовании, не имеющие занятости в соответствующих сферах.

Очевидно, что наряду с «ядром» наибольший интерес в целях данного проекта представляет первая категория (пополняющая ядро и при этом

---

[6] См. данные исследования, проведенного по инициативе журнала «Русский Newsweek»: *Максимов Н.* Возвращаться – плохая зарплата // Русский Newsweek. 3-9 ноября 2008 г. № 45 (217).

еще достаточно мобильная с точки зрения формирования связей и принадлежностей).

Представители второй категории, возможно, демонстрируют желание сотрудничать с национальной наукой. Однако для оценки возможного положительного эффекта этого сотрудничества для российской науки необходимо оценивать не только индивидуальные результаты и индивидуальную адаптацию, но и коллективные результаты и адаптацию.

Это возможно, если *принять за базовую категорию «научное сообщество»*, тогда часть вопросов о формально-правовых аспектах анализа научной диаспоры будет снята. Фокус исследования сосредоточивается на многообразных формах научной коммуникации, в которых реализуются различные гибкие структуры занятости (precarious work), совмещение занятости в сфере бизнеса и участия в научных сообществах (конференции, профессиональные сообщества, открытые образовательные программы). Понятие академической мобильности приобретает смысл единственно возможного способа реализации требуемого уровня социальных связей, квалификации, активности, опыта.

В таком случае можно говорить о достижении коллективной адаптации представителями выделенной второй категории за счет создания новых научных сообществ, часто имеющих трансдисциплинарный характер, связанных с новыми образовательными проектами. Возвращение представителей этой категории на родину способствует восполнению количественных потерь кадрового потенциала в сфере науки и образования, но их вклад в его качественный рост следует оценивать как вероятный, но не гарантированный.

Однако, как оказывается, такого рода возвращения и любые меры государства, направленные на привлечение представителей диаспоры и вообще зарубежных ученых для длительной работы в России (путем создания специальных должностных позиций, организации лабораторий, распределения «мегагрантов» и пр.), вызывает неоднозначную реакцию в российском научном сообществе. Приезжающие иностранцы и «возвращенцы» отмечают в интервью и опросах, что встречают противодействие всех тех, кто не получает прямых выгод (преимущественно финансового и научно-организационного характера) от их присутствия[7].

На наш взгляд, это обусловлено спецификой профессиональной идентичности российских ученых, которая основывается на вполне оп-

[7] См.: *Дежина И.Г.* «Охота за головами»: как развивать связи с российской научной диаспорой? // Науковедческие исследования. 2010: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. по науке, образованию и технологиям; М., 2010.

ределенных (и жестких) представлениях о дисциплинарной принадлежности, организационном статусе, неприятии временных позиций (что предполагается современной системой стажировок, «постдоковских» позиций, вакансий приглашенных лекторов и т.д.). Для индивида, идентифицирующего себя как «российского ученого», важно и то, что он ученый (или преподаватель вуза, обычно эти два вида деятельности совмещаются постоянно и последовательно, так что в данном случае «ученый» – сокращение), и то, что он «российский». Профессиональная идентичность встраивается в изоляционистскую национальную (гражданскую) идентичность, основанную на противостоянии интересов российской и западной науки. На этих предположениях основывались гипотезы исследования, методологию и результаты которого мы рассмотрим далее.

Дизайн эмпирического исследования

Проведение социологического опроса российских экспертов ставило целью выяснить их мнение о возможных эффективных организационных формах взаимодействия российской научно-образовательной сферы с российской научной диаспорой.

Представляется, что именно во взаимодействии со «своими чужими», то есть уехавшими работать за рубеж и оказавшимися там профессионально и социально успешными (иначе бы они не приглашались обратно в качестве оцениваемых как «успешные» руководством науки и образования (это важно – не самими учеными)) бывшими соотечественниками – именно в этой ситуации значимые характеристики идентичности проявляются в наибольшей степени, акцентировано.

С точки зрения общего дизайна исследования мы решали несколько взаимосвязанных, но самостоятельных проблем: конкретизация задач опроса и формы его реализации; уточнение критериев формирования списка экспертов, исходя из полученных на предшествующих этапах результатов и конкретизированных задач исследования, формирование списка экспертов; определение значимых характеристик организационных форм взаимодействия российской научно-образовательной сферы с российской научной диаспорой, которые являются предметом для сбора экспертных мнений; выделение проблематики развития открытых университетов в России с точки зрения динамики прочих организационных форм.

В исследовании использовалась комбинация методов: массированный опрос экспертов на основе выборки по организациям (комбинированной, квотной и механической (систематической)), а также интервьюирование ограниченного числа экспертов из числа отобранных на первом этапе. При интервьюировании качество, полезность получаемой

информации обеспечиваются не массовостью опроса и количеством вопросов (чем больше в анкете позиций, тем больше будет доля закрытых вопросов), а включением неформализуемой, контекстной информации, получаемой в ходе письменного или устного интервью.

Для построения выборки экспертов использовались следующие типичные пороговые признаки: 1) наличие ученой степени, полученной в России (не ниже кандидата наук), наличие ученой степени, полученной за рубежом (PhD и выше), наличие ученого звания, полученного в России; 2) постоянная штатной должности в научном или образовательном учреждении определенного уровня: либо руководящая в формальной организационной структуре (заместитель директора, руководитель отдела, сектора, декан, заместитель декана, заведующий кафедрой, лабораторией) или ведущая научная позиция (главный или ведущий научный сотрудник, руководитель направления, проекта, группы – при безусловных научных достижениях); 3) занятость в сфере исследований, разработок, высшего образования в течение не менее пяти последних лет и в настоящее время; 4) наличие значительного числа публикаций, в том числе и в последние пять лет, в том числе в зарубежных изданиях; 5) участие в организации и проведении научных мероприятий; 6) опыт научного руководства и организаторской деятельности в сфере науки и образования.

При формулировке вопросов анкеты были поставлены вопросы о мотивации ученых и преподавателей высшей школы, отношении их к карьере и успеху, ценностных предпочтениях, месте профессиональной деятельности в жизненных стратегиях в целом. Основной исследовательский вопрос подразумевал выяснение следующего: какие факторы определяют возможность и эффективность использования различных организационных форм взаимодействия с научной диаспорой для российских ученых и могут ли российские ученые предложить новые организационные формы.

Для построения квотной выборки организаций сферы науки и образования был составлен список из 12 ведущих государственных и федеральных университетов и нескольких ведущих технических университетов (институтов) (список строился на основе рейтингов, предлагаемых научным сообществом и работодателями, см. Scientific@ru, HeadHunter) и 308 научных институтов и научных центров РАН (включая Санкт-Петербургский филиал и Сибирское отделение академии наук). Для этих институтов была проведена дополнительная механическая (систематическая) выборка, после чего в списке осталось 28 институтов разных областей науки. Отбор экспертов проводился для попавших в выборку организаций путем квотной (исключались непрофильные факультеты тех-

нических вузов, гуманитарные (кроме истории и археологии) факультеты университетов) выборки, механической (с равным шагом) выборки и выборки типичных признаков (руководящая позиция, научная квалификация) путем сбора информации о контактах (электронная почта, телефоны) по основным структурным единицам организации. Таким образом было отобрано 637 экспертов.

В результате рассылки на основе построенной выборки было получено 252 заполненные анкеты. Кроме того, получено 8 устных и 3 письменных интервью, общая продолжительность устных интервью 193 минуты, объем каждого письменного интервью около 10 тыс. знаков без пробелов (цитируются с меткой *I*). При этом, даже отвечая на вопросы анкеты, эксперты давали заинтересованные комментарии, получено 23 дополненные комментариями анкеты, общий объем комментариев 16 906 знаков (без пробелов) (цитируются с меткой *K*). Ряд содержательных комментариев, высказываний содержался непосредственно в ответных письмах респондентов, по наличию содержательных текстов выделены фрагменты 15 писем, объем выделенных фрагментов 6252 знаков (без пробелов) (цитируются с меткой *L*).

При конструировании анкеты массового опроса и планов интервью нами были предложены следующие гипотезы.

Во-первых, мы предположили, что для российских ученых, добившихся успеха в профессии, основные мотивы сотрудничества с зарубежными коллегами будут связаны с возможностью расширения профессиональных контактов, повышения квалификации, то есть в целом повышать удовлетворенность профессиональной деятельностью. При этом прагматические профессиональные соображения будут балансироваться (в том числе в явных высказываниях) идеями развития мировой науки, глобальными интересами, а российские наука и научное сообщество рассматриваться как часть мировой науки и глобального академического сообщества. Тем не менее предшествующие исследования показали, что профессиональная среда оценивается учеными в параметрах общения, технического уровня научных организаций и окружающей среды, то есть рассматривается во взаимосвязи с жизненным комфортом и безопасностью в целом[8]. Таким образом, ценности развития человечества и мировой науки не представляются достигаемыми путем «аскезы и жертв ради науки».

---

[8] См.: *Дежина И.Г.* «Охота за головами»: как развивать связи с российской научной диаспорой? // Науковедческие исследования. 2010: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. по науке, образованию и технологиям; М., 2010; Рука об руку или порознь? Возможности сотрудничества с российской академической диаспорой в сфере социально-экономических наук. Препринт WP1/2010/01. М., 2010.

Сотрудничество с представителями российской научной диаспоры и зарубежными коллегами может рассматриваться как фактор, косвенно повышающий уровень организации науки и образования и их финансирование в сопоставлении с мировыми стандартами. Собственно, такие интенции присутствуют в правительственных решениях. Важно определить, в каком временном интервале ожидают российские ученые позитивных изменений, будут ли они их связывать с этими решениями и готовы ли они видеть, замечать эти косвенные следствия.

На наш взгляд, одним из вызывающих ощущение «угрозы» аспектов международного сотрудничества является то, что, по сути, на него возлагаются функции оценки, экспертизы научных достижений и квалификации российских ученых и эти оценки используются во внутрироссийской научной и образовательной деятельности. Зарубежные ученые и особенно представители диаспоры (поскольку их не отделяет лингвистический барьер и они знакомы с многими социокультурными реалиями) выступают как эксперты, оценивающие грантовые и иные заявки, рецензенты научных публикаций. Факты прохождения зарубежных конкурсных отборов, наличия «западных» академических степеней, публикаций в иностранных журналах и достигнутый в международных ресурсах индекс цитирования в соответствии с корпоративными нормативными актами российских организаций становятся главными оценочными показателями, определяющими доходы и профессиональные позиции российских ученых и преподавателей вузов.

Эти положения были нашими рабочими гипотезами. Часть из них вполне подтвердилась, другие – лишь частично: степень изоляционизма и чувство «угрозы» собственному профессиональному статусу как главные символические компоненты коллективной идентичности российских ученых оказались выше ожидаемых.

«Оставшиеся» ученые: демонстрация коллективной идентичности перед лицом «угрозы»

Вопросы, касающиеся понимания респондентами своей профессиональной идентичности, рассматривались нами в контексте ценностных ориентаций ученых, их оценок значимых факторов, определяющих принадлежность к научному сообществу и статус в нем[9].

[9] Разделы анкеты, касающиеся профессиональной карьеры и ценностных ориентаций, разрабатывались на основе опросника проекта под руководством чл.-корр. РАН Н.П. Тарасовой, реализованного М.В. Рыбаковой и М.Ю. Щукиной.

Практически все респонденты считают, что их идентичность как ученых основывается как на содержании деятельности (научные исследования, научное руководство, преподавание в вузах), так и на формальном признании статуса (должности, ученые степени и звания, публикации, участие в конференциях). При этом 74,6% опрошенных публиковали статьи, тезисы в зарубежных изданиях. С их точки зрения, профессиональный успех зависит от самого человека, хотя респонденты возрастной группы 56-69 лет отмечают также и значение ситуации в профессиональной сфере, что отражает социальный опыт этой возрастной группы. Ситуация в обществе представляется значимым фактором преимущественно представителям наук о земле (экологические требования, возможность экономики использовать научные достижения, обеспокоенность населения развитием био- и медицинских технологий). При этом для занимающих руководящие должности выбор факторов «зависит от самого человека» и «зависит от ситуации в обществе» соотносится 3:1, а для специалистов (на неруководящих должностях) как 2:1. Отвечая на вопрос, что еще способствует успеху, доктора наук выделили (наряду с «собственными усилиями») помощь и признание коллег. Это подчеркивает значимость связей и поддержки научного сообщества при получении и подтверждении профессиональной квалификации и, в целом, выраженную коллективную идентичность. Для российских ученых, добившихся успеха в профессии, сотрудничество с зарубежными коллегами будет рассматриваться как один из ими самими выбранных компонентов профессиональной деятельности, оно призвано повышать удовлетворенность профессиональной деятельностью, но не является решающим ресурсом для этого.

Профессиональная среда действительно оказывается очень важна, однако восприятие ее связано снова с академическим статусом. В качестве необходимого для научной деятельности круга общения рассматриваются равные по статусу коллеги, но не ученики или ассистенты, младшие специалисты (что представляется существенным для зарубежных ученых и представителей диаспоры)[10]. Профессиональная среда общения рассматривается как определяемая коллегами (наличие, квалификация, контакты).

При этом комфортная среда для жизни (выделено 68,3% респондентов) рассматривается как решающий выталкивающий/притягивающий фактор, и он действует не только в отношении эмиграции за рубеж, но и

[10] См.: *Дежина И.Г.* «Охота за головами»: как развивать связи с российской научной диаспорой? // Науковедческие исследования. 2010: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. по науке, образованию и технологиям; М., 2010.

в отношении мобильности – территориальной и профессиональной, между секторами экономики – внутри страны. На втором месте (60,3%) профессиональная среда, условия для профессиональных достижений. Третий рейтинг имеет такой фактор, как финансирование НИОКР, обменов, поездок (36,5%). Как отмечалось в интервью, *«люди едут за рубеж за лучшей жизнью. Это: зарплата, климат, комфортная жизнь, хорошие условия для работы» (К31).* В этих оценках нет существенных различий по возрастным группам, в зависимости от ученой степени (при ее наличии). Однако есть различия по должностям и областям наук. Руководители и представители наук о земле указали на качество управления образованием и НИОКР как третий по значимости фактор (у докторов наук в целом по всем областям он имеет четвертый рейтинг за указанными выше факторами).

Существующий корпус описаний, интервью, публичных выступлений ученых показывает значимость для них вещной среды, которая оценивается как важнейшее условие плодотворной творческой работы. Эта вещная среда включает как взаимосвязанные компоненты, с одной стороны, оборудование лабораторий, аудиторий, а с другой – комфортную среду повседневной жизни, быта, общения, отдыха. Однако вторая сторона не противопоставляется первой как «внепрофессиональная», ей приписывается значение необходимой сопутствующей среды лаборатории, в ней, по сути, продолжаются профессиональные коммуникации, в идеале (который как ценность присутствует в большинстве суждений и воспроизводится в «историях», байках) – продолжается научная деятельность как непрерывный творческий процесс.

Современные успешные ученые хорошо представляют себе функционирование, механизмы создания и стоимость той вещной среды, необходимой им для работы, которая (работа!) является смыслом жизни. Именно поэтому описания «лучшего места для жизни» в большинстве случаев воспроизведут европейский университетский город (с соответствующей инфраструктурой жилья, велосипедных и пеших дорог до лабораторий и аудиторий, сетью кафе, Интернетом, дополняющим и заменяющим в значительной степени теперь библиотечные фонды), и одновременно озвучат список оборудования, расходных материалов (стоимостью порой в сотни тысяч долларов) и коллег разного уровня квалификации, которые в не меньшей степени являются частью их жизни. Дорогостоящее и высокотехнологичное оборудование, хотя уже и не собирается «на коленках» «из ничего», и аутентичность которого скорее подкрепляется маркой производителя, тем не менее в ходе работы воспринимается как «свое и родное», получает личные имена, антропоморфизируется и одушевляется.

Респонденты констатировали кризисное состояние научных исследований, деградацию материально-технической базы и отсутствие управленческих решений, преодолевающих эту ситуацию. *«Наиглавнейшей причиной "уплывания мозгов" является вечный бардак и нищета науки в "новой" России. Кому интересна давно "непрестижная" и финансово не привлекательная профессия ученого или преподавателя? Кто захочет работать в настолько не стабильных экономических и политических условиях, разве можно продуктивно трудиться в постоянном страхе быть выброшенным за ненадобностью? Большинство молодежи сейчас идет в науку только для получения старта, чтобы уехать дальше работать и делать карьеру за рубеж. Поскольку там созданы все благоприятные условия для самореализации и профессионального роста, во всяком случае гораздо лучшие, чем у нас. Соответственно, чтобы стимулировать возвращение ученых на родину, нужно сделать невероятное – повысить жизненный уровень в России до уровня зарубежных стран (Африки и др. стран третьего мира это не касается, туда никто не стремится). Гарантировать так необходимую для любого роста и развития СТАБИЛЬНОСТЬ» (К64)*. Сотрудничество с научной диаспорой и международными коллегами в рамках уже реализуемых программ оценивается ими скептически как не имеющее должного влияния на состояние сферы исследований и разработок в целом.

Наше предположение о том, что на международное сотрудничество возлагаются функции оценки, экспертизы научных достижений и квалификации, но эти оценки используются во внутрироссийской научной и образовательной деятельности, базировалось на анализе документов и опросах представителей научной диаспоры, но российские респонденты в таких терминах ситуацию не определяют, они оценивали ситуацию так: *«Возвращение коллег, уехавших жить и работать за рубеж, может быть весьма эффективным, а может быть и вредным. Оно, в первую очередь, должно приносить пользу России и Российской науке. При этом надо учитывать, что бюджет всегда ограничен. То, что будет потрачено на подобное сотрудничество, будет изъято из общего и пока достаточно скудного бюджета Российской науки. Необходимо точно просчитывать баланс между тем, что Российская наука приобретет, а что потеряет. Сотрудничество необходимо стимулировать только в том случае, если выгода будет значительной и очевидной» (К29)*.

Так возможность публикаций за рубежом ставится в первую очередь в зависимость от научной новизны (77,8%), знание иностранного языка и следование зарубежным стандартам изложения имеют заметно более низкий рейтинг (58,7 и 42,9%).

При этом большинство респондентов и при ответах на закрытые вопросы анкеты, и в комментариях на полуоткрытые вопросы высказываются против целесообразности привлечения представителей диаспоры в научные программы (68%) и объясняют свой скептицизм: *«В двух словах – на диаспору лучше не надейтесь, Делиться секретами, знаниями и другой информацией они не будут. Не для этого они уехали. Поддерживайте своих лучших, а не всех, ученых. Это люди, которые еще верят в Россию» (L9).*

При этом негативная позиция вовсе не означает полного отсутствия опыта международного сотрудничества. Вопрос в том, в какие формы сотрудничества вовлекаются россияне (или какие формы им доступны). Профессиональные обмены, совместные публикации и совместная работа (в лабораториях, проектах, образовательных структурах) были выбраны респондентами как наиболее важные формы сотрудничества с близкими рейтингами (соответственно, 57,1; 55,6; 54%). Большинство респондентов имели опыт международных стажировок, обучения, проведения исследований, преподавания, длительных профессиональных командировок за последние пять лет (при этом те, кто не имел такого опыта, явно хотели бы его получить и поэтому настроены в отношении сотрудничества более позитивно). Однако последовательно негативная позиция проявляется у тех, кто и выступает против сотрудничества, и отказывается от членства в международных организациях, и не участвует в международных проектах. При этом руководители со вторым рейтингом (61,3%) выбирали в качестве формы сотрудничества совместную организацию и работу в лабораториях, проектах, образовательных структурах.

Семья является приоритетной декларируемой ценностью (100%) для всех опрошенных, хотя «в настоящее время» для них важнее карьера, чем семья (58,3 к 16,9%). При этом свободу как значимую ценность рассматривают 85,7%, такой же рейтинг у ценности «мир и порядок в стране» (85,7%), честность важна для 78,6%, справедливость – 71,4%, традиции – 71,4%, самосовершенствование – 71,4%. При этом образованность в списке значимых ценностей выбрали 64,3%, а жизненный успех – 34,8%. Респонденты в целом демонстрировали единодушие в следовании общим ценностным ориентациям. Однако можно выделить ценностную специфику тех, кто отрицательно относится к перспективам взаимодействия с диаспорой, они в большей мере учитывают ценности жизни с комфортом и карьеры или затрудняются сделать однозначный вывод.

Некоторые выводы: вненаучные пределы научной политики

Приведенные данные показывают, что следует учитывать коллективную идентичность российских ученых в ее профессиональных и граж-

данских аспектах при выработке и реализации государственной научно-технической политики и создании корпоративных решений в организациях сферы НИОКР и высшего профессионального образования. Разрыв между моделью научной политики и сложившимися представлениями о ней у самих ученых, в том числе и в части взаимодействия с российской научной диаспорой, является причиной срыва реализации многих программ и решений, представлявшихся вполне обоснованными, ресурсно обеспеченными.

Единство ценностных ориентаций является важным параметром наличия у российских ученых коллективной идентичности. Это является фактором солидарности и, одновременно, относительной закрытости, дезадаптации данного сообщества в условиях глобальной академической мобильности. *«Надо развивать научное сотрудничество... по принципу сходных или пересекающихся взглядов, подходов, принципов к решению тех или иных проблем. А они, как правило, носят не диаспорный характер в современном мире и науке. Такая постановка вопроса характерна для советского и постсоветского мышления и логики научного взаимодействия. В какой-то мере это уход от честной конкуренции: найти "своих" или "бывших своих" и через них пролезть на мировую научную арену. Как правило, такие проекты конъюнктурны и не интересны научно. Хотя, по нашей же отечественной логике, российские эмигранты потом успешно начинают публиковаться в России, а не там, куда они уехали (я говорю о гуманитарии), потому что они уже получили санкцию Запада (даже если преподают в community college или еще где похуже, что чаще всего и бывает) и потому здесь по привычке воспринимаются как новые пророки» (I6).*

Возможно, мы имеем дело как раз с той ситуацией, когда бесполезно принимать еще один новый закон и менять что-то в формальных правилах, важнее учитывать и изменять нечто в самой системе, в том, как складываются практики работы «на местах», каковы реальные повседневные, рутинные процедуры экспертизы проектов, заявок на гранты, диссертаций, что и обеспечивает содержание и организацию программ сотрудничества, программ конференций, из чего и складывается взаимодействие.

Роль и установки научной общественности как субъекта активности, субъекта сотрудничества и даже субъекта, принимающего решения, представляется решающей, и новый (очередной) закон будет «работать» так же плохо, как и все предыдущие, если мы не поймем, что же происходит при его реализации.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Дежина И.Г.* «Охота за головами»: как развивать связи с российской научной диаспорой? // Науковедческие исследования. 2010: Сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр науч.-информ. исслед. по науке, образованию и технологиям; М., 2010.

2. *Иконникова Н.К.* Символическое и вещественное в конструировании персональной реальности // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. 11. Вып. 3 (50).

3. *Иконникова Н.К.* Человек в мире вещей: проблема присвоения вещной среды // Вопросы социальной теории: Научный альманах. 2010. Т. 4. Человек в поисках идентичности. М., 2010.

4. *Максимов Н.* Возвращаться – плохая зарплата // Русский Newsweek. 3-9 ноября 2008 г. № 45 (217).

5. *Тоффлер Э.* Третья волна. М., 1999.

Раздел 5. Человек в мире природы. Проблема экологического выбора

ЧЕЛОВЕК КАК БИОСОЦИАЛЬНОЕ СУЩЕСТВО

Аристотель (384–322 гг. до н.э.) назвал человека «общественным (политическим, полисным – возможны варианты. – *Л.П.*) животным». Это не совсем точно. Ведь протообщественные отношения существуют и у других биологических видов[1] (хотя эти отношения имеют, как правило, генетическую основу). То же самое можно сказать и о культуре: нередко у ряда животных сообществ межпоколенная передача новоприобретенных навыков имеет внегенетическую природу[2]. Скорее человек – это животное, чья жизнь в первую очередь базируется на принципах обучения и воспитания (социально-культурная наследственность) и лишь во вторую очередь – на наследственности генетической. Можно сказать и так: у человека реальность формируется в первую очередь в результате процессов мышления, тогда как у других живых существ мышление определяется внеположенными объективными факторами. Иными словами, человеческий способ существования *инверсивен* по отношению к способу существования других живых существ[3]. Некоторые специалисты, сравнивав-

---

[1] Например, у так называемых общественных насекомых: муравьи, термиты, пчелы, осы.

[2] Здесь интересен пример домашних животных, о котором вскользь упомянул А. Пелипенко. Значительная часть домашних животных, *близко связанных с человеком*, серьезно выходит за рамки чисто инстинктивных способов поведения: те, кто держал или держит домашних животных, могут это засвидетельствовать. Здесь интересен американский опыт с шимпанзе. Оказывается, что эти наши ближайшие родственники в животном мире вполне могут научиться, хотя и в ограниченном объеме, языку глухонемых, могут передавать этот язык детям и даже шутить на нем (*Пинкер С.* Язык как инстинкт. М., 2004; *Панов Е.Н.* Знаки, символы, языки. Коммуникация в царстве животных и в мире людей. М., 2005). Дело, однако, в том, что эти навыки не нужны животным в естественной среде, а только в *искусственной*, созданной человеком. *Создание искусственной (вторичной, прежде всего знаковой) среды и жизнь в ней – характерная особенность человеческих сообществ.*

[3] Здесь наилучший пример – религия. Следует добавить, что формирование реальности в процессе мышления – весьма опасный путь социальной эволюции. Кто-то может возра-

шие поведение однояйцевых близнецов (а это идентичный или почти идентичный генетический материал), оценивают, что «культурный вклад» в поведение человека составляет 60%, а «генетический» – 40% (что бы это ни значило)[4].

Границу между человеком и животными пытались выявить многие исследователи, публицисты, люди искусства. Но эта грань постоянно оставалась неуловимой. Этологи нередко преувеличивают связь человечества с животным миром, собственно, в соответствии со своей профессией: найти подобную связь[5]. Представители общественных наук, напротив, такой связи не видят вообще: у них другой профиль. Лет десять назад я прочитал в одном из журналов Московской Патриархии статью, в которой было сказано, что в своем физическом/генетическом обличье человек происходит из царства животных, но вот душу в него вложил, конечно, Бог. Это, по крайней мере, пока самый отчетливый ответ на вопрос о различиях между человеком и животными. Ответ трансцендентальный[6].

Интересную попытку ответить на вопрос о границах между человеческими и животными сообществами предпринял французский писатель Веркор (псевдоним Жана Марселя Брюллера) в романе «Люди или животные?». Я читал его в подростковом возрасте, поэтому сейчас помню лишь общую сюжетную канву. Суть ее такова: найдена группа человекоподобных существ, которые достаточно развиты, чтобы выполнять тяжелую, но несложную и монотонную работу. Понятно, что для капита-

---

зить, что существуют вполне объективные методы познания реальности, например наука. Но наука – это процесс, а способ жизни – это состояние. Добавлю также, что только у человека существует огромный набор психических заболеваний, имеющих как генетическую, так и благоприобретенную этиологию: вероятно, это «плата» за ту самую инверсию, которая отличает человека от животного. Кстати говоря, «феномен Маугли» подтверждает, что указанная «инверсия» формируется в результате воспитания, а в основном в человеке генетически заложена способность воспринимать естественный язык (и то до определенного возраста).

4 Кстати говоря, и генетическая, и культурная (языковая) наследственность базируется на принципе дискретной комбинаторной системы, то есть имеет аналогичную природу, о чем писал американский лингвист Ноам Хомский. (Наличие дискретно-комбинаторной системы означает, что из сравнительно небольшого числа исходных элементов можно построить бесконечное количество вариаций.) Это, на мой взгляд, подтверждает возможность сравнительно легкой преемственности человеческого мира по отношению к животному.

5 См., напр., книгу шведского исследователя Яна Линдблада.

6 Собственно говоря, эта идея принадлежит Альфреду Уоллесу, младшему современнику и соавтору Ч. Дарвина в его эволюционной концепции (*Милс С.* Теория эволюции: история возникновения, основные положения, доводы сторонников и противников. М., 2009. С. 81).

листического мира это – источник сверхприбыли. Главный герой пытается разрешить болезненный вопрос весьма радикальным способом. Вступив в связь с одной из женщин этого племени, он убивает новорожденного младенца и передает дело в суд, чтобы он решил: люди они или нет. На этом, собственно, и заканчивается роман. Вывод: принадлежность к человеческому роду определяет суд присяжных. Но времена меняются, и сейчас все чаще говорят о «правах животных». Налицо некоторый прогресс: животные «подтягиваются» к человеку, а не наоборот.

Очевидно, однако, что «извлечение» человека из природных обстоятельств его жизни – процесс достаточно поздний, связанный с возникновением и развитием мировых и монотеистических религий. В любом случае ранние, доклассовые формы религий «помещали» человека (группу) в природные обстоятельства жизни. Речь может идти, например, о тотемизме (он был распространен в Австралии и Северной Америке), согласно которому человеческие группы непосредственно происходят от животных (и других биологических видов). Более того, они ими и являются. Строго говоря, никто не знает, был ли тотемизм самой ранней формой общественного сознания/религии, но несомненно, что он был одной из первичных «фольклорных» форм религии[7]. Пример тотемизма здесь нужен был для того, чтобы показать, что иногда в некоторых человеческих сообществах связь «человек-животное» осмыслялась без многозначащих многоточий.

Животную ипостась человечества наиболее характеризует такой феномен, как каннибализм. Это явление означает, что человечество на определенной стадии формирования утратило свое инстинктивное знание видового единства и перешло, по сути, к системе межвидовых отношений. Отношение различных человеческих групп между собой в качестве аналога межвидовых взаимодействий – еще одно важное отличие людей от животных. Здесь, впрочем, следует заметить, что внутривидовая агрессия (включая поедание особей своего вида) может выступать как следствие стресса, например, в результате скученности проживания или внедрения в жизнь биологического или человеческого сообщества каких-либо искусственных элементов (для животных это может быть искусственная подкормка). Это весьма характерно как для человеческих, так и для некоторых животных сообществ[8].

---

[7] *Перепелкин Л.С.* Религия (религиозные системы) // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.М. Резника. М.; Киров, 2012. С. 940-957.

[8] Напр.: *Линдблад Я.* Человек – ты, я и первозданный. М., 1991. С. 53-62.

Биосоциальной сущностью человека занимаются многие науки и исследовательские направления, а также большая когорта ученых. В первую очередь, конечно, следует указать на шведского естествоиспытателя Карла Линнея (1707–1778), который создал систему растительных и животных видов, включив в нее человеческий вид. От английского ученого Чарльза Дарвина (1809–1882) берет начало огромный научный комплекс, исследующий естественное происхождение животных видов, в том числе и человека (процесс антропосоциогенеза). Огромный вклад в этот вопрос вносят генетика, физическая антропология, социобиология, этология, а также те научные и практические дисциплины (например, медицина), которые «работают» с человеческим организмом как с организмом любого биологического вида. Но все-таки пока, на мой взгляд, трудно строго выявить некие *системные* отличия между миром животных и миром человека, то есть, по существу, найти характерный для человека баланс между генетической заданностью, с одной стороны, и искусственностью – с другой, собственно человеческого способа жизни.

Здесь выделено несколько основных характеристик человека по сравнению с животным миром. Во-первых, это инверсия способа жизни по отношению к остальным животным сообществам. У представителей животного мира жизнедеятельность, как мне кажется, начинается с наличия первичных (базовых, витальных) потребностей, которые опосредуются инстинктивными способами поведения и ведут (или не ведут) к удовлетворению первичных потребностей, то есть к достижению цели. У взрослого человека превалируют процессы мышления, которые определяют внеинстинктивные (культурные) модели поведения для удовлетворения первичных потребностей. У человека инстинкты «приглушены» за счет доминирования культурных паттернов. Конечно, нередки сбои в указанной инверсии способа жизни[9], но тогда человека называют «скотиной».

Очевидно, что человеческий способ жизни требует создания искусственной среды, в которой он только и может быть эффективно реализован. Вот как об этом пишут другие авторы: «...Социально-историческое развитие человечества предстает в своем подлинном виде как процесс замещения сообществ других видов животных сообществами социокультурных видов человека путем создания искусственного материального мира, замещающего природный материальный мир, то есть путем конст-

[9] Например, такое распространенное уголовное преступление, как изнасилование. Нередко подобные нарушения инверсии происходят в кризисных ситуациях – вооруженный конфликт, война. Впрочем, здесь очевиден акцент на концепте «насилие», а не на сексуальном удовольствии.

руирования экологических ниш социокультурных видов за счет ресурсов, ранее использовавшихся для конструирования экологических ниш других биологических видов»[10]. Впрочем, термин «искусственная среда» шире понятия «экологическая ниша». Она включает, например, не только преобразованную природу, но многие материальные артефакты, а также социальные и культурные маркеры, квантифицирующие определенную территорию (храм, кладбище, дорога, жилая застройка, парк, «дикая природа»[11] , комплекс правительственных зданий и т.д.), разделяющие те или другие виды деятельности, и т.д.

Еще одно важное отличие жизни сообществ человеческих от жизни сообществ животных заключается в том, что человеческая жизнедеятельность осуществляется в основном в рамках системы социальных институтов. Это означает «пандемию нормирования», то есть необходимость поиска легитимации и повышения эффективности для всех шагов, совершенных в рамках этологии, то есть генетической модели поведения. Кажется, что человеческие институты «вырастают» из законов жизнедеятельности животных сообществ[12] . Но, по сути, это новый, «культурный» генофонд.

Сказанное представляет очень широкий простор для «набора» современных идентичностей. Быть «зверем» или «ангелом» (или тем и другим одновременно) вполне вписывается в существующую письменную историю. Конечно, время все лечит. Но, по-моему, «часы истории» тикают так, что мы все более и более становимся ответственными за персональный выбор, то есть выбираем собственную идентичность. Кстати говоря, очень широкая вариативность «персонального выбора» – важнейший показатель отличия мира человека от мира животных.

Естественно, в данном разделе могла поместиться лишь незначительная часть этой проблематики.

А. Пелипенко в своей статье продолжает уже многолетнее исследование культурогенеза. Он формулирует принцип «конвертации» биопрограмм в культурные практики. Автор выявил, а скорее «нащупал» два направления эволюционного (в смысле антропосоциогенеза) процесса: «горизонтальное» и «вертикальное». В первом случае речь идет об адаптации и специализации структурных форм изменяющейся системы, а во втором – о транссистемных устремлениях *глобальных эволюционных век-*

---

[10] *Пашинский В.М.* Пространственно-временная динамика человеческих сообществ разного масштаба. М., 2011. С. 19.

[11] Нередко эта «дикая природа» охраняется лесничими и егерями.

[12] *Перепелкин Л.С.* Социальные институты на заре человеческой истории: к вопросу о «минимуме социальности». Часть 1 // Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. Том XII. Вып. 2. № 55-56. М., 2010.

торов (ГЭВ – введенный автором термин). Последнее понятие он расширяет следующим образом: ГЭВ включает усложнение, дифференцирование, уплотнение фронта эволюции, наращивание субъектности (самости).

Важно замечание А.А. Пелипенко о бесконечности принципа эволюции и конечности форм его реализации. Поэтому, по его мнению, необходим некий «компромисс» между наличной конфигурацией эволюционизирующей системы, средой, в которую она погружена, «материалом» эволюции (я бы сказал, «субстратом изменения») и «идеями» системы (я бы здесь сделал акцент на невозможности перейти к другой «идее»). В большей мере культурологическая, статья А. Пелипенко тесно связана с идеями биологической эволюции. Во время подготовки данного предисловия я случайно прочитал книгу Сантии Миллс «Теория эволюции» – и родство культурологии А.А. Пелипенко с целым набором теорий биологической эволюции стало для меня особенно заметным. Хотя сам автор может это и отрицать.

Статья Б.Г. Юдина посвящена тому, как биологическое познание влияет на культурные смыслы. Автор рассматривает эту тему с философских и науковедческих позиций. По его мнению, культура – это призма, сквозь которую мы рассматриваем окружающий мир. Б. Юдин считает важной культурной универсалией различение живой и неживой природы (это одна из универсальных оппозиций)[13]. При этом в культурные паттерны человечества входит разное отношение к объектам живой и неживой природы. Автор рассматривает в этой связи различные формы религии. Например, тотемизм указывает на генетическую связь между человеческой группой и определенным биологическим объектом; анимизм разделяет «живое» и «мертвое». Формируется моральное и нравственное отношение к животным по принципу «друг-враг» (нередко домашние животные рассматриваются как члены семьи). Естественно, что возникновение биологической науки еще более расширило «культурную призму», через которую рассматривается биологический мир. С одной стороны, человек может видеть себя «демиургом», «создателем жизни» (например, в рамках генной инженерии), но с другой – чувствовать все большую зависимость от мира биологического (например, в рамках экологии). В этом контексте рассматривается и такой «вечный» вопрос человеческой культуры, как отношение к смерти.

В статье Л.С. Перепелкина рассматриваются процессы, характеризующие современное состояние института семьи – западной и россий-

[13] Незаметно для нас подобная оппозиция проявляется на уровне языка. Так, в русском языке понятие «микроб» указывает на неживой объект и соответствующим образом склоняется.

ской. По мнению автора, семья относится к базовым институтам, с которыми человек «выходит» из биологического мира. Институт семьи в той или иной форме существует даже у самых «первозданных» народов мира[14], хотя формы этого института могут быть разнообразны. По мнению автора, кризис современной модели такого биосоциального института, как семья, связан с современными условиями жизни потребительского общества, в котором можно комфортно прожить одинокому человеку или брачной паре без детей. Но это вызывает огромные последствия в виде депопуляции и – при росте продолжительности жизни – росте трудностей в содержании стариков[15]. Конечно, численность населения планеты и сейчас уже зашкаливает, но речь идет (по крайней мере, сейчас) о наиболее творческой части землян. Давайте попробуем мысленно убрать с лица Земли европейскохристианскую цивилизацию со всеми ее прошлыми и будущими достижениями, и мы увидим безрадостный результат. По мнению автора, необходим возврат к традиционным ценностям, по крайней мере, для того, чтобы сбалансировать естественное воспроизводство.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Каспари Р.* Эволюция «предков» // В мире науки. 2011. № 10.

2. *Линдблад Я.* Человек – ты, я и первозданный. М., 1991.

3. *Миллс С.* Теория эволюции: история возникновения, основные положения, доводы сторонников и противников. М., 2009.

4. *Панов Е.Н.* Знаки, символы, языки. Коммуникация в царстве животных и в мире людей. М., 2005.

5. *Пашинский В.М.* Пространственно-временная динамика человеческих сообществ разного масштаба. М., 2011.

6. *Перепелкин Л.С.* Социальные институты на заре человеческой истории: к вопросу о «минимуме социальности». Часть 1 // Личность. Культура. Общество. Международный журнал социальных и гуманитарных наук. Том XII. Вып. 2. № 55-56. М., 2010.

---

[14] Шведский исследователь Ян Линдблад описывает семейные отношения у племени акурио (насчитывает всего 70 человек), обнаруженного недавно в джунглях Суринама, следующим образом. Брак здесь совершается весьма просто: женщина вешает свой гамак рядом с гамаком мужчины. И таким образом формируется новая «ячейка общества». Семья весьма неустойчива, она может существовать всего несколько лет, а потом брачные партнеры меняются. Дети в основном воспитываются всей группой. И хотя по сравнению с семейно-брачными отношениями, существующими в других обществах, обычаи акурио выглядят примитивными, все-таки видно разительное отличие от систем воспроизводства, существующих у родственных нам биологических видов, например, у шимпанзе.

[15] По поводу людей старшего поколения существует интересная гипотеза, предложенная американским антропологом Рэйчел Каспари. Она обратила внимание на то, что более продолжительная жизнь у кроманьонцев по сравнению с другими представителями человеческого рода позволила современным людям буквально «доживать до внуков», что реализовалось в бурном развитии культуры (*Каспари Р.* Эволюция «предков» // В мире науки. 2011. № 10).

7. *Перепелкин Л.С.* Религия (религиозные системы) // Социокультурная антропология: История, теория и методология: Энциклопедический словарь / Под ред. Ю.М. Резника. М.; Киров, 2012. С. 940-957.

8. *Пинкер С.* Язык как инстинкт. М., 2004.

Л.С. Перепелкин

А.А. ПЕЛИПЕНКО

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ ПРИРОДОЙ И КУЛЬТУРОЙ

Аннотация: *Статья посвящена одной из сложнейших теоретических проблем философского, антропологического и культурологческого знания: соотношению биологического и социокульутрного начал в человеке. В русле смыслогенетического подхода, выдвигается концепция конвертации биопрограмм в социокультурные практики. В свете этой концепции рассматриваются обстоятельства эволюционного перехода от животного к человеку.*

Abstract: *The article is devoted to one of the most difficult theoretical problems of philosophical, anthropological and cultural knowledge: the correlation of the biological and social-cultural principles in the human being. Following the meaning-genetic approach the author offers the concept of conversion of bio-programs into socio-cultural practices. In the context of this theory he considers the circumstances of evolutionary transition from the animal to the human.*

Ключевые слова: *антропогенез, конвертация, смысл, эволюция, переход, ментальность, интенция, паттерн.*

Keywords*: anthropogenesis, conversion, meaning, evolution, transition, mentality, intention, pattern.*

В небольшой статье невозможно осветить все грани чрезвычайно сложной темы сопряжения биосистемы и культуры, животной психики

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, заведующий сектором Российского института культурологии (Москва). E-mail: leonethnography@yandex.ru.

Пелипенко Андрей Анатольевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора теории социокультурных процессов и систем Российского института культурологии (Москва). E-mail: demoped@yandex.ru.

и человеческого сознания. Остановлюсь лишь на двух моментах, имеющих, по моему мнению, ключевое значение. Это эволюционная логика «эмиграции» предков человека из природы и принцип конвертации биопрограмм в культурные практики.

Прежде всего я должен заявить чрезвычайно важный предварительный тезис.

Заключается он в постулировании дуалистической противоречивости эволюционной динамики и, соответственно, двунаправленности эволюционного процесса.

Эктогенетические теории (в частности, дарвинизм), как правило, сводят содержание эволюционных процессов *адаптации* и *специализации форм*, не выходя за рамки обстоятельств взаимоотношений эволюционирующих структур с внешней средой, упуская из виду, что изолированные системы тоже могут эволюционировать. При этом, поскольку само понятие эволюции неразрывно связано с адаптивизмом, то, сталкиваясь с ситуациями, когда адаптивистские объяснения не работают, исследовательская мысль начинает заниматься натяжками, подгонками, более или менее явным жульничеством и передергиванием. Уходя от крайностей адаптивистского подхода, исследователи часто оказываются в плену крайнего автоморфизма или преформизма. Чувствуя бесплодность метаний между полюсами адаптивизма и автогенетизма, ряд авторов прибегает к таким определениям, как *прогрессивная* или *магистральная* эволюция, теоретические концепции которых оказываются все же недостаточно внятными. При этом необходимость более четко разграничивать эволюционные направления уже назрела со всей остротой.

В связи с этим рискну предложить принципиально иную модель. Комплекс изменений, связанный с адаптацией и специализацией структур и форм в эволюционном становлении системы, можно условно назвать горизонтальным, или внутрисистемным направлением эволюции. Наряду с ним, однако, действует и другое – *вертикальное* направление, связанное с транссистемным устремлением глобальных эволюционных векторов (ГЭВ). Их четыре: усложнения, дифференцирования, уплотнения фронта эволюции и наращивание субъектности (самости). Направление это – не просто продолжение внутрисистемной эволюции или выведение ее процессов за пределы системы, как это нередко представляют сторонники магистрального направления в эволюционировании. Это процесс, имеющий принципиально иную природу и механику, которые коренятся в неизбывном противоречии между бесконечностью принципа и конечностью форм его воплощения. Под бесконечностью принципа здесь подразумевается трансцендентность вышеперечисленных характе-

ристик ГЭВ по отношению к каждой локальной системе, в которой они себя обнаруживают. А конечность форм – это прогрессия становящихся и останавливающихся в своем имманентном развитии форм и структур, ограниченная рамками общесистемной конфигурации. Поскольку всякое горизонтальное эволюционирование – разворачивание системы вширь – обусловлено контекстом взаимодействия со средой (эпигенетической суммой материнских систем), то это с неизбежностью умаляет чистоту воплощения принципа в каждой конкретной ситуации, ибо становящиеся формы оказываются не абсолютным выражением устремлений ГЭВ, а компромиссом со средой. Иными словами, в любой эволюционной ситуации возникает нетождество и, соответственно, конфликт между универсальными принципами конфигурирования и самой получаемой в результате наличной конфигурацией. Причина конфликта в том, что наличная конфигурация всегда несет в себе черты компромисса с активно воздействующей на ее формирование средой и с самим материалом эволюционирующей системы.

Действие вертикального вектора эволюции во всех ситуациях межсистемных переходов сходно: вертикальные силы ГЭВ находят в системе наименее специализированное звено и «выталкивают» в новое эволюционное качество, где значения названных четырех векторов достигают принципиально более высоких значений.

Какими же конкретными факторами опосредовалась вертикальная ориентация ГЭВ в ситуации антропогенеза?

Прежде всего это:

– бипедализм (прямохождение);

– неотенический комплекс и сопряженный с ним синдром родовой травмы;

– опережающий рост мозга, протекающий в режиме нарастающей церебральной асимметрии;

– гиперсексуальность и выпадение из популяционных волн, с чем непосредственно связано ускользание человека из-под действия естественного отбора и занятие им позиции поверх всех трофических ниш в природе.

Другие факторы – формирование кисти руки и голосового аппарата – при всей их важности, носят все-таки подчиненных характер.

Не имея возможности рассмотреть все эти факторы подробно, остановлюсь лишь на энцефализации и значении межполушарной функциональной асимметрии (МФА).

Отправным эколого-климатическим обстоятельством, открывшим возможность вертикального межсистемного перехода, стала своеобраз-

ная климатическая мельница плейстоценовой ледниковой эпохи, когда в ходе циклических возвращений сухих ледниковых периодов происходило то резкое расширение, то сокращение площадей африканских травяных саванн. Ритмы климатических периодов уплотнились, переведя динамику и, соответственно, само содержание эволюционных процессов на этой территории в принципиально иную плоскость. Показательно, что начало межсистемного перехода инициируется именно изменениями в регулирующих ритмах – самом глубинном и в то же время самом абстрактном уровне эволюционного процесса.

В результате ускоренного чередования климатических периодов весь фаунистический комплекс оказался в чрезвычайно сложной ситуации. Обычный «горизонтальный» ответ на вызов сложившихся условий был неадекватен: видообразование, формирование органов и физиологических режимов, ориентированных на адаптацию к среде, не может осуществляться по принципу «туда – и обратно». Вектор горизонтального эволюционирования здесь заходит в тупик, ибо остается лишь два выхода: вымирание или миграция. Но гоминиды явили совершенно неординарный и не укладывающийся в логику горизонтального эволюционирования ответ – снижение мутабильности и замедление эволюционных реакций.

Здесь просматривается начало того поворота, который привел, в конечном счете, к отказу от стратегии приспособления к среде в пользу стратегии приспособления среды к себе. Совершенно очевидно, что только существа с минимальной морфофизиологической и психической специализацией были способны на такой эволюционный кульбит. Так аутсайдеры горизонтальной эволюции начали свое восхождение к новой конфигурации, которое совершалось, как уже отмечалось, в форме тяжелейшей эволюционной болезни.

Не будем сейчас касаться связей роста мозга с причинами и последствиями перехода предков человека к хищнической стратегии жизни и с превращением их во всеядных существ с большой долей мясной пищи в рационе, хотя антропологи справедливо придают этому фактору большое значение. Пионером плотоядности часто считают *homo ergaster*, жившего (1,9 (1,8) – 1,43 (1,41) млн. лет назад. Связь между добавлением в рацион мясной пищи и усилением энцефализации несомненна, но глубинные причины последней лежат далеко за пределами внешних экологических факторов и, в частности, структуры и режимов питания. Употребление мясной пищи может быть одним из физиологических условий роста мозга, обстоятельством, опосредующим глобальную эволюционную тенденцию, но никак не ее причиной.

Итак, не позднее 2,5 млн. лет назад на просторах африканских саванн обнаружились первые носители генов *Homo* с древнейшими каменными артефактами и значительно более крупным мозгом. Здесь наблюдается примечательная развилка: у одной из ветвей линии *Paranthropus* (боковая ветвь австралопитеков) развились крупные и мощные челюсти, позволявшие пережевывать жесткую растительную пищу (хотя доказано, что *Paranthroupus* был всеядным). Другие же ветви *Homo* пошли по пути укрупнения мозга и изготовления каменных артефактов. Жевательные мышцы здесь не случайная деталь. Именно их существенное ослабление в результате мутации около 2,4 млн. лет назад привело к тому, что они перестали «сдерживать» череп, то есть ограничивать возможности увеличения пространства для роста мозга[1].

В этом эпизоде, как впрочем, и в ряде других, наглядно проявляется излом эволюционных векторов: горизонтальный принцип морфологической специализации органов подступает к своим границам, и в этой точке берет начало вертикальное направление развития (впрочем, здесь уместнее говорить не о самом начале, а о продолжении, усилении тенденции). Линия *Paranthropus*, хотя и укладывается в общий «мейнстрим» укрупнения мозга, но представляет собой пока что обычный общебиологический путь приспособления морфологических признаков к экосреде: рост мозга здесь осуществляется более в абсолютном, чем в относительном выражении. Но даже и подчиненный пока общебиологической логике абсолютный рост мозга в этой морфофизиологической конфигурации и в этих экологических условиях таил в себе скрытую «эволюционную провокацию». Ее реализация на морфофизиологической основе гоминид привела к тому, что мозг стал не просто функциональным органом, а его резкое укрупнение – не просто обычным эволюционным ответом на вызовы среды. Начался очередной виток уплотнения, «сворачивания» макроэволюционного фронта вглубь все более локализуемых физических структур, сопровождающийся нарастанием сложности и самостоятельности их носителей по отношению к внешней среде. В результате возник единственный в своем роде, вызванный вертикальным эволюционным прорывом феномен: сочетание неспециализированного тела со специализированным мозгом. Резко укрупнившийся мозг ввиду своей структурной мультифункциональности стал в принципе неподвержен гиперспециализиции, что открывало возможности его развития в самых широких пределах.

[1] *Дробышевский С.В.* Эволюция мозга человека. Анализ эндокраниометрических признаков гоминид. М., 2007. С. 69.

Рискну предположить, что между «климатической мельницей» и резким укрупнением мозга, как, впрочем, и другими аспектами антропогенеза, существует самая прямая и непосредственная связь. И хотя тенденция к цефализации проявлялась, разумеется, и ранее, приспособление к уплотнившимся климатическим ритмам потребовало *комплексного,* а не локального изменения жизненно важных программ. Локальные программные трансформации, вызванные изменением лишь некоторых средовых параметров, могли быть обеспечены обычными морфологическими изменениями отдельных органов. Но изменение всего комплекса программ требовало полномасштабных системных изменений, которые могли быть осуществлены только на пути увеличения общего координационного центра – мозга. Иначе говоря, климатическая мельница так изменила ритмы эволюционного процесса, что сделала невозможным для предков человека выживание путем локальных морфологических изменений. Они оказались перед необходимостью сменить стратегию встраивания в среду на стратегию приспособления среды под себя, возможность которой потенциально открывало укрупнение, а затем и структурная «переупаковка» мозга. Итерационный процесс всякий раз упирался в границы внутривидовых изменений, а границы адаптивных возможностей отмеряли пределы жизнеспособности видов.

Так, инерционное наращивание массы мозгового вещества у неандертальцев, превосходивших по этому показателю кроманьонцев, в конечном счете, обнаружило свою тупиковость[2]. Впрочем, так называемых прогрессивных (атипичных) неандертальцев все чаще относят к ранним популяциям неоатропов. Речевые зоны были, как предполагают, развиты слабее, конкретно-чувственное восприятие доминировало над слабо выраженной способностью к абстрагированию. Выделение нейронных структур, связанных со второй сигнальной системой в отдельный слой или блок, надстраивающийся над более древними структурами непосредственного чувственного восприятия[3], и опосредование их опыта в абстрактных представлениях – это генеральное направление эволюции, свя-

---

[2] См.: Pilbeam D. *The Evolution of Man*. London, 1970.

[3] Согласно К. Уилберу, мозг имеет слоистую структуру: новообразования наслаиваются на более древние пласты. Каждый слой со своим специфическим набором программ и функций соответствует макроэтапам биологической эволюции. При этом нижние слои эпигенетически «прорастают» в верхние. При всех поправках на схематизм и известную метафоричность такой модели ей нельзя отказать в точном схватывании самой сути механизма эволюционного структурирования. Но самое главное в том, что этот механизм действует и в структурировании исторически (а не биологически) формируемых структурах ментальности. *Уилбер К.* Проект Атман. М., 2004.

зывающее психофизиологическое и ментальное. Скачок мозговой структуризации от неандертальца к сапиенсу – это лишь начало процесса. Дальнейшие его этапы отмечают поворотные моменты становления различных типов ментальной конституции человеческого субъекта на протяжении всей его уже культурной истории.

Таким образом, малая специализированность, бывшая изначально скорее признаком слабости, примитивности и эволюционной бесперспективности, в новых условиях обернулась своей противоположностью: ничем до того не выдающиеся гоминиды оказались в эволюционно выгодном положении. В дальнейшем мы не раз увидим, как «маргиналы» в ситуациях межсистемных переходов перемещаются с периферии системы на передний край развития и становятся главными действующими лицами эволюции.

Таким образом, путь энцефализации, особенно с момента резкого возрастания относительного роста мозга, демонстрирует принципиальную переориентацию эволюционного вектора с внутрисистемного горизонтального направления (общая морфофизиологическая «заточка» всего организма под соответствующую нишу в биоценозе) на вертикальное. Постепенное сворачивание, ограничение, а затем, начиная с зашедшей в эволюционный тупик ветви *Paranthropus,* блокировка комплексных морфофизиологических изменений позволили уплотнить, сфокусировать фронт эволюционных трансформаций и локализовать его в области мозга, перенаправить «рассеянную» эволюционную энергию комплексных морфологических трансформаций на одно магистральное направление – энцефализацию. Это не абстрактное умозрительное построение: уже у антропоидов (орангутангов, горилл и шимпанзе) изменение экосреды – повторное возвращение к обитанию в лесу, – перестроив, как это обычно происходит в биоэволюции, череп и зубную систему, тем не менее, ни в коей мере не способствовало упрощению структур мозга.

У предков человека опережающий рост мозга уже не только «подтягивал» за собой «догоняющую» эволюцию всего организма, но и кардинальным образом менял и корректировал саму ее направленность. Произошло перенацеливание эволюции с приспособления видовой конфигурации к среде на превращение отрицательного универсализма гоминид в положительный за счет развития новых возможностей бурно растущего мозга. Таким образом, переориентация макроэволюционного вектора не могла не заблокировать развитие общеморфологических адаптационных изменений: на переднем крае эволюционного фронта они были уже не только неуместны, но и просто недопустимы. Ведь результирующий вектор разноуровневых эволюционных процессов не может идти

одновременно в разных, несовместимых друг с другом направлениях, и прорыв в сторону нового системного качества возможен лишь при условии ограничения эволюционных вариаций в рамках прежнего направления. Потому-то необходимым условием взрывной энцефализации у гоминид стало замедление эволюционных реакций и понижение мутабильности на общеморфологическом уровне. Формирование же специализированных органов оказалось просто заблокированным, а морфофизиологические изменения, связанные с адаптацией к среде, все более сводились к незначительной «ретуши». Неудивительно, что режим переориентации макроэволюционного вектора обернулся для гоминид комплексной разбалансировкой режимов, регулирующих жизненные процессы, и тяжелейшим болезненным кризом.

Остается добавить, что постепенное стягивание психических функций в мозг и отделение таким образом мышления от поведения – отличительная черта человека. У животных мозг представляет собой только координирующий, но не моделирующий центр. Животные «мыслят» всем телом, и их психические функции неотделимы от моторно-мышечных действий. У высших животных такое отделение лишь намечается. Но в антропогенезе происходит постепенная генерализация и «узурпация» психических функций бурно развивающимся мозгом, и на смену нераздельности психического импульса и физического действия приходит «присвоенная» мозгом мысль. Этот процесс «перетягивания» и сосредоточения когнитивных функций в мозг продолжался и после завершения видовой эволюции сапиенсов; у разных рас соотношение ментальной и гаптической[4] когнитивности незначительно, но варьируется. Надеюсь, это вполне невинное, а главное, совершенно объективное наблюдение не послужит поводом для обвинений в расизме.

И последнее соображение об энцефализации. В ней мы видим пример общеэволюционной закономерности, в силу которой всякий инновативный феномен, в данном случае ускоренно растущий мозг антропоидов, обнаруживает функции, напрямую не вытекающие из причин и предпосылок его появления. И чем более диссистемным был феномен (а бурно развивавшийся мозг антропоидов был именно таким), тем более явно он порождал не линейное направление своих функциональных экспликаций, а своего рода куст, пучок разнонаправленных интенций и соответствующих им потенциальных возможностей функциональной реализации. Так, изначально укрупнение мозга было продиктовано чисто

[4] К гаптической системе перцепций относятся конечности, суставы, мышцы и поверхность кожи вкупе с соответствующими нейронными центрами мозга.

биологическими причинами, но по мере того, как протокультурные практики из побочного эффекта этого процесса стали оформляться в механизм эффективной психической самонастройки, комплекс новых возможностей оказался ориентирован именно в культурогенетическом направлении. Как бы ни трактовалось возникновение этих возможностей мозга – как нечто провиденционалистски предзаданное или как нечто случайное, – они с необходимостью не вытекают из самого процесса роста мозга, хотя и обусловливаются им. Иными словами, сапиентизация не есть биологически предопределенное следствие энцефализации как таковой.

Проблема МФА требует особого внимания. Тема эта, поднятая в последней трети прошлого века, в последнее время стала довольно модной, и мне бы не хотелось встраиваться в ряд авторов, развлекающих читателя вульгарными и размашистыми обобщениями и «эффектными» выводами, основанными на плоских редукционистских рассуждениях. Однако обойтись парой фраз не удастся, поскольку МФА чрезвычайно важна не только в контексте анализа обстоятельств антропогенеза, но и в качестве глубинного фактора широкого ряда ключевых культурогенетических вопросов. Симметрия как таковая выступает универсальным структурообразующим принципом, который обеспечивает само полагание разрозненных феноменов в единую онтологическую модальность, в которой, в свою очередь, осуществляется полагание и группировка любых оппозиционно оформляемых различений. В космологических и биологических системах это симметрийное полагание носит по отношению к физическим объектам характер внешнего закона и универсальной упорядочивающей формулы, в определенном смысле трансцендентной самому «физическому» материалу, хотя и проявляющейся как бы изнутри его самого. «Упаковываясь» в структуры человеческого мозга, принцип сочетания морфологической симметрии и функциональной асимметрии становится правилом организации психики и конфигуративным принципом формирующейся человеческой ментальности. Таким образом, симметрийно-асимметрийные отношения, определяя сложнейшую диалектику человеческого сознания, связывают биосистему и культуру, и здесь их предметом выступают уже не только интериоризованные в культурное пространство объекты (образы) природного континуума, но и мир дискретных смысловых и артефактуальных феноменов.

Становясь принципом мышления, симметрия задает такую апперцепцию пространства (или плоскости как его модели), где изначально полагается определенная связь смысловых элементов, пребывающих в единой онтологической модальности. При этом важно, что сложная конфигурация симметрийно-асимметрийных отношений, воспроизводясь на

уровне самой морфологии мозга и соответственно психических структур, априорна по отношению ко всякому культурно-смысловому опосредованию. Симметрийно-асимметрийные структурные отношения предшествуют любой семантике и никоим образом из нее не выводятся. Можно сказать, что акт смыслополагания начинается с бессознательного и досемантического установления самих топологических зон, в котором затем оказываются симметрийно размещены элементы семантической структуры. Отсюда берет начало и конвертация фундаментального для любого эволюционного процесса принципа бинаризма в пространство культурного смыслообразования. «Поэтому можно представить себе, что двухполюсная система оппозиций, окрашенных эмоционально, “встроена в самую организацию головного мозга”»[5]. Эта встроенность недвусмысленно указывает на то, что принцип бинаризма не есть условное изобретение человеческого сознания и не продукт его развития на каком-либо этапе. Бинаризм имманентен Вселенной в целом: и микро- и макрокосму (по-видимому, самым глубоким уровнем симметрийного бинаризма можно считать скоррелированность квантовых объектов). Речь может идти не о периодах или ситуациях, когда принцип симметрийного бинаризма отсутствует вовсе, а о реконструкции истории его самообнаружения в структурах человеческой ментальности и, соответственно, культуры. Так, если эпоха ясных бинарных классификаций на основе новообретенных способностей мышления к абстрагированию наступила лишь в верхнем палеолите, то из этого не следует, что до этого бинарных оппозиций не было вовсе.

Итак, принцип симметрии предустанавливает ниши (топосы, зоны) для бинарного смыслополагания. Первичным импульсом для него выступает эмпирическая дискретность элементов той или иной пары. Далее: чем семантически конкретнее какой-либо из элементов оппозиции, тем определеннее его симметрийное соотнесение с элементом-носителем противоположных качеств, кои при симметрийном единстве онтологии служат каналом вычленения противоположного элемента оппозиции, его семантизации и включения в смыслогенетические цепи. Симметрийная разбивка смыслового пространства на сегменты и уровни вкупе с симметрийным же зонированием каждого из этих уровней – первичное условие смыслополагания, которое преодолевает хаотическую гетерогенность среды.

Благодаря проявлению симметрийно-асимметрийной диалектики в пространстве нейрофизиологической активности и, соответственно, ког-

[5] *Иванов Вяч.Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978. С. 107.

нитивных практик человеческая ментальность приобретает внутрисистемное напряжение, неравновесие, а следовательно, и способность (и необходимость) к имманентному саморазвитию. Импульс к развитию системы как целого, таким образом, исходит изнутри системы, тогда как ответом на внешние вызовы среды можно объяснить только изменения в тех или иных локальных подсистемах. Тот же закон действует и в культурных системах, ибо их онтология в целом гомоморфна структуре ментальности, а микроуровень (ментальность субъекта) и макроуровень (культурная система) связаны между собой фрактальными отношениями.

Итак, чтобы энцефализация стала двигателем эволюционного фронта, нужна внутренняя интрига, имманентный источник напряжения, без которого невозможно никакое развитие вообще. Таковой интригой и явилась МФА. Предполагают, что стимулом к ее ускоренному развитию стали мутации (опять мутации! И не иначе как «случайные»!) Y-хромосом, случившиеся через некоторое время после разделения ветвей шимпанзе и человека. Первая из этих мутаций произошла у общего предка *Homo* и *Paranthropus*, а вторая – у *Homo erectus*, ибо именно у этого вида впервые явственно обнаружены признаки церебральной асимметрии. Неудивительно, впрочем, что таковые признаки, хотя и не столь явно выраженные, находят или, по меньшей мере, предполагают также у австралопитеков.

Еще до открытия Р. Сперри[6] было замечено, что центры речи локализуются преимущественно в левом полушарии и даже закреплены в нем генетически, тогда как правое отвечает за целостнообразное восприятие. Впрочем, сейчас стало вполне очевидным, что концепция механического разделения функций между полушариями и абсолютизация левополушарного доминирования у современного человека – один из научных мифов прошлого века. Представления о голографическом устройстве мозга (К. Прибрам), функциональной диффузии, нейронных ансамблях, да и просто режимы интеграции в работе полушарий, осуществляемые посредством соединительных образований мозга (комиссур), разрушают упрощенно-механистическую картину МФА. К тому же помимо праволевой асимметрии в эволюции мозга подспудно развивалась также и продольная асимметрия в характеристиках между передними и задними отделами мозга.

Исследования В.Л. Бианки показывают, что в процессе обработки полученных извне данных участвуют оба полушария. При этом варьиру-

---

[6] Sperry R.W. "Cerebral Organization and Behavior" // *Science*. 1961. Vol. 133. P. 13-22; *Idem*. Some General Aspects of Interhemispheric Integration // *Interhemispheric Relation and Cerebral Dominance*. Baltimore, 1962. P. 43-49.

ются как отношения доминирования, так и режимы обмена данными между ними[7]. Многолетние экспериментальные исследования свидетельствуют также о том, что полушарное доминирование меняется в зависимости от последовательности этапов того или иного вида деятельности, от времени суток и экологических условий. Вместе с тем, можно определенно констатировать, что морфологическая асимметрия нарастает в филогенетическом ряду и более выражена у человека, чем у антропоидов. И, разумеется, выражается она наиболее сильно в неокортикальных структурах: нижнелобной, нижнетеменной, верхневисочной.

Ни в коем случае не следует упускать из виду, что помимо сопоставления автономных режимов функционирования полушарий исключительно важное значение имеют также и режимы их интегративного функционирования. И именно с ними, а не столько с развитием функций каждого полушария в отдельности, и связано рождение сакраментального надприродного качества человеческого мозга. Неслучайно мозолистое тело мозга (центральная связующая комиссура между полушариями) у человека *уже*, чем у его эволюционных предшественников. Следствием этого являются: существенно более высокий уровень внутреннего напряжения в психической системе, более выраженные формы МФА во всех их проявлениях, нарушение или разрушение интегративных психических связей, присущих животным, и компенсаторное усиление функциональной и энергетической нагрузки на сохраняющиеся каналы.

Итак, феномен человеческого мышления, который в дальнейшем будет раскрываться через концепцию смыслообразования, обязан своим рождением не столько процессу развития гемисфер как таковых и даже не самому феномену МФА, сколько характеру межполушарного взаимодействия в контексте указанных обстоятельств. Иными словами, психические режимы, давшие начало мышлению в его человеческом измерении (сделаем реверанс этологам), связаны с взаимодействием и структуризацией право- и левополушарных когнитивных паттернов, протекающих в процессе двусторонней, интегрирующей медиации между полушариями. Эта необходимость в медиации, дабы не разрушить психическую систему в целом и при этом получить подпитку от общесистемного источника энергии, приходит в противоречие со стремлением полушарий к обособлению и доминированию. Это и создает в системе психики не просто болезненное напряжение, но пружину диалектического развития, диалектическую ситуацию, своего рода «неразвитую напряженность принципа» (Гегель). Здесь важно акцентировать тезис о том, что МФА оказывается локомотивом ди-

[7] *Бианки В.Л.* Асимметрия мозга животных. Л., 1985; *Он же.* Механизмы парного мозга. Л., 1989.

алектического процесса становления человеческого мозга, «подтягивающего» за собой морфофизиологическую эволюцию всего организма.

Этот тезис отчасти перекликается с идеями Р. Сперри о том, что ум, будучи эмерджентным качеством организации мозга, оказывает «нисходящее» причинное воздействие на нейрофизиологические процессы более низких уровней, что позволяет внести в систему фактор телеологии. Причем такое нисходящее воздействие, направленное «поверх» «восходящих» физических связей и зависимостей, прослеживается уже на уровне простейших организмов.

Таким образом, функциональное содержание межполушарной асимметрии раскрывается в гораздо более сложном и многообразно обусловленном виде, чем это предполагается постулатом о левополушарном доминировании[8] и чем это может показаться в ходе наблюдений за его простыми внешними проявлениями. До недавнего времени господствовала точка зрения, согласно которой асимметрия в ее моторном и сенсорном выражении присуща всем позвоночным животным, но межполушарная асимметрия филогенеза не «является основой психической деятельности человека, возможно морфо-функционально закрепленной со времен неандертальцев». Что же касается животных, то у них она носит скорее стохастический характер. «Животное рождается с симметричными полушариями, но в процессе онтогенетического развития случайные явления окружающего мира, действующие неоднозначно на левое и правое полушария, могут приводить к функциональной асимметрии». Таким образом, у животных существует некий психофизиологический потенциал к асимметрии функций, но проявляется он главным образом под действием ситуативных внешних факторов или в результате целенаправленной обучающей деятельности человека, что объясняет, в частности, совершенно особое «человекоподобное» поведение домашних животных. Впрочем, работы В.Л. Бианки и его коллег доказывают, что у большинства видов животных все же существует индивидуальная межполушарная асимметрия, а у некоторых также и *видовая*.

Установлено, что морфологическая асимметрия ЦНС (центральная нервная система) свойственна певчим птицам и связано это, что характерно, с высокой интенсивностью и специализацией звуковой сигналь-

[8] Предельно радикально эта идея выражена у Дж. Эклса, который считал, что левое полушарие является доминирующим не только для языка, но и для концептуального мышления. Значение же правого полушария всячески принижалось и сводилось к роли автомата, выполняющего биологические программы. См.: Eccles J.C. The brain and the unity conscious experience // 19-th Eddington memorial lecture. Cambridge, 1982.

ности. Примечательно и то, что у животных левый мозг функционально связан с моторными функциями. Еще в 70-х гг. была выдвинута гипотеза, согласно которой моторные механизмы левого полушария стали базой для семиотико-символической и дискурсивной деятельности, поскольку были ориентированы на развитие некоторых специфических видов двигательной активности, в том числе тонкой мышечной настройки губ, гортани и языка. Здесь, правда, встает проклятый вопрос о первопричине (если здесь ее вообще правомерно искать): все эти настройки – порождение уже имевшихся изначально способностей левого мозга или сам левый мозг развивался за счет обратных развивающих импульсов двигательных центров? Однако в любом случае важно, что пробуждение дискретных когнитивных технологий левого полушария в антропогенезе связано с упомянутым стягиванием в мозг снятого (в гегелевском смысле) опыта моторной когнитивности, ибо именно она обретается в пространстве временных длительностей и каузальных зависимостей.

Независимо от того, можно ли считать межполушарную функциональную асимметрию мозга видовым отличием человека от животных, очевидно, что именно антропогенез шаг за шагом эксплицировал весь комплекс нейрофизиологических и, соответственно, когнитивных режимов и возможностей, связанных с этой асимметрией, переведя его из потенциального в актуальный план. При этом полемика когнитивных техник – «древних» правополушарных и пробуждающихся левополушарных – стала не только источником патологичности и сумеречности раннего сознания, но и источником его имманентного развития.

При этом чрезвычайно важно, что нарастающая в филогенетическом ряду активизация левого полушария и «сворачивание» в ходе этого процесса моторной когнитивности в мозг отнюдь не были направлены на немедленное приобретение каких-либо адаптационных преимуществ в русле горизонтальной эволюции: культурно-исторический опыт показывает, что, по крайней мере, для базовых программ жизнеобеспечения наиболее адаптивно выигрышными выступают как раз не лево-, а правополушарные когнитивные режимы. Иное дело, что постепенное вторжение левополушарных когнитивных практик меняет не только структуру, но и само содержание этих программ.

Итак, при всех оговорках можно считать установленным, что левое полушарие контролирует дискретизацию информационных потоков, поступающих из окружающего мира, комбинирование смысловых элементов и соответственно заведует такими уже собственно культурными программами как лингвистические, абстрактно-логические и математические, осуществляет операции по формализации и знакообразованию.

Правое полушарие ведает образно-сенсорными и интуитивно-подсознательными функциями, организует пространственное восприятие и топографическую память.

В правом полушарии преобладают функции, связанные не с аналитическим, а с синкретическим и впоследствии синтетическим восприятием. Это невербальные, слуховые, незнаковые визуальные, соматосенсорные и моторные сигналы, позволяющие воспринимать внешнюю реальность синкретично, целостно и симультанно, без разделения на составные элементы. И хотя на основе опытов с расщепленным мозгом (Р. Сперри, Дж. Эклс и др.) утвердилась теория «переменной доминативности», согласно которой доминантные отношения меняются в зависимости от выполняемых функций, в общем виде можно утверждать что «...левое полушарие у людей специализируется на вербально-символических функциях, а правое – на пространственно-синтетических». При этом правополушарное восприятие кучно: после целостного схватывания некоего гештальта концентрированное восприятие почти спонтанно дрейфует на другой элемент. И, конечно же, особенно важно подчеркнуть, что более древние правополушарные функции ориентированы на адаптацию. Именно они служат психическим проводником программы вписывания в среду, то есть работают на горизонтальную (см. выше) эволюцию в природе, что, в свою очередь, согласуется с общей ориентацией правого полушария на удерживание психики в континууме когерентных связей. Поэтому, в частности, еще в 70-х гг. прошлого века было замечено, что правополушарная когнитивность соотносима с фрейдовской сферой подсознательного.

И последнее, на чем необходимо остановиться при анализе эволюционного значения МФА. Генезис человеческого сознания в его нейрофизиологическом аспекте начался не с внезапного и самопричинного развития левополушарной когнитивности, хотя к тому и были свои собственные эволюционные стимулы. Левополушарная когнитивность, как это ни парадоксально, в раннем антропогенезе, а, возможно, отчасти и позднее, играла компенсаторную роль. Разбалансировка природных режимов и ритмов психосенсорной и моторной активности у ранних гоминид привела к тому, что диапазоны правополушарной перцепции сбились со своих природных настроек и стали принимать предельно расширенный спектр психических паттернов. По этой причине психика оказалась патологически перегружена «безразмерными», размытыми, расфокусированными гештальтами, далекими от релевантности стандартно-инстинктивным программам природного психизма, но зато максимально приближенными к прямому, то есть минимально опосредованному

погружению в трансцендентные глубины запредельного мира. (См. об этом другую мою статью в этом же альманахе.) То, что именно расплывчато-кучные рецептивные комплексы раскрывают психику для образов и сигналов запредельного (импликативного в терминах Д. Бома) мира, достаточно очевидно: здесь отсутствует дискретизация целого и интенциональная фокусировка его элементов – психическая предпосылка формирования опосредующего кордона рефлектирующей самости, порождающая, в конечном счете, субъективное *Я*. Вот почему активизация правополушарной когнитивности – это не только архаизация психики, направленная в сторону докультурных природных режимов, но и коридор, ведущий в глубины бессознательного и глубже – в мир, не данный человеку в обычном чувственном восприятии.

Такое состояние психики было крайне болезненным и опасным. Не говоря уже о том, что запредельный мир «не любит» никого слишком глубоко в себя впускать. Единственным выходом, если говорить о потенциале психофизиологических изменений, было компенсаторное наращивание левополушарных когнитивных функций. Функции эти - фокусировка, дискретизация, локализация в пространственно-временных координатах, фрагментирование исходных кучных и рыхлых единиц (гештальтов) правополушарной перцепции, комбинаторика и компоновка их элементов – стали, по мере бурного роста левого полушария, проявляться задолго до развития речи, надситуативной активности, сознательного оперирования артефактами и т.д. В результате, в итоговых психических актах, которые еще только начали преобразовываться в акты мышления, стереометрия когерентной доминанты правополушарной рецепции и когнитивности стала медленно, но неуклонно разбавляться «уплощенной» темпоральной каузальностью с их иерархическими и субординационными связями.

Подытожим. МФА – есть частное проявление универсального принципа морфологической симметрии и функциональной асимметрии, выступающего эволюционным законом и двигателем межсистемных переходов.

МФА в том виде, в каком она сформировалась у человека, определяет органический и неустранимый дуализм самой человеческой сущности во всем многообразии ее проявлений и, соответственно, столь же органический и фундаментальный дуализм культуры как принципа надприродной системной самоорганизации. Таким образом, принцип дуализма, имеющий стержневое значение для смыслогенетической парадигмы, уже не может быть представлен как условная методологическая или эпистемологическая выдумка, а обретает объективные, выводимые за рамки спекулятивного философствования основания.

Импульс к трансцендированию – этот perpetuum mobile культурных механизмов смыслообразования, неизбывная экзистенциальная потребность человека, коренным образом отличающая его от животного, – тоже результат полушарной дихотомии – столкновения и соперничества право- и левополушарных паттернов. И хотя феномен трансцендирования со всей его культурной семантикой, включая и «автоматическую» регенерацию имманентизуемых метафизических идеалов, не сводится к прямым проекциям эволюционного психического травматизма, но, тем не менее, содержит его в своей основе.

Перейду теперь к принципу конвертации биопрограмм в культурные практики – важнейшему моменту превращения животного психизма в культурное сознание.

Абстрактная возможность процесса, который можно назвать *конвертацией,* открывается с возникновением первичной метаоппозиции *я – иное.* (Эта оппозиция обнаруживает себя уже в первичных психических актах новорожденного младенца) Переживание этой оппозиции, в свою очередь, обусловлено возросшей в силу эволюционной болезни способности развивающейся психики к различению[9].

От точечных вспышек спонтанной дистинктивности берет начало и процесс дискретизации психического континуума и бинарно-оппозиционного кодирования перцептов, которые возникают в результате дробления и оконечивания элементов текуче-диффузных правополушарных гештальтов (см. выше).

Как протекает конвертация? Каковы ее механизмы? Точно и полно ответить на эти вопросы означало бы поставить точку в затянувшейся полемике относительно принципиальных отличий человека от животных и культуры от природы; ведь разгадка механизма системной связки между природой и культурой и есть разгадка феномена человека. Однако эволюция умеет хранить свои тайны и до окончательного прояснения вопроса пока далеко. Хотя кое-что сказать все-таки можно.

Способность к комбинированию поведенческих программ и их компонентов нарастает по мере усложнения психики и у животных. Но сама «периферийность» такого комбинирования и ее ограниченность рамками видового генокода не позволяют тенденции к усложнению комбинаторики перейти некую грань, за которой происходит качественное пре-

[9] Неслучайно психологи приходят к выводу о том, что первичной функцией мышления является именно способность к различению. Так, А.Р. Лурия показывает, что в онтогенезе «умение различать созревает раньше, чем операции обобщения». *Лурия А.Р.* Язык и сознание. Ростов-на-Дону, 1998. С. 88.

образование когнитивных процессов. Переход этой грани становится не только возможным, но и жизненно необходимым под давлением травматических факторов эволюционной болезни. Разбалансировка стандартных поведенческих программ вызывает в этих программах сбои и разрывы: целостный поведенческий паттерн внутренне расшатывается и непроизвольно сегментируется на дискретные и, что особенно важно, операбельные компоненты и связки взаимообусловленных действий. При этом шлейф первичной неразрывности экзистенциальных интенций продолжает играть для этих компонентов роль общего связующего контура. Дискретизованные элементы поведенческих программ, «выскакивая» из атемпоральных биопсихических паттернов, меняются местами в рамках одного поведенческого сценария либо «перескакивают» из одного сценария в другой, создавая комбинаторную путаницу. Наряду с описанным выше нарушением перцептивных и медиационных режимов здесь проявляется один из аспектов психической составляющей эволюционной болезни, определяющий симптоматику психических дисфункций в нижнем палеолите и, возможно, в более раннюю эпоху.

Таким образом, в соответствии с универсальным принципом комбинаторики, человек в отличие от высших животных приобретает способность комбинировать не только сами поведенческие программы, но и их отдельные блоки, а самое главное, – дискретные компоненты этих программ (отдельные действия). Это и позволяет конструировать не только содержательно новые, но и по-новому устроенные программы поведения, то есть качественным образом трансформировать биологически заданные роли и сценарии. Можно сказать, что целостность животных поведенческих программ раздроблена изнутри аритмическими сбоями, а затем собрана заново из дискретизованных операбельных компонентов, но уже в специфически человеческом – смысловом виде, в условиях необратимо изменившихся психических режимов[10]. Прежде всего это касается рекомбинации дискретных когнитивных элементов, из которых строится психический образ.

Наращивание комбинаторных способностей продолжается на протяжении всей истории культуры. В дальнейшем будет показано, как рубежи становления субъектности и новых типов ментальности на когнитивном уровне неизменно сопровождаются скачковым развитием комбинаторных возможностей мышления. Это и неудивительно, поскольку

[10] К примеру, изменения эти открыли совершенно новые возможности в продуктивной рекомбинации звуков при формировании членораздельной речи: из 30-40 простых звуков можно построить 100-200 тыс. слов разговорного языка.

развитие левополушарной когнитивности, под знаком которой развивалось культурное сознание, нацелено на бесконечное и неостановимое дробление любых целостностей на все более мелкие элементы. В предельном выражении эта тенденция проявилась в ментальном типе западной культуры.

Смыслогенетическая и культурообразующая сущность процесса конвертации заключается в следующем. Если «на входе» имеется действие с *однозначным*, даже в случае знакового кодирования, «прочтением», то «на выходе» появляется уже не по-природному сигнальная, а *семантическая*, то есть смысловая, конструкция, которая чревата множеством интерпретаций. Эту формулу необходимо пояснить. То, что в рамках животного знакового поведения можно назвать содержанием (значением, денотатом) того или иного инстинктивно заданного акта, проходя через «рамку» конвертации, преобразуется из единственного в главное. То, что было однозначным и безальтернативным содержанием инстинктивного поведения (и его сигнально-коммуникационного выражения), развинчивается на операбельные компоненты и затем свинчивается вновь, но уже в смысловой форме. При этом каждый из дискретных и операбельных элементов новообразованного целого ведет себя как маленькое целое, со всеми вытекающими из этого следствиями. Так, всякое слово в языке, независимо от навязываемого контекстом смысла, продуцирует самостоятельное ассоциативное поле и семантическую многозначность. В результате вокруг бывшего единственного содержания (денотата) образуется «коннотативное облако» с множеством внутренних связей. При этом первоначальное содержание сворачивается до организующего ядра, структурного центра смысловой конструкции, периферию которой теперь образуют продукты самостоятельной жизни входящих в нее подвижных и операбельных элементов. Иными словами, первоначальное содержание (сигнальное сообщение) уже никоим образом не сводится к природной однозначности. Теперь в смысловом поле эта однозначность сменилась доминированием и в силу последующих изменений смыслового контекста может в любой момент быть оспорена каким-либо периферийным значением.

Примеры дезинтеграции – «развинчивания» изначально целостных биопрограмм легко обнаруживаются в самых значимых сферах ранней культуры. Так, программа охоты отделяется от жесткой обусловленности чувством голода: человек – единственное существо, которое охотится, не будучи голодным. Так же развинчивается инстинктивная связка продолжения рода и самого акта совокупления и т.д. Можно предположить, что примерно к 500 тыс. лет назад основные виталистические програм-

мы были хотя бы частично конвертированы в ранние культурные практики, начав постепенно «обрастать» соответствующей мифосемантикой.

Этологи любят смаковать аналогии, «доказывающие» неразличимость или, по меньшей мере, прямую преемственность между животным и человеческим поведением. Вот характерный пример такого рассуждения: «Когда птицы садятся на дерево, доминанты занимают самые высокие ветви, а за верхушку часто происходят стычки. Постаменты, троны, трибуны и прочие возвышения – обязательный атрибут власти во все времена. Ни один царь не придумал в качестве места своей персоны углубление»[11]. Последнее неверно, но не в этом дело. Дело даже не в том, что при всем подчас поразительном сходстве в моделях социального поведения животных и человека[12] в действия последнего помимо обусловленности задачами сохранения вида и выживания популяции включается еще и неуклонно усиливающийся в ходе истории мотив индивидуальных интересов и ценностей. Главное же отличие в том, что в человеческом поведении целостный, однозначный и самотождественный сценарий всякий раз фрагментируется на отдельные семантические элементы, каждый из которых разворачивает собственное смысловое поле. Так, поведенческая символизация иерархии у человека никогда не исчерпывается однозначной животной сигнальностью, связанной с преувеличением размера того, кто занимает самую высокую точку в пространстве. Этот единственный для обезьян, птиц и др. денотат не зависит, к примеру, от того, на что именно уселся доминант: на ветку, на камень, на некое созданное человеком сооружение и т.д. Для человека же и то, на чем сидит доминант, как он сидит, как регламентируются позиции и поведение субдоминантов и т.д. – все это не просто «расцвечивает» животное в своей основе ядерное содержание ситуации, но создает совершенно незнакомую животным смысловую полифонию *семантических* отношений. В культуре, на каждой ступени иерархии, в каждом ее звене возникают смысловые конструкты не просто дополнительные, но «параллельные» ядерному содержанию, сколь бы ни было сильно выражено его доминирование.

Например, в силу бинарного механизма кодирования смыслов любые семантические суперпозиции способны инвертироваться. Так, низвергнутый доминант не просто сбрасывается с самой высокой точки, но

---

[11] *Дольник В.* Непослушное дитя биосферы. М., 1994. Цит. по: *Берснев П.* Лабиринты ума. СПб., 2008. С. 99.

[12] В этом нет ничего удивительного: поскольку природа остается для человека материнской системой, то и основные законы социальной организации, будь то социотомия, кооперация, иерархизация и некоторые другие, у него с животным миром общие.

помещается в инверсионно симметричную ей самую низкую точку пространства, которая может оказаться и в углублении. В этой точке доминант может оказаться и не потеряв статуса, а в силу ряда смысловых реализаций, накладывающихся на ядерную схему иерархической структуры. К примеру, мифологические образы нижнего мира одновременно занимают и самую высокую, и саму низкую точку в пространстве, сочетая в своем образе и сакральность, и, на более зрелых стадиях развития религиозного сознания, негативную отмеченность. При этом мифологическое мышление не видит в том противоречия, поскольку эти смыслы кодируются в разных семантических рядах, чего, разумеется, нет и не может быть у животных. Я даже не говорю о человеческой способности не только игнорировать, комбинировать и замещать отдельные компоненты поведенческих сценариев, но и отклонять инстинктивные программы в целом. В этом случае культура переламывает императивность инстинкта, утверждая в человеческом поведении свои собственные ценности и мотивации.

Такого рода переламывание несет в себе гораздо больше, чем просто психологический стресс. Здесь появляется ужас экзистенциального отчуждения, который сам по себе инициирует культуротворческие процессы. Так, когда конвертация дошла до программы охоты и весь соответствующий комплекс действий и переживаний приобрел смысловую форму, появился страх за волевое и потому «нелигитимное», «неправильное» убийство животных. Отсюда ритуал «умножения» – возвращение к жизни убитых на охоте животных. Вообще всякий акт осознания конвертации той или иной биопрограммы вызывает в палеосознании шок «грехопадения» – ужас перед своим вмешательством в незримые связи запредельного мира. Смысловая операбельность дискретных компонентов любого рода поведенческих ситуаций позволяет комбинировать и кодировать разнообразные семантические позиции от простых симметричных инверсий до сложнейших оттенков смысла, далеко уходящих от ядерного содержания.

Пример. Универсальный закон самоорганизации любой группы дискретных элементов и в том числе биологических существ, включая человека, в иерархизованную структуру создает устойчивый набор суперпозиций – «сюжетов», – присущих как животным, так и человеческим социальным сообществам. Такие суперпозиции и выступают в роли ядерного (базового) содержания в процессе конвертации. Фактически все модели социального поведения, которые этологи наблюдают у приматов и отчасти других животных, имеют более или менее прямые аналогии в моделях социального поведения человека. Распределение ролей и ран-

гов между членами сообщества, переадресование агрессии, накопившейся из-за страха перед доминантом, на наказываемых (макаки, собаки), разнообразные формы союзов равных по рангу особей – все это даже не «человеческое, слишком человеческое», но скорее «животное, слишком животное». Особенно впечатляют параллели между «обезьяньими революциями», когда молодые самцы, объединяясь, свергают пожилого и деспотичного доминанта-геронта, и мифологическими описаниями сакрального социогенеза. Так, в ведийском обществе (и не только, разумеется, в нем) отряды отборных воинов – марутов – жили войной и грабежом. В Ригведе читаем об Индре – «юном муже и юных marutvant. «...из нас (марутов) выходит кулачный боец, скорый на руку (Индра)», который, в силу своих фенотипических особенностей, становится вожаком отряда молодых воинов и «царем живущего», «единственным царем всего сущего»[13]. При этом утверждение Индрой своего статуса доминанта посредством военных побед и подвигов помимо ядерного содержания, отсылающего к модели «обезьяньей революции»[14], продуцирует широкий пакет важнейших культурных смыслов с их собственными внутренними суперпозициями и богатейшими семантическими разветвлениями. Акт сакральной космогонии, установление генеалогии (старшинства) богов и иных мифологических существ, священных иерархий – вот лишь некоторые из смысловых комплексов, выраженных в мифологических мотивах, вызванных к жизни почти случайным и, в общем-то, тривиальным событием архаической родоплеменной жизни. Впрочем, выдвижение Индры на роль племенного вождя выделяется из множества ему подобных эпизодов тем, что произошло в «нужное время» и «в нужном месте», благодаря чему стала той самой «соринкой», вокруг которой началась кристаллизация «перенасыщенного раствора» мифологического сознания.

Итак, при всем внешнем сходстве принципиальная разница между сигнальным поведением животных и семантико-смысловым конструиро-

---

[13] У обезьян вылазки внутренне не иерархизированных групп молодых самцов за пределы территории, длящиеся иногда до нескольких дней, – хорошо изученное явление. См., напр.: *Шовен Р.* От пчелы до гориллы. М., 1965. Характерно, что отсутствие выраженной иерархии среди молодых самцов, которые бросаются к еде, не соблюдая статусных различий, перекликается с отсутствием иерархии у марутов: «Среди них, как среди спиц (колесницы), нет последнего. «Нет среди них ни старших, ни младших, ни средних».

[14] Прямой мотив свержения доминанта-геронта нередко трансформируется в мотив смены поколений богов или, примерно с середины II тыс. до н.э., в мотив победы харизматического героя над хтоническими существами, представляющими мифологических «доминантов» предшествующего культурно-исторического цикла (мотив змееборчества и т.п.) Надо ли говорить, что в обезьяньих популяциях свергаемый доминант никогда ни в какие иные образы не трансформируется?

ванием в культуре заключается в том, что у людей поведенческая конструкция представляет собой не простую копию (или усложненное продолжение) биопрограммной конструкции, а ее развинченный на компоненты и заново собранный в смыслогенезе коррелят. Этот коррелят – смысловая конструкция – есть продукт синтеза двух когнитивных техник: симультанной (правополушарной) и линейно-дискретной (левополушарной). Каждый из элементов новообразованной коррелятивной структуры сам по себе несет и провоцирует свой собственный пучок дополнительных смысловых возможностей. Когда люди и животные совершают одни и те же действия, то животные осуществляют внутренне монолитную и однозначно воспринимаемую схему, а для людей содержание этой схемы не исчерпывается центральным значением. Неслучайно ни один из человеческих языков никогда в полной мере не реализует принцип: один знак – один денотат, хотя в ряде случаев сознательно к реализации этого принципа устремляется.

Центральное (ядерное) значение при изменении контекста может утратить свое центральное положение, как утрачивают его, к примеру, архаические обряды, внешняя оболочка которых наполняется в поздние эпохи совершенно иным содержанием. Поэтому не стоит обманываться внешним сходством между поведением людей и животных. Впрочем, в случае примитивности или архаичности смыслообразующих возможностей биопрограммы зачастую конвертируются в культуру в почти неизменном виде. Так, у наиболее архаичных донеолитических сообществ охотников и собирателей, в частности у аборигенов Австралии, наблюдается устойчивое воспроизведение характеристик социального поведения приматов (18 из 20 характеристик). И это относится не только к современным первобытным народам. В некоторых секторах ментальности прямое калькирование биопрограмм происходит независимо от общего уровня развития культурной системы. Однако же в целом принцип переменного доминирования усиливает свое действие по мере общего усложнения культуры и автономизации ее подсистем. Несомненно, взрывное усиление означенного принципа явилось одним из когнитивных аспектов верхнепалеолитической революции.

Ни одна природная программа, проходя через «рамку смыслогенеза», не остается тем, чем была. Прежняя, однозначная функция становится теперь частью широкого смыслового поля внутри образующихся структурных связей новой системы (культуры). Та же логика действует и на следующих этапах, когда речь идет уже о межсистемных переходах в рамках историко-культурогенетического процесса, когда происходят структурные трансформации и реконфигурирование уже собственно культурных систем.

Вернемся к психическим процессам, приводящим к дискретизации компонентов перцептивных и поведенческих программ и их последующей комбинаторике. Частичное разрушение перцептивных режимов в антропогенезе создает своеобразный эффект инверсии: бессознательное переживание всеобщей взаимосвязанности оборачивается ощущением отсутствия связи чего-либо с чем-либо. Поэтому в раннепервобытной (как и в детской) психике господствуют спонтанно-текучие и беспорядочные соположения при отсутствии устойчивых различений части и целого, внешнего и внутреннего, главного и второстепенного и т.д. Едва ли единственной устойчивой чертой такого психического режима, функционирующего преимущественно в подсознательной сфере, является сильнейшее смещение экзистенциального переживания в сторону внутренних представлений (психических образов) в ущерб любого рода рефлексии внеположенности (объективности) вещей. В результате, образы подсознания не только отождествляются с эмпирической реальностью, но и господствуют над ней. Это явление, названное *перцептивным реализмом,* в той или иной мере проявляет себя везде, где наблюдается доминирование правополушарной когнитивности, то есть оно выходит далеко за пределы самых ранних стадий генезиса ментальности.

Именно такое внутренне подвижное, пластичное, синкретически беспорядочное состояние психики обусловливает возможность релятивной комбинаторики элементов. Бессознательное комбинирование было описано еще Фрейдом, для чего им был введен термин *déplacement* (перемещение): под действием мощных психических импульсов переносятся как признаки вещи, так и их части. Это стадия максимальной, а потому предельно абстрактной свободы смыслообразования и ассоциирования. Свобода эта совершенно спонтанна. Она не знает ни целей, ни правил, ни границ: сознанию открыт широчайший спектр модальностей всякой вещи. Эта первичная спонтанность, пошагово укрощаемая культурой, продолжает, хотя и в частично преодоленном виде, превалировать в мифологическом (правополушарном по доминанте) сознании.

Возникающие по ходу инкультурации правила и регламентации никоим образом не выводятся ни из природных потребностей, ни из имманентности самой ранней человеческой психики. Они – свидетельство пробуждения субъектности самой культуры. Можно сказать, что культура начинает свою самонастройку и самоорганизацию с первичных актов комбинаторики перцептов, высвобожденных из оков биопсихических программ.

Какие же организационные принципы начинают действовать, когда врожденные биологические разрешающие механизмы (суть сетки, филь-

трующие и отбирающие поступающие извне раздражители) начинают отказывать?

Современные исследования показывают, что человек воспринимает слова родного языка не как линейную последовательность знаков, а как своего рода гештальт (иероглиф), продуцирующий некоторый набор значений. При этом на ранней стадии восприятия/мышления бессознательное формирование образов подчиняется закону *симметричной семиотики*. Еще П. Рикер на материале психоанализа[15] 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.

Поясним этот тезис опытами Т. Марсела. Очевидно, слово *рука, порождая бессознательный ассоциативный контекст с образом тела,* задает восприятие иероглифа *palm* (*англ.* – ладонь, пальма) в значении «ладонь». В общем контексте взаимозамещения эти значения создают связанную последовательность образов, не просто облегчающую, но *задающую правило* распознавания иероглифа *запястье*. В свою очередь, иероглиф *дерево* вызывает в воображении образы деревьев и служит контекстом для распознания иероглифа *palm* в значении «пальма», что исключает интерпретацию данного иероглифа в значении «запястье», ибо соответствующий ему образ не может замещать ни один из образов деревьев. Это в свою очередь направляет распознание в русло последовательной поэлементной и потому растянутой во времени переработки. В таких случаях (Т. Марсел называл этот тип переработки маскировкой) образный семиозис блокируется и испытуемый оказывается перед необходимостью восприятия слова *palm* как абстрактной линейной последовательности знаков, из которых складывается слово, обладающее тем или иным значением.

В точке блокировки симметричной образной семиотики происходит «перебрасывание» мяча на поле левополушарной когнитивности и запускается процесс «классического» семиозиса, а спонтанное смыслообразование в режиме неупорядоченной соположенности сменяется медленно, но неуклонно формирующимися правилами. Таким образом, от со-

[15] *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ // Религия и вера. М., 1996.

стояния стихийного палеосинкретического соположения всего со всем мышление переходит к стадии симметричной образной семиотики, в рамках которого в становящееся мышление привносятся элементы уже не природного, но культурного порядка, а в стихийной комбинаторике перцептивных элементов намечаются границы и правила. Например, любому ощущению или мысли может соответствовать определенный образ. При этом сознанию представляются лишь те перцепты или идеи, которые способны к взаимозамещению с образами контекста. Здесь в соответствии с универсальными законами структурообразования можно выделить некий центр, фокус, этакий «мини-аттрактор», притягивающий к себе периферийные элементы смыслового контекста и организующего их структурные отношения. Так свободная комбинаторика перцептивных и когнитивных элементов – суть продуктов частичного распада биопрограмм и сценарно-ролевых моделей – организуется в смысловые констелляции и структуры становящегося сознания. Следующий шаг – переход к классическому семиозису – осуществляется уже при вынужденном активном подключении функций левого полушария.

Вышеописанная модель может быть признана удовлетворительной, когда семантические поля культуры уже в той или иной мере сложились и установление новых значений как-то направляется имеющими в культурном опыте структурами. Тотчас же возникает вопрос: почему изначально в позиции центрального, организующего центра оказывается тот, а не другой элемент? Вопрос можно поставить и более широко: почему одни связки между той или иной таковостью и ее образным и языковым коррелятом закрепляются в ментальности, в речевых практиках и языковых традициях, а другие отсеиваются культурой как информационный шум, наподобие того, как взрослые с равнодушием или раздражением отмахиваются от спонтанного детского словотворчества и бессмысленной «тарабарщины»?

Ответов может быть, по меньшей мере, три:

– «выбор» организующего центра происходит в режиме случайности. Той самой «первослучайности», из которой разворачиваются затем любые закономерности. В подобных ситуациях обычно либо останавливаются на признании спонтанности выбора, либо, поддаваясь эссенциалистским искушениям, подставляют в качестве направляющей силы или скрытого субъекта выбора некие мистические или метафизические силы;

– особенности психики индивида. Если в основе смыслогенетического структурообразования лежит основанная на диалоге интенциональных субстанций партиципационная ситуация, то релевантность воспринимающей психики адресату партиципации, действительно, играет су-

щественную роль. Все ее индивидуальные особенности так или иначе отражаются, отпечатываются на новообразуемой смысловой структуре. В этом смысле любой артефакт и любое имя (слово) – результат глубинного интенционального диалога психических субстанций: человеческой ментальности и адресата осмысления (агента партиципации). Индивидуальная психическая конституция, не говоря уже о фильтрах предшествующего культурного опыта (в тех случаях, когда о нем можно говорить), ограничивает поле случайного выбора от потенциальной бесконечности до достаточно узкого коридора вариантов. Однако здесь нет объяснения тому, почему именно те или иные семантические результаты выбора закрепляются в коллективном опыте. Ведь коллективный опыт не дедуцируется из индивидуального, даже при минимальном разнообразии индивидуальных когнитивных различий в раннепервобытном коллективе. К примеру, этого разнообразия вполне хватило, чтобы создать на закате первобытности богатейшую палитру взаимонепроницаемых архаических языков. Поэтому напрашивается третье объяснение;

– выбирает сама культура. Можно ли сформулировать это объяснение, не прибегая к провиденциализму и мистике? В двух словах – вряд ли. Отмечу лишь то, что если конфигурация смысловой структуры, ее семантика и языковые корреляты задаются самоорганизационными процессами культуры, то не только ментальность (индивидуальная или коллективная) подчиняется некому бессознательному указанию, но и сама культура вынуждена подстраивать свои смыслообразовательные репертуары под возможности человеческой ментальности (перцептивные режимы, опыт, содержание сознания, разнообразные когнитивные настройки и т.д.).

Представляется, что в действительности все три объяснения могут сочетаться, соотносясь между собой по принципу доминанта – компонента. В целом же, процесс ментального конструирования смысловых структур в процессе конвертации «развинченных» биопрограмм, определение организующих элементов и таинство имянаречения – все это ключевые вопросы культурогенеза, на которые вряд ли будут когда-либо даны окончательные ответы. Но продвигаться к их прояснению можно и нужно.

Подчеркну еще раз: до тех пор, пока биологически заданные перцептивные модальности не разрушены (а разрушить их может только эволюционная болезнь), предмет никогда не раскроется восприятию во всей потенциальной бесконечности своих значений и никогда не позволит обнаруживать и «отслаивать» от себя все новые и новые свойства и возможности. И никогда животная сигнальность, при всем ее комбинатор-

ном усложнении, не способна прорваться «вглубь» вещи и, убедившись в тщетности стремления, исчерпать семантикой все ее глубину, ощутить присутствие трансцендентного (ведь и человеческие слова, и их сочетания и комбинации обезьяны используют как сигналы). И в том, вероятно, их обезьянье счастье.

Так, в результате конвертации биопрограмм в пространство формирующейся человеческой ментальности рождается незнакомый животному психизму феномен – СМЫСЛ – дискретная и операбельная единица культурного самоструктурирования.

Выше речь шла главным образом о чисто когнитивных аспектах начал смыслогенеза. Теперь «по ту сторону» конвертации в поле рассмотрения попадают и семантико-семиотические аспекты смыслообразования, связанные с его эксплицитными формами: *знаком* и *артефактом*. Но это уже территория культуры.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Берснев П.* Лабиринты ума. СПб., 2008.

2. *Бианки В.Л.* Асимметрия мозга животных. Л., 1985.

3. *Бианки В.Л.* Механизмы парного мозга. Л., 1989.

4. *Дольник В.* Непослушное дитя биосферы. М., 1994.

5. *Дробышевский С.В.* Эволюция мозга человека. Анализ эндокраниометрических признаков гоминид. М., 2007.

6. *Иванов Вяч.Вс.* Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978.

7. *Лурия А.Р.* Язык и сознание. Ростов-на-Дону, 1998.

8. *Рикер П.* Герменевтика и психоанализ // Религия и вера. М., 1996.

9. *Уилбер К.* Проект Атман. М., 2004.

10. *Шовен Р.* От пчелы до гориллы. М., 1965.

11. *Eccles J.C.* The brain and the unity conscious experience // 19-th Eddington memorial lecture. Cambridge, 1982.

12. Pilbeam D. *The Evolution of Man*. London, 1970.

13. *Sperry R.W.* Cerebral Organization and Behavior // *Science*. 1961. Vol. 133. P. 13-22.

Б.Г. ЮДИН

КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ БИОЛОГИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

Аннотация: *В статье рассматривается воздействие культуры на восприятие человеком мира живой природы и самого человека, включая его биологическое измерение.*

Abstract: *The article dwells on the ways culture effects the human perception of the natural environment and the human being including his/her biological dimension.*

Ключевые слова*: биологическое познание, пограничная ситуация, тотемизм, анимизм, первобытный антропоморфизм.*

Keywords*: biological cognition, border situation, totemism, animism, prehistoric anthropomorphism.*

От культуры к природе

Часто говорят о том, что социальность и культура есть своего рода надстройка, возвышающаяся на том фундаменте, который люди получают от природы. Следовательно, в природе, как неживой, так и живой, заложено то, что может обеспечивать существование общества и культуры. И изучение этих естественных предпосылок составляет необходимую часть изучения того, как формируется, существует и изменяется культура.

Все это верно, но во взаимоотношениях общества и культуры есть и другая сторона – культура выступает для нас в качестве своего рода призмы, сквозь которую мы воспринимаем окружающий мир, включая, между прочим, и мир природы. Именно такое воздействие культуры на восприятие человеком мира живой природы и будет рассматриваться в данной статье. При этом особое внимание будет уделено тому, как влияет культура на наше восприятие человека, включая его биологию, а также той нормативной роли, которую выполняет культура.

Прежде всего следует обратить внимание на роль культуры в разграничении основных сфер мира природы – природы живой и неживой. В наши

Юдин Борис Григорьевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий отделом Института философии РАН, главный редактор журнала Президиума РАН «Человек» (Москва). E-mail: byudin@yandex.ru.

дни мы проводим это разграничение, на основе которого определяется столь многое в жизни человека и общества, ориентируясь в первую очередь на те знания, которые дает наука. Действительно, сегодня мы привыкли к тому, что сведения о живой природе мы черпаем, прежде всего, из биологических наук, а о неживой – из наук физических и химических. И все в общем и целом привыкли доверять тому, что высказывается от имени этих наук, больше, чем даже собственному непосредственному восприятию.

Важно, однако, отметить, что понятия «жизнь», «живое» используются далеко за пределами биологии как науки и биологического познания; более того, люди применяли их в своей повседневной жизни задолго до начала формирования самой биологии, да и науки как таковой. Очевидно, эти понятия покрывают огромное многообразие объектов, явлений, процессов, которые, однако, представляются нам как единые в каких-то существенных отношениях. Несмотря на это многообразие, в большинстве случаев, исключая некоторые пограничные ситуации, не надо быть биологом-профессионалом, чтобы отличить живое от неживого. Осознание этого единства и выражение его в форме представлений и понятий является важнейшей универсалией культуры.

Действительно, в разных культурах грань, отличающая живое от неживого, может пониматься по-разному, но в любой культуре она так или иначе проводится. Когда мы воспринимаем и мыслим нечто в качестве живого, мы тем самым мыслим его как выделенное из порядка неживых (косных) объектов. По сравнению с такими объектами объекты, наделенные жизнью, воспринимаются нами (или можно сказать – даны нам) существенно иначе.

Более того, и само научное биологическое познание использует (конечно, уточняя и развивая) оппозицию «живое – неживое», которая первоначально заложена в обыденном сознании. Корни ее уходят далеко в глубь веков, в сферу практически-деятельного отношения человека к миру. Разграничение с точки зрения этой оппозиции – одна из первых мыслительных операций, проделываемых человеком, когда он встречается с неведомым ему доселе объектом. И от того, как мы проводим это разграничение, в существенной мере зависит и наше отношение к данному объекту, и возможные формы практического воздействия на него и взаимодействия с ним.

Уже для первобытного человека живое выступает как источник средств питания и удовлетворения многих других потребностей, а потому – как то, что следует оберегать, но вместе с тем и как источник возможных угроз и опасностей, то есть как то, по отношению к чему следует

быть осторожным; как объект охоты и собирательства, а позже – и возделывания, преобразования, как то, без чего невозможно существование человека и вместе с тем как нечто чрезвычайно близкое, в буквальном смысле родственное ему и даже включающее его самого.

Характерен в этом отношении такой распространенный у первобытных народов религиозный комплекс, как тотемизм – вера в существование мистической связи, можно сказать, родства между данным племенем или родом и каким-либо видом животных или растений (тотемом). Считалось, в частности, что тотемное животное или растение – это родоначальник данного племени и что у отдаленных предков черты людей сочетались с чертами тотема, в силу чего они обладали необыкновенными способностями.

Одной из форм осмысления грани между живым и неживым был и первобытный анимизм – вера в души и духов. «Человек тогда не противопоставлял себя остальной природе: все предметы и явления казались ему “живыми”. Так возник первобытный антропоморфизм и как его следствие – религиозные верования в форме анимизма... Именно в этот период истории человечества возникает представление о “живом” и “мертвом”. Все становится мертвым (человек, животное, растение, камень, вода и т.д.), после того как “выходит” душа из тела»[1]. То обстоятельство, что «живым» или «мертвым» может считаться даже камень, лишь подчеркивает культурную заданность этого разграничения.

Разграничение живого и неживого, таким образом, могло производиться по-разному, но существенно наличие самой этой грани. Данное обстоятельство, так или иначе, отражено в самых разных системах верований – и в различных культах плодородия, и в анимизме. А Библия повествует о том, что сотворение живого происходило уже после того, как была сотворена косная природа (точнее, после того, как были сотворены земля, небо, свет, суша и моря), но непосредственно перед сотворением человека. Тем самым полагается некоторый специальный акт, порождающий живое, а вместе с тем и выделяющий его из порядка косной природы.

Будучи фундаментально значимым в практическом, хозяйственном отношении, живое вместе с тем выступает в качестве объекта не только религиозного, но и эстетического, и нравственного отношения. Какое-либо животное или растение может восприниматься как прекрасное и привлекательное, другое же – как безобразное и отвратительное. Некоторые домашние животные для своих хозяев почти столь же близки и любимы, как родственники, иные же биологические виды воспринима-

[1] История биологии с древнейших времен до начала XX века. М., 1972. С. 16.

ются человеком как враги. И уже в этом ценностно нагруженном контексте формируется познавательное отношение к живому.

Но, более того, практическая и ценностная значимость живого выступает и в качестве основы для первоначального выявления каких бы то ни было регулярностей, упорядоченностей и закономерностей в трудно-обозримом многообразии явлений жизни. К примеру, опыт возделывания сельскохозяйственных растений порождает у людей представления о цикличности, о регулярной смене сезонов, времен года. Сегодня мы, конечно, можем воспринимать смену времен года безотносительно к сезонности сельскохозяйственных работ. Однако в культурной истории человечества представления о регулярном чередовании времен года формировались как осмысление именно этого опыта разнообразных взаимодействий с миром природы и миром живого.

Таким образом, для представлений человека о живом изначально характерны не только отнесенность к особому типу объектов и явлений, но и особый, эмоционально и ценностно окрашенный тип отнесенности к этим объектам и явлениям. Иначе говоря, человек не просто воспринимает некоторые объекты и замечает, что они наделены качеством жизни, – само это восприятие строится на основе опыта, накопленного в ходе предшествующей практики его взаимоотношений с такого рода объектами.

А поскольку эта практика в ходе человеческой истории изменяется, меняются и ее ценностные характеристики, и ее осмысление в рамках биологического познания. С этой точки зрения биологическое познание выступает как решение той задачи, которая диктуется и постоянно актуализируется развитием культуры, – задачи приведения к некоторому общему знаменателю всех разнообразных и нередко взаимно противоречивых представлений о живом, которые формируются в процессах практического взаимодействия человека с наделенными жизнью объектами.

Первоначально, таким образом, познание живого, его свойств и качеств, то есть биологическое познание, непосредственно вплетено в повседневную практическую жизнь человека, в его хозяйственную деятельность, в его ценностные, религиозные, эстетические и моральные представления. При этом необходимо подчеркнуть, что какими бы наивными, нелепыми и противоречивыми ни казались нам представления первобытных людей о живом, эта задача осмысления мира живого и ориентации в нем всегда должна была получать и получала то или иное конкретное решение в рамках каждой отдельной культуры. Ответ биологического познания на запрос, исходящий от культуры, бывает необходимым здесь и теперь, поскольку, по сути дела, он является самоопределением культуры в одном из ее фундаментальных аспектов.

Очевидно, биологическое познание, понимаемое таким образом, существует до всякой науки в собственном смысле слова и независимо от нее, а его единство и целостность обеспечивается тем, что оно реализует особую культурно значимую функцию. Однако с появлением науки и превращением биологического познания в один из ее разделов положение существенно меняется. Познавательное отношение к живому становится все более отделенным и относительно независимым от того практически-ценностного контекста, в котором оно первоначально формировалось. Напротив, с течением времени сами результаты научного биологического познания начинают все более интенсивно влиять на практическую деятельность, прежде всего в таких ее сферах, как сельское хозяйство и медицина, но далеко не только в них.

Становясь научным, биологическое познание начинает вместе с тем решать и такие задачи, которые характерны для науки в целом, а именно получение систематизированных, доказательных, обоснованных знаний о мире и выработка научных объяснений. Объяснения, относящиеся к тем или иным фрагментам этого мира, должны удовлетворять определенной исторически изменяющейся совокупности идеалов и норм – того, что называют стандартами или эталонами научности[2]. С точки зрения культуры эти объяснения представляют собой построенные с помощью научных понятий ответы на мировоззренчески значимые (важные для ориентации человека в мире) вопросы, которые порождаются, разрешаются или воспроизводятся в ходе движения культуры, включая, разумеется, и саму науку.

Но если истоки биологического познания коренятся в отношении к жизни как ценности, а само оно дает этому отношению рациональное понятийное выражение и оформление, то наука в целом выявляет и утверждает ценность самого рационального познания, рационального отношения к миру. И опять-таки на каждой стадии развития науки ее культурная задача получает то или иное решение, пусть даже в последующем оно и будет сочтено неудовлетворительным. Свою лепту в решение этой задачи вносит и биология как один из обширных разделов научного познания.

Здесь, однако, возникает следующий вопрос: сохраняется ли в связи с появлением у биологического познания этой новой функции его традиционная культурная задача? Ответ на этот вопрос должен быть утвердительным; более того, сегодня необходимость решения специфической культурной задачи биологии раскрывается с небывалой доселе остротой.

---

[2] См., напр.: Идеалы и нормы научного исследования / Под ред. В.С. Степина. Минск, 1981.

Дело в том, что современное человечество располагает, если не актуально, то, по крайней мере, потенциально, новыми и чрезвычайно мощными средствами воздействия на живое, включая и такие разрабатываемые биологией средства манипулирования живыми объектами, как генная инженерия, создание генетически модифицированных организмов и т.п. Только еще приближаясь к могуществу демиурга, способного заново создавать жизнь (именно этим занимается сегодня синтетическая биология[3]), человек уже оказался в состоянии полностью уничтожить ее. В центре столь актуальной сегодня экологической проблематики, как известно, стоит вопрос о том, как сохранить существование и разнообразие жизни на Земле. При этом очевидно, что сохранение жизни в ее разнообразии выступает как задача, имеющая наряду с утилитарно-практической также и несомненную моральную, эстетическую и культурную значимость.

Весьма характерно в этом отношении то, что в наши дни все чаще говорят об ограниченности точки зрения, разделяющей биологические виды на полезные и вредные для человека. Утверждается, что каждый вид обладает уникальностью и, следовательно, должен рассматриваться на основании более широких критериев, чем те, которые диктуются сугубо прагматическими потребностями. По всей видимости, нынешняя популярность экологически чистых продуктов объясняется не только стремлением людей защитить свое здоровье, но и тем, что в последние десятилетия бережное отношение к окружающей среде, прежде всего к живой природе, постепенно становится культурной нормой.

Смерть человека: ее биологические критерии и осмысление в культуре

С биологической точки зрения человек является млекопитающим, принадлежащим к виду Homo sapiens. И, естественно, жизнь человека подчиняется всем биологическим закономерностям, например, таким: она имеет начало (рождение) и конец (смерть), между которыми располагаются последовательно сменяющие друг друга стадии. Существуют определенные биологические критерии, позволяющие объективно судить о начале или конце человеческой жизни.

При более внимательном рассмотрении, однако, оказывается, что даже и эти, казалось бы, сугубо биологические показатели опосредованы культурой. В частности, смерть человека имеет не только биологическую, но и социально-психологическую и социально-правовую, и, в более об-

[3] См.: Ethics of Synthetic Biology // Opinion of the European Group on Ethics in Science and New Technologies. http://ec.europa.eu/european_group_ethics/docs/opinion25_en.pdf.

щем виде, исключительную культурную значимость. Далеко не случайно культурологи рассматривают отношение к смерти как одну из определяющих характеристик любой культуры.

В современном мире обязанность констатировать наступление смерти человека ложится обычно на плечи врача – только после того, как врач принял соответствующее решение, человек считается умершим. Принимая такое решение, врач руководствуется определенными критериями биологического характера. Заключение, которое он дает по этому поводу, является не только признанием того, что родным и близким больше уже не на что надеяться. Оно выступает и как необходимый юридический документ, дающий начало, с одной стороны, тем траурным ритуалам и действиям, которые связаны с похоронами умершего, и, с другой стороны, новым правовым (включая имущественные) отношениям, когда, скажем, дети становятся сиротами, супруг (супруга) – вдовцом (вдовой) и т.п.

Ясно поэтому, сколь важными функциями наделяет общество врача, вверяя ему право определять момент смерти. Нам сегодня эти функции представляются вполне естественными и даже самоочевидными – они, что называется, укоренены в современной культуре. Однако наделение ими врачей – дело по историческим меркам совсем недавнее, относящееся примерно к середине XIX столетия. И связано оно было с тем процессом, который принято называть медикализацией смерти.

Толчком к нему послужили панические настроения, наблюдавшиеся в разных странах, особенно во Франции и в Германии, на протяжении двух предшествующих столетий. «...И в искусстве, и в литературе, и в медицине XVII–XVIII вв., – отмечает в этой связи французский историк культуры Ф. Арьес, – царили неуверенность и двусмысленность в отношении жизни, смерти и их пределов. Постоянно присутствующей стала сама тема живого трупа, мертвеца, который на самом деле жив... Впоследствии эта тема захватила и повседневную жизнь, так что, как пишет в 1876 г. в "Энциклопедическом словаре медицинских наук" А. Дешамбр, умами овладела "всеобщая паника" – страх быть похороненным заживо, очнуться от долгого сна на дне могилы»[4]. Арьес пересказывает множество приводивших в ужас людей того времени историй о похороненных заживо. Немало новелл с такого рода сюжетами принадлежит, в частности, перу знаменитого американского писателя Эдгара По.

Дело доходило до того, что, например, во Франции люди стали оговаривать в своих завещаниях проведение после смерти таких тестов, как надрезы на конечностях и т.п., чтобы удостовериться в действительной

[4] *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. М., 1992. С. 332.

кончине, либо обязательность определенного временного интервала – порядка одних двух суток – между смертью и похоронами. Другие заказывали себе гробы, оборудованные сигнальными колокольчиками или флажками, переговорными трубами и даже устройствами автоматической эвакуации!

Важно иметь в виду, что в те времена от врача вовсе не требовалось находиться у постели больного вплоть до его смерти. Напротив, врач, убедившись, что пациент безнадежен, считал свою миссию законченной. Умиравший чаще имел дело со священником, который и констатировал смерть. Более того, даже когда государственные власти в стремлении совладать с паникой пытались узаконить медицинское освидетельствование смерти, им приходилось преодолевать сопротивление медиков. Ф. Арьес цитирует в этой связи статью «Погребение» из вышедшего в Париже в 1818 г. «Словаря медицинских наук в 60 томах» и приводит следующее красноречивое высказывание: «...врачей редко зовут констатировать смерть, эта важная забота отдана наемным людям или тем, кто совершенно чужд знанию физического человека. Врач, который не может спасти больного, избегает находиться при нем после того, как тот издаст последний вздох, и все практикующие врачи, кажется, прониклись этой аксиомой одного великого философа: не подобает врачу навещать мертвеца»[5].

Вполне вероятно, что под «великим философом» здесь понимается не кто иной, как Гиппократ, учивший, что «к тем, которые уже побеждены болезнью, она (медицина. – *Б.Ю.*) не протягивает своей руки, когда достаточно известно, что в данном случае медицина не может помочь»[6]. И в последующих документах, регламентировавших нормы врачебной этики и поведения врача, не ставился вопрос о том, что врач должен заниматься пациентом после того, как он убедился в невозможности победить смерть.

Врачей, напротив, еще с древних времен учили распознавать знаки смерти – показатели не самой кончины, а ее приближения – не для того, чтобы диагностировать или констатировать смерть, а как раз для того, чтобы сразу после их обнаружения прекращать лечение. Это мотивировалось как опасением испортить репутацию (поскольку врач, допускающий смерть пациента, терпит поражение в схватке со смертью) и даже навлечь немилость родственников человека, которого не удалось спасти, так и тем, что попытки продлить жизнь пациента, который не сможет выздороветь, считались попросту неэтичными.

---

[5] *Арьес Ф.* Указ. соч. С. 336.

[6] *Гиппократ.* Об искусстве // *Гиппократ.* Избр. книги. М., 1994. С. 130.

Как бы то ни было, под влиянием широко распространившихся опасений относительно преждевременного захоронения ситуация начала меняться. Постепенно медицинская профессия обрела исключительное право, а вместе с тем и обязанность констатировать смерть. «В большинстве стран, – отмечается уже в наши дни в Декларации Всемирной медицинской ассоциации, – определение времени смерти является юридической обязанностью врача, и такое положение должно сохраняться». И в нашей стране, согласно действующему законодательству, констатация смерти осуществляется медицинским работником (врачом или фельдшером).

Интересен такой факт. В 1957 г. Международный конгресс анестезиологов, озабоченный тем, что развитие технологий искусственного поддержания жизни делает проблематичным медицинское определение момента смерти, обратился к тогдашнему главе католической церкви папе Пию XII. Медики просили разъяснить, чем им следует руководствоваться, проводя границу между жизнью и смертью человека. Папа, однако, не стал брать на себя бремя ответственности и ответил, что уточнять определение смерти – дело не церкви, а врачей. Таким образом, ныне и церковь вполне согласна с тем, что именно на врачах, а не на священниках, лежит обязанность констатировать смерть.

Американский историк медицины М. Перник в связи с этим пишет: «Врачи, которые представляли медицинское свидетельство о смерти как превентивную меру против преждевременных похорон, претендовали не только на небольшой дополнительный приработок от инспектирования трупов. Власть определять смерть давала докторам также и власть очерчивать границу вокруг самой последней и страшной тайны жизни, а следовательно, укреплять, по крайней мере символически, статус медицинской профессии»[7]. Таким образом, переход к определению момента смерти человека на основе заключения врачей – это не только введение более точной процедуры по сравнению с предшествующими, но и существенный сдвиг в области культуры.

Другая сторона процесса медикализации смерти – это то, что местом, где человек расстается с жизнью, все чаще становится больница. В результате сегодня многие люди, оказываясь дома рядом с умирающим родственником, просто не знают, как им себя вести и что следует делать. Эта тенденция ведет к тому, что в отличие от предшествующих времен

[7] Pernick M. "Back from the Grave: Recurring Controversies Over Defining and Diagnosing Death in History" // *Death: Beyond Whole-Brain Criteria, Philosophy and Medicine Series.* Ed. Richard M. Zaner. Dordrecht and Boston, 1988. P. 44.

врачам, вообще медицинским работникам все чаще приходится непосредственно иметь дело со смертью и с процессом умирания.

Говоря об умирании как процессе, следует обратить внимание на то обстоятельство, что если сама по себе констатация смерти – это, по существу, одномоментный акт, то смерть, протекающая под наблюдением медиков, имеет длительность, подчас довольно большую. При этом в определенной мере процесс умирания контролируется медицинским персоналом. А это значит, что смерть (и умирание) все в большей мере перестает быть просто естественным биологическим событием. Она превращается в такое событие, наступление которого зависит от имеющихся у медиков технических возможностей и средств, то есть событием искусственным, обусловленным теми решениями, которые принимаются людьми, а следовательно, действующими в обществе культурными нормами. Еще раз процитируем Ф. Арьеса, который пишет, что сегодняшняя смерть «укорачивается или продлевается в зависимости от действий врача: он не может ее предотвратить, но часто в состоянии регулировать ее длительность – от нескольких часов до нескольких недель, месяцев или даже лет... Бывает, оттягивание смертного часа становится самоцелью, и медицинский персонал... медицина, организованная в форме больницы, в принципе может позволить неизлечимому больному продолжать существование неопределенно долго»[8].

Таким образом, в результате медикализации смерти именно врачи оказались основными действующими лицами в этой трагической, сложной и наделенной глубочайшим культурным смыслом области человеческого существования. И эти перемены, как и многие другие изменения, вызванные научно-техническими достижениями человечества, порождают внутри культуры серьезные напряжения, проблемы и конфликты.

После того как медики стали ответственными за установление момента смерти человека, предшествующие проблемы в том, что касается констатации смерти, в общем и целом были решены. С течением времени, однако, вместо этих проблем возникли новые, которые глубоко затронули не только специалистов-медиков, но и общество в целом, поскольку культура должна ассимилировать, усвоить те новые возможности, которые обретает человек.

Одна из таких проблем связана с появлением нового критерия смерти человека. Традиционно смерть определялась по таким критериям, как необратимая остановка дыхания и кровообращения. Однако бурный научно-технический прогресс биомедицины в XX столетии привел к тому, что ста-

[8] *Арьес Ф.* Указ. соч. С. 338.

ло возможным поддерживать в биологическом организме процессы дыхания и кровообращения с помощью искусственных средств поддержания жизни, таких, скажем, как аппарат искусственной вентиляции легких.

Тем самым появилась возможность спасать жизни множества пациентов, которые прежде были обречены. Именно таким, в высшей степени благородным и морально достойным побуждением – как можно дальше отодвинуть роковую черту смерти – и руководствовались ученые и врачи, работавшие в этой области. Но их революционные достижения привели к появлению новых трудностей не только чисто технического, но и морально-этического, юридического характера, поскольку культура оказалась не готовой к тем переменам, которые были порождены этими достижениями.

Действительно, если дыхание и кровообращение может поддерживаться с помощью искусственных средств, то мы уже не можем считать естественное прекращение того и (или) другого четким и однозначным критерием смерти. Поэтому вводится понятие клинической смерти, когда отсутствуют видимые признаки жизни, такие как сердечная деятельность и дыхание, и угасают функции центральной нервной системы, но сохраняются обменные процессы в тканях. В отличие от биологической смерти, с наступлением которой восстановление жизненных функций невозможно, клиническая смерть не является необратимой – сегодня в мире живет множество людей, прошедших через это состояние. Возникает, таким образом, ситуация, когда не только появление знаков, но и наступление смерти (клинической) еще не является сигналом для прекращения борьбы врачей за жизнь пациента. А вместе с тем становится проблематичным и глубоко укорененное и в нашем повседневном опыте, и в нашей культуре представление о смерти человека как его невозвратном уходе из того мира, в котором мы обитали вместе с ним. Одно из свидетельств такой проблематичности – появление большого объема литературы о жизни после смерти и т.п.

Когда, однако, появилась возможность очень и очень долго продлевать жизнь человеческого организма с помощью тех же систем искусственной вентиляции легких, встал совершенно новый вопрос: а до каких пор надо бороться за продление жизни? Это, по сути дела, вопрос о том, каким должно быть определение смерти и отвечающий ему критерий смерти, с наступлением какого состояния врачи вправе прекратить эту борьбу, то есть когда им дозволено приостановить усилия по поддержанию жизни.

Вопрос этот, очевидно, носит отнюдь не специально-медицинский характер – речь идет о том, как и где люди (люди в целом, а не одни лишь

специалисты) считают нужным проводить грань между жизнью и смертью. Иными словами, вопрос имеет не только научно-медицинскую, но и общечеловеческую, общекультурную значимость: кого мы, люди, руководствующиеся своими культурными нормами, готовы считать еще живым, а кого – уже умершим?

Здесь необходимо сделать одно очень важное замечание, касающееся взаимоотношений между культурой и научно-техническими достижениями человечества. До сих пор мы подчеркивали то обстоятельство, что прогресс науки и техники порождает проблемы, к которым культуре приходится так или иначе приспосабливаться, адаптироваться. Это действительно так, но у взаимоотношений между культурой, с одной стороны, и наукой и техникой, с другой, существуют и другие стороны.

Так, любые научно-технические достижения человечества могут войти в жизнь людей только в той мере, в какой они являются приемлемыми с точки зрения распространенных в обществе культурных представлений и норм. В наши дни часто приходится слышать о том, что прогресс науки и техники остановить невозможно, а потому любое научно-техническое достижение, даже самого сомнительного или вредоносного характера, будет претворено в жизнь, несмотря на любые протесты или запреты. Такая позиция получила название технологического детерминизма.

Подобная аргументация, к примеру, часто бывает слышна в дискуссиях по поводу клонирования человека: во многих странах, включая и Россию, приняты законы, запрещающие клонирование человека, создание искусственным путем генетически идентичных копий кого-либо из ныне живущих или живших ранее людей. Однако сторонники технологического детерминизма рассуждают так: коль скоро клонирование человека будет технически возможным, никакие запреты не смогут предотвратить появление человеческих клонов.

Тем не менее сегодня запрет на клонирование человека в общем и целом соблюдается. Появляющиеся время от времени сообщения о рождении человеческих клонов не имеют под собой реальной фактической основы и есть не более чем недобросовестные попытки привлечь широкое общественное внимание и извлечь таким образом ту или иную выгоду. Вместе с тем сам по себе острый интерес к этой теме и жаркие дискуссии вокруг нее свидетельствуют о том, что перспектива создания человеческих клонов порождает перед культурой проблемы, решение которых еще предстоит искать. Во всяком случае, пока что, как показывают данные многочисленных социологических опросов, проводившихся в самых разных странах, подавляющее большинство людей считает клонирование человека неприемлемым. Иными словами, сегодня культура оттор-

гает такую форму воспроизводства человеческой жизни. В целом же, как мы видим, возможность создания человеческого клона определяется вопреки мнениям технологических детерминистов не только развитием науки и технологий, но и теми ценностями, нормами и представлениями, которые задаются культурой.

Но, далее, во взаимодействиях с наукой и техникой культура не только обеспечивает адаптацию человека к новым научно-техническим достижениям, не только осуществляет выбор между приемлемыми и неприемлемыми способами использования этих достижений. Наряду с этим культура играет важнейшую роль и в порождении самих же научно-технических замыслов.

Речь, конечно, вовсе не идет о том, будто культура предписывает творцам какие-то рецепты научных и технических достижений. Тем не менее сама восприимчивость человека и общества к этим достижениям, способность их принимать и, более того, наделять высокой ценностью деятельность, их порождающую – все это есть характеристики культуры. И, необходимо подчеркнуть, далеко не каждая из существовавших и существующих культур эти характеристики демонстрируют.

Для того чтобы не только создавать инновационные продукты и технологии, но и воспринимать их, человеку недостаточно одних лишь природных задатков и способностей, недостаточно родиться и вырасти в такой социальной среде, где этим дарованиям окружающие если не будут специально способствовать, то, по крайней мере, не станут и мешать. Наряду с этим необходимо еще, чтобы такие формы развития и реализации человеческих способностей были культурно приемлемыми и поощряемыми.

И еще одно обстоятельство. Всякий акт инновационной деятельности предполагает наличие некоего замысла, проекта. А в выработке и оформлении этого замысла немалую роль играют те идеалы и ценности, которые характерны для данной культуры. И в этом отношении культура играет двоякую и даже внутренне противоречивую роль. Вернемся еще раз к ситуации вокруг клонирования человека. Как мы имели возможность убедиться, попытки создавать генетические копии людей путем клонирования представляются с точки зрения ценностей современной культуры неприемлемыми. Но в то же время идея такой технологии воспроизводства людей, подобный научный и технологический замысел мог возникнуть только в той же самой современной культуре.

Характерно, что уже после того, как он возник (а это произошло лет за тридцать до появления клонированной овечки Долли), под таким углом зрения стали переосмысливаться и некоторые давным-давно изве-

стные вещи. Так, некоторые авторы предлагали истолковывать рождение Христа от Девы Марии путем непорочного зачатия как первый случай клонирования человека.

Человеческая жизнь как ценность культуры

Как мы уже отмечали, несколько столетий назад было принято согласованное решение о том, чтобы грань между жизнью и смертью проводилась врачами, и это решение довольно скоро обрело статус культурной нормы. Сегодня, однако, проблема вновь вышла за рамки медицины – и именно потому, что под вопросом оказалась столь значимая для культуры норма. Именно этим, между прочим, объяснялось то обращение анестезиологов к папе Пию XII, о котором мы уже говорили. В данном случае, очевидно, для медиков был важен не столько богословский авторитет папы, сколько его авторитет как носителя и толкователя тех ценностей и норм культуры, которые разделяет множество людей, притом не только те, кто придерживается католического вероисповедания.

Еще одной культурной нормой, которая при этом ставилась под сомнение, стало обязательство врачей до последней возможности бороться за жизнь умирающего и стремиться продлевать ее как можно дольше. Как мы видели, эта норма появилась вместе с той, в соответствии с которой констатация смерти отдавалась в руки медиков. Теперь же оказалось, что признание человека живым или умершим может зависеть не только от решения врачей.

Дело в том, что, с одной стороны, коль скоро констатируется смерть, тем самым признается, что дальнейшее лечение бесполезно. С другой же стороны, эта констатация выполняет и еще одну функцию: она важна с точки зрения того, о чем, напомним, говорит Ф. Арьес, – она призвана ограничить усилия медиков и предотвращать ситуации, когда оттягивание смертного часа превращается в самоцель. А такое вполне возможно, и мотивом для этого может быть либо исследовательский интерес медиков, изучающих процесс умирания человеческого организма и возможности его приостановки или даже обращения вспять, либо – если лечение оплачивается родственниками пациента или страховой компанией – интерес чисто коммерческий.

Более того, даже и в тех ситуациях, когда родственники не несут расходов по оплате лечения, направленного не более чем на продление процесса умирания, им бывает безмерно тяжело видеть близкого человека в безнадежном и беспомощном состоянии. Описано немало случаев, когда они просили или даже требовали, в том числе через суд, прекратить такое лечение и дать возможность умереть. Иными словами, в данном

случае эти люди, вовсе не являющиеся специалистами-медиками, хотят, чтобы наступление смерти определялось не одними лишь чисто медицинскими показателями, но и их мнениями и представлениями, то есть фактически хотят соучаствовать в принятии решения о наступлении смерти.

Итак, при ближайшем рассмотрении определение смерти человека оказывается далеко не только медицинской процедурой. Помимо того, что оно должно быть обоснованным с научно-медицинской точки зрения, позволяющим надежно и с высокой точностью отличать того, кого уже нельзя спасти, от того, за чью жизнь еще можно бороться, оно должно удовлетворять и другим требованиям. В частности, важно, чтобы оно было доступным с практической точки зрения – в том смысле, что в каждом конкретном случае для его использования не должно требоваться чрезвычайных усилий множества специалистов и чересчур много времени. Ведь медицинская констатация смерти человека – это, увы, весьма распространенная в современном обществе процедура.

Наряду с этим такое определение должно быть объективным с тем, чтобы его мог одинаково понимать и применять любой достаточно квалифицированный специалист, а правильность применения его в каждом конкретном случае могла быть проверена. Это условие необходимо для того, чтобы определение смерти могло считаться приемлемым с юридической точки зрения.

И, наконец, что для нас самое важное – оно должно быть приемлемым с точки зрения господствующих не только среди медиков или юристов, но и в обществе в целом культурных норм. Дело в том, что, как мы уже отмечали, смерть человека есть явление, наполненное глубочайшим культурным и моральным смыслом, и потому общество так или иначе должно санкционировать используемый специалистами критерий смерти.

Новое определение смерти было выработано в 1968 г. в Гарварде (США). Для этого была создана комиссия специалистов, предложившая критерий смерти, основывающийся на необратимом прекращении деятельности не сердца и легких, а мозга.

Первая причина, обусловившая необходимость нового критерия, была сформулирована гарвардской комиссией так: «Усовершенствования в средствах оживления и поддержания жизни породили многочисленные попытки спасти людей с безнадежными повреждениями. Иногда эти попытки ведут только к частичному успеху, так что в результате сердце индивида продолжает биться, но мозг необратимо разрушен. Тяжелое бремя ложится на пациентов, которые навсегда теряют разум, на их семьи и на тех, кому необходимы больничные койки, уже занятые этими коматозными пациентами».

Этот новый критерий смерти был узаконен в США, а затем и в других странах, в том числе и в России, в качестве критерия так называемой полной мозговой смерти. Теперь смерть определяется по двум признакам: 1) необратимое прекращение функций кровообращения и дыхания; 2) необратимое прекращение всех функций мозга в целом, включая мозговой ствол (низший отдел мозга). Первый из них является традиционным, тогда как второй – новым.

Однако дискуссии вокруг нового критерия смерти после этого отнюдь не закончились, так что можно утверждать, что культура еще не успела в полной мере его усвоить. Он подвергается критике с двух противоположных позиций. Одну из них можно назвать традиционной, другую – радикальной.

С традиционной точки зрения этот критерий отвергается на основании религиозных и социально-психологических соображений. Сторонники некоторых религий выступают против критерия смерти мозга. Один из используемых при этом аргументов состоит в следующем. В некоторых религиях сердцу человека приписывается особая, мистическая роль. Так, например, с точки зрения выдающегося российского хирурга и одновременно священнослужителя В.Ф. Войно-Ясенецкого (епископа Луки), сердце является органом высшего – не чувственного и не рационального, а сверхрационального, духовного познания. Исходя из этого, было бы трудно признать умершим человека, у которого поддерживается сердцебиение.

Что касается социально-психологических аргументов, то в них обращается внимание на то, что у человеческого существа, у которого констатирована смерть мозга, в течение некоторого времени (исчисляемого обычно сутками) может сохраняться дыхание и сердцебиение. Ведь умершего принято хоронить; но можно ли хоронить того, кто продолжает дышать? Даже сегодня, когда критерий полной мозговой смерти принят, захоронение человека, продолжающего дышать, было бы воспринято как кощунство.

Надо сказать, что в некоторых странах законодательство позволяет отказываться от констатации смерти по новому критерию в том случае, если пациент, будучи живым, или его родственники после его смерти не соглашаются с этим критерием. Как видим, такая законодательная норма в явном виде предполагает участие неспециалистов в определении того, считать ли данного человека живым либо умершим. Более того, во многих странах сегодня прията и другая форма участия человека в определении момента собственной смерти. Речь идет о так называемом «прижизненном завещании» (living will), в котором человек выражают свою волю

в отношении того, какому лечению он хотел бы подвергнуться, а какому – нет, в случае если он окажется в таком состоянии, когда сознание безвозвратно утеряно.

Радикальная критика критерия полной мозговой смерти, признавая его недостаточным, требует идти дальше, в сторону узаконения критерия смерти высшего мозга, даже если мозговой ствол еще функционирует. С некоторой долей упрощения можно говорить о том, что если критерий полной мозговой смерти констатирует близкое и необратимое прекращение функционирования организма как целого, то критерий смерти высшего мозга – смерть личности, иначе говоря – необратимую потерю сознания.

Характерно, что, когда в США обсуждалась возможность узаконить определение смерти по смерти высшего мозга, один из аргументов противников этого был таким: до сих пор среди философов, а тем более среди рядовых людей нет согласия в том, что такое сознание и что такое личность. Следовательно, на основе этих понятий нельзя построить ни такого определения, ни такого критерия смерти, которые понимались бы одинаково всеми людьми. Радикальная позиция, как нетрудно догадаться, предлагает радикальное переосмысление одной из важнейших ценностей культуры, которую нередко характеризуют как признание святости человеческой жизни.

А что же предлагается взамен? Другая ценность – не человеческой жизни как таковой, а только жизни осмысленной, такой, которая может контролироваться самим проживающим ее человеком. И здесь надо сказать о том, что в недавней истории человечества уже была попытка такого рода «переоценки ценностей». После Первой мировой войны в Германии появились теоретики, утверждавшие, что бывает жизнь, которая «не стоит того, чтобы ее жить». И уже при нацистском режиме этот тезис послужил основой для выработки и практической реализации бесчеловечной политики принудительной эвтаназии, умерщвления тех, кто, как считалось, живет такой нестоящей жизнью. На практике это были душевнобольные, инвалиды, дети с врожденными дефектами и т.п. – круг таких людей неуклонно расширялся. Характерно при этом, что суждение по поводу того, стоит ли данная жизнь того, чтобы ее жить, выносились не самим проживающим ее человеком, а специалистами-медиками.

Безусловно, сегодняшние попытки переосмысления ценностей культуры, связанных с уважением всякой человеческой жизни, вдохновляются совсем иными побуждениями. Скажем, та же практика прижизненных завещаний основывается на добровольном, осознанном предварительном решении самого того человека, о возможном прекращении жиз-

ни которого идет речь. И все же необходимо не только помнить культурный опыт человечества, подчас и такой трагический, но и уметь извлекать из него уроки.

Начало человеческой жизни как событие культуры

Итак, мы видим, что грань между жизнью и смертью человека определяется не одними лишь биологическими соображениями – весьма значительное воздействие на то, как именно проводится эта грань, оказывает культура. Поэтому и наши представления об этой грани в существенной мере зависят от культуры, а по мере того как культура эволюционирует, и они тоже претерпевают изменения, и порой самые радикальные.

Собственно говоря, как раз благодаря этим изменениям у нас и появляется возможность обнаруживать культурную обусловленность собственных представлений о жизни и смерти. До тех пор пока все остается стабильным и неизменным, мы как бы погружены внутрь культуры, и зафиксировать какие-то ее характеристики и параметры бывает не легче, чем обнаружить воздух, которым мы дышим.

Еще одним ключевым узлом биологического существования человека, в котором сегодня стягиваются многие проблемы его культурного самоопределения, является момент начала человеческой жизни. Многое из того, что мы обнаружили при рассмотрении конечной точки жизни, оказывается справедливым, разумеется, с соответствующими поправками, и к ее начальной точке. В данном случае культурно обусловленные расхождения впервые начинают обнаруживаться в том, что касается проблем аборта, а точнее, тогда, когда предпринимаются попытки его легализовать.

При этом выясняется, что существуют, по меньшей мере, две позиции, каждая из которых сегодня для одних выступает в качестве культурной нормы, а для других, напротив, в качестве ее грубейшего нарушения. Таким образом, один и тот же процесс зарождения и последующих начальных стадий развития человеческой жизни осмысливается существенно по-разному, с совершенно разными ценностными установками. Несколько упрощая, можно сказать, что в одном случае началом человеческой жизни считается момент зачатия, в другом – момент рождения, когда ребенок выходит на свет из утробы матери.

Первой позиции обычно придерживаются приверженцы многих религий, включая православную церковь (впрочем, эту точку зрения разделяют и многие нерелигиозные люди). Сторонники этой позиции считают искусственное прерывание беременности – аборт – убийством невинного человеческого существа, которое может быть оправдано лишь в исключительных случаях, таких, например, как угроза жизни матери.

Довольно долго эта позиция была преобладающей, так что аборт являлся уголовно наказуемым деянием. Однако сегодня все большее распространение получает вторая позиция – в целом аборт перестал быть преступлением, хотя закон и устанавливает ограничения, разрешая прерывание беременности лишь на ранних ее стадиях. При этом действует такая культурная норма, в соответствии с которой правом решать судьбу эмбриона или зародыша обладают родители (а на практике чаще всего – мать). И здесь, следовательно, мы можем отметить ту же тенденцию в изменении культурных норм, когда все больший вес приобретает индивидуальный выбор непосредственно заинтересованного лица (или лиц).

Культурная обусловленность представлений о том, когда начинается человеческая жизнь, становится особенно очевидной в последние десятилетия, по мере того как в нашу жизнь входят все новые технологии искусственного воспроизводства человека и появляются все более тонкие средства манипулирования с человеческими эмбрионами и зародышами. Среди этих технологий можно назвать такие, как искусственное оплодотворение спермой мужа или донора, оплодотворение, производимое в пробирке, с последующей имплантацией женщине начавшего развиваться в искусственной среде эмбриона. Что касается манипуляций с эмбрионами и зародышами, то здесь все большее внимание привлекает генная диагностика, которая позволяет выявлять у развивающегося плода различные дефекты. В случае же выявления таких дефектов встает вопрос об искусственном прерывании беременности, так что проблемы аборта предстают в еще одном измерении.

Не всегда, впрочем, бывает легко и просто провести грань между дефектом плода и какой-либо его чертой, по той или иной причине не устраивающей родителей. Именно здесь в полной мере сказывается действие норм и стереотипов, исходящих от культуры. Так, сегодня стало возможным уже в утробе матери определять пол будущего ребенка. Между тем в некоторых культурах дети одного пола – обычно это бывают мальчики – пользуются заметным предпочтением по сравнению с детьми другого пола.

В большинстве стран перинатальная диагностика пола запрещена за исключением тех случаев, когда есть риск рождения ребенка с наследственными заболеваниями, которым подвержены только мальчики либо только девочки. И вот, несмотря на это, во многих странах сегодня наблюдается существенное превышение числа рождающихся мальчиков по сравнению с девочками. Если нормальное соотношение составляет 106:100, то есть на каждую сотню девочек рождается 106 мальчиков (в целом девочки более жизнеспособны, так что ко времени наступления

детородного возраста количество мальчиков и девочек становится примерно одинаковым), то в ряде азиатских стран, таких как Китай, Индия и др., это соотношение достигает 120:100 и даже больших величин[9]! В связи с этим в Китае, например, уже возникают социальные проблемы, которые обусловлены тем, что юноши испытывают серьезные затруднения в поисках партнерш, а это влечет их повышенную агрессивность.

В результате же, как и в случае со смертью и умиранием, те процессы, которые прежде происходили естественным образом, ныне все чаще контролируются человеком и протекают в соответствии с делаемым им выбором. Сам же этот выбор диктуется не только индивидуальными предпочтениями, но и ценностями, нормами и стереотипами культуры. Историческая тенденция, стало быть, такова, что мир культуры осуществляет все более глубокое воздействие на природные, биологические основы человеческого существования.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арьес Ф.* Человек перед лицом смерти: Пер. с фр. М., 1992.

2. *Гиппократ*. Об искусстве // *Гиппократ*. Избр. книги. М., 1994.

3. Идеалы и нормы научного исследования / Под ред. В.С. Степина. Минск, 1981.

4. История биологии с древнейших времен до начала XX века. М., 1972.

5. Fukuyama F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, N.Y., 2002.

6. Pernick M. "Back from the Grave: Recurring Controversies Over Defining and Diagnosing Death in History" // *Death: Beyond Whole-Brain Criteria, Philosophy and Medicine Series*. Ed. Richard M. Zaner. Dordrecht and Boston, 1988.

[9] F. Fukuyama. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, Straus and Giroux, N.Y., 2002, p. 80-81.

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН

ЧЕЛОВЕК В СЕМЬЕ: ПРОБЛЕМЫ ЕСТЕСТВЕННОГО ВОСПРОИЗВОДСТВА В ЕВРОПЕЙСКО-ХРИСТИАНСКОМ АРЕАЛЕ

Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие.
Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы,
горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны,
неблагодарны, нечестивы, недружелюбны...
*2 **Тимоф**., III, 1-2.*
Наше важнейшее оружие в борьбе с Израилем –
это матка арабских женщин.
***Ясир Арафат** (цитирую по памяти).*

***Аннотация:** Статья посвящена кризису современной семьи в условиях общества потребления. Главный показатель этого процесса – падение рождаемости. Рассмотрен ряд факторов, которые влияют на ситуацию.*

***Abstract:** The article is devoted to the crisis of modern family in the conditions of consumer society. The maim indicator of this process is the decline in birth-rate. The author analyses a number of factors affecting the situation.*

***Ключевые слова:** семья, брак, рождаемость, социальный институт.*

***Keywords:** family, marriage, birth-rate, social institute.*

Обе цитаты, выбранные в качестве эпиграфа, представляют собой крайние проявления исследуемой проблемы. Покойный Ясир Арафат считал, что палестинский народ обладает определенным преимуществом перед израильтянами и европейцами за счет большей плодовитости арабских семей. Апостол Павел во Втором Послании к Тимофею ставил проблемы кризиса семьи вровень с концом света. Оба высказывания звучат чрезвычайно актуально. Поэтому надо как минимум разобраться в этом вопросе, который был поднят в науке уже несколько десятилетий назад.

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, заведующий сектором Российского института культурологии (Москва). E-mail: leonethnography@yandex.ru.

В американской социологии проблема кризиса современной семьи была поставлена в восьмидесятые годы прошлого века. Так, американский социолог Нейл Смелзер писал о «тенденции к распаду традиционной семьи, наблюдаемой во всей стране»[1]. А в 1982 г. американский политический обозреватель Э. Хэкер назвал свою статью прямо: «Прощай семья?»[2]. Российские авторы также обращаются к теме кризиса современной семьи[3].

Семья, брак, родство – традиционные темы этнологии и социологии, а также философии и политологии, чаще всего консервативной направленности. Заметный вклад в изучение этого феномена внесли исследователи марксистской ориентации (например, Ф. Энгельс [книга «Происхождение семьи, частной собственности и государства»])[4]. Однако на рынке научной продукции уже несколько десятилетий доминировали конъюнктурные «гендерные исследования».

Я отнюдь не против того, чтобы изучать положение в обществе женщин и различных возрастных групп. Но научная мода, подкрепленная грантами, создает не самый близкий путь к исследованию общественных законов и закономерностей, а это и является задачей науки. Далее, в науке мода на исследовательские темы изменяет масштаб стоящих перед учеными проблем: проблемы «заднего ряда» становятся первичными, а фундаментальные вопросы бытия отодвигаются на второй план. Кроме того, соответствующим образом перетекают усилия и ресурсы. Наконец, научная мода есть идеологическое вторжение в область науки, губительное для последней. Так, применительно к «гендерным исследованиям» можно говорить о «политкорректном» влиянии движения суфражисток/феминисток[5] и о воздействии идей марксизма[6]. Пора возрождать в стране традиции *антропологического* исследования институтов демографического воспроизводства[7].

---

1 *Смелзер Н.* Социология. М., 1988. С. 391.

2 *Hacker A.* "Farewell to the Family?" // New York Review of Books. 1982. March 18. P. 37-44.

3 *Никонов А.* Судьба цивилизатора. Теория и практика гибели империй. М.; СПб., 2009. С. 247-248.

4 Напр.: *Винников И.Н.* Из архива Льюиса Генри Моргана. М.-Л., 1935; *Морган Л.Г.* Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1934; *Спенсер Г.* Научные основания нравственности. Индукция этики. Этика индивидуальной жизни. М., 2007. Вводить сюда более подробные ссылки нет ни необходимости, ни возможности.

5 Напр.: *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010 (на мой взгляд, лучшая книга по теме, изданная за последнее время на русском языке).

6 *Бебель А.* Женщина и социализм. М.; Пг., 1923.

7 Из последних работ этого направления, изданных на русском языке, см.: *Бим-Бад С.М., Гавров С.Н.* Модернизация института семьи: социологический, экономический и антропо-педагогический анализ. М., 2010; *Болонь Ж.-К.* Указ. соч.

Семья – древнейший социальный институт. Семью[8], наряду с некоторыми другими социальными институтами, можно отнести к числу древнейших, или первичных социальных институтов[9], связанных с процессом сапиентизации. Известно, что в процессе становления человека современного типа рос объем головного мозга, который составляет у современного человека 2-3% общего веса тела. При этом встал эволюционный вопрос, как рожать и воспитывать такого «головастика»? Был найден следующий эволюционный ответ: увеличивать размер женского таза; рожать по существу недоношенного детеныша[10]; в результате смириться с необходимостью длительного периода детства, взросления и обучения; это возможно осуществить в рамках развивающегося института семьи, то есть при помощи заботы со стороны самца о самке и ее потомстве, основанной на чувстве взаимной привязанности или любви[11]. В рамках семейно-родственных и дружеских институтов наиболее высок градус эмпатии. Семья есть чисто человеческий феномен[12].

---

[8] Мы предерживаемся следующего определния: «Основанное на кровном родстве, браке или усыновлении объединение людей, связанных общностью быта и взаимной ответственностью за воспитание детей; члены семьи часто живут в одном доме» [*Смелзер Н.* Указ. Соч. С. 658].

[9] Например: *Перепелкин Л.С.* Социальные институты на заре человеческой истории: к вопросу о «минимуме социальности». Часть 1 // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 2 (55-56); *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 2010.

[10] То же самое с недоношенными детенышами происходит и у сумчатых млекопитающих, например, кенгуру. Но семьи у сумчатых видов не возникло, потому что у них нет необходимости заботиться о самке и ее потомстве. Своеобразны отношения у некоторых «социальных насекомых», колонии которых по существу являются большими семьями. Можно предположить, что эволюция неоднократно обращалась к модели семьи.

[11] Напр.: *Буровский А.* Феномен мозга. Тайны 100 миллиардов нейронов. М., 2010. С. 77-94. Также см.: *Джохансон Д., Иди М. Люси.* Истоки рода человеческого. М., 1984. Однако предполагать, что парная семья существовала изначально, было бы в определенной мере спекуляцией. Возможно ведь и так, что в первичных общинах все взрослое мужское население несло ответственность за всех женщин и детей (хотя это менее вероятно). В последних известных мне исследованиях, произведенных Флоридским университетом, человеческая моногамность имеет как биохимическую, так и социально-психологическую природу [*Лалаянц И.* Биохимия моногамности // НГ-наука. 2011. 25 мая. С. 11].

[12] Здесь важно сослаться на следующее высказывание Г. Спенсера: «Все деятельности вообще распадаются на две большие группы – на группу, которая составляет и поддерживает жизнь индивида и на ту, которая способствует жизни расы; кажется, можно заключить, что для полного благосостояния, структуры, ведущие к одной группе, должны особенно отправлять свои функции, чем структуры, ведущие к другой группе» [*Спенсер Г.* Указ. соч., с. 216]. У человека, в отличие от большинства других живых существ, деятельность в интересах группы (расы, по Спенсеру), включая семейно-брачные отношения, доминирует по отношению к действиям в защиту индивидуального интереса. Так получается, исходя из дальнейшего материала, что индивидуалистическое общество не имеет перспективы,

Не вдаваясь в детали, следует отметить, что ребенок еще долго после рождения целиком и полностью зависит от взрослых: ему нужна мать, которая его выкармливает и смотрит за ним, и кто-то другой, кто добывает пищу. Такая зависимость продолжается как минимум 2-3 года, а то и больше[13]. И именно в это время происходит формирование собственно человеческого в человеческом детеныше, то есть в первую очередь формируются навыки языкового поведения (или, словами американского лингвиста С.Пинскера, актуализируется языковый инстинкт)[14]. Указанные обстоятельства со всей непреложностью требуют, по крайней мере, для ранних стадий очеловечивания, чтобы женщины рожали и воспитывали детей, а кто-то другой в это время добывал для них пищу (включая мясную диету) и заботился об их безопасности.

Ближайшие к нам генетические родственники, хотя и весьма отдаленные (шимпанзе и бонобо), не имеют семьи в нашем понимании слова – *как сожительства самки и самца с целью рождения, вскармливания и воспитания потомства*. Им, собственно, это и не нужно, так как беременная самка и самка с детенышем пользуются защитой всего стада (да и врагов у стада шимпанзе не очень много). Питания же в тропическом лесу достаточно для прокорма, тем более что шимпанзе преимущественно вегетарианцы. Впрочем, для шимпанзе известен феномен родства, который выражается в более плотном общении между потомками одной самки. Но феномен отцовства для шимпанзе не характерен[15].

Очевидно, что институт семьи и сопутствующие ему институты (брак, родство) возникли в ходе человеческой эволюции в процессе сапиентизации и своеобразно оформили одну из базовых функций живого организма – воспроизводство жизни[16]. Правда, воспроизводство человечес-

---

потому что плохо самовоспроизводится (то есть действует в интересах группы). Сюда надо добавить еще одну цитату из этого же автора: «...благополучие потомства предшествует благополучию тех, которые его воспроизводят» [Там же, с. 226]. В этой связи вспоминается шутка/лозунг, бытующая в некоторых странах Запада: «Почему мы должны заботиться о будущих поколениях, разве они что-либо сделали для нас?».

[13] И чем дальше от истоков человеческого рода, тем больше растет зависимость ребенка от родителей, по крайней мере, в связи с удалением сроков его полноправного включения в социум.

[14] *Пинскер С.* Язык как инстинкт. М., 2004.

[15] *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А.* У истоков человеческого общества. Поведенческие аспекты эволюции человека. М., 1993. Впрочем, последние исследования показывают, что «даже у шимпанзе... приветствуется многолетнее сохранение связей в парах, что позволяет успешнее противостоять детской смертности и ставить потомство на ноги» [*Лалаянц И.* Биохимия моногамности // НГ-Наука. 2011. 25 мая. С. 11].

[16] *Кууси П.* Этот человеческий мир. М., 1988. С. 36-46.

кой жизни через институт семьи имеет и сверхбиологические аспекты, включающие первичную социализацию и инкультурацию. *Однако обсуждать институт семьи и смежные с ним институты так, чтобы игнорировать основную их функцию – демографическое воспроизводство – достаточно нелепо.*

Вопрос заключается в том, почему последние функции не выполняли все «свободные» члены первобытной общины, то есть почему эти функции сосредоточились именно в рамках новообразованного института семьи. Я полагаю, во-первых, что формирование семьи осуществлялось исходя из матрицы родственных связей, существующих у антропоидов. Во-вторых, феномен индивидуальной любви/дружеской привязанности[17] свойственен многим видам высших млекопитающих, а не исключительно человеку, то есть и он мог способствовать созданию брачных пар. В-третьих, сексуальная жизнь – один из наиболее важных факторов внутригрупповой агрессии для большинства теплокровных животных. Его регулирование за счет института брака у человека естественным образом уменьшало внутригрупповую агрессию, способствуя сплоченности и выживанию группы. Наконец, в-четвертых, наиболее организованная и структурированная группа получала серьезные конкурентные преимущества по сравнению с группами, имеющими более аморфную внутреннюю структуру[18].

Традиционная семья почти не знала феномена романтической любви: по существу семья возникала по сговору между родителями будущего жениха и невесты: «стерпится – слюбится». Насколько я знаю, семейные отношения, созданные на основе этого принципа, предельно прочны. Впрочем, «карьера отца или матери» практически не имела альтернатив. В брак вступали и заводили семью люди, едва достигшие половой зрелости: 16-18 лет, а в южных широтах и ранее[19]. Безбрачие и холостячество институционализировались в разных формах, например, в рамках монастырской жизни или у представителей очень «свободных» профессий, но эти институты никогда не были распространены широко[20].

[17] Надо отметить, однако, что только для человека характерен такой феномен, как постоянная готовность к спариванию.

[18] Процесс усложнения внутренней структуры называется негэнтропией и требует определенного количества усилий и энергии, в том числе и для поддержания достигнутой сложности. Противоположный процесс – распад, упрощение – имеет энтропийный характер и может сопровождаться выбросом «лишней» энергии. Упрощение общественной структуры за счет деградации института семьи явно относится к энтропийным процессам.

[19] *Буровский А.* Феномен мозга. Тайны 100 миллиардов нейронов. М., 2010. С. 231.

[20] Напр.: *Вестермарк Э.* Половые вопросы. М., 2011; *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010.

У некоторых народов безбрачие по религиозным мотивам было весьма представлено, например, у тибетцев: здесь до четверти мужского населения было монахами. В результате, «при последнем монархе, согласно переписи, в Тибете жило 13 миллионов. Когда туда пришли китайцы, они обнаружили, что население сократилось до 2-4 миллионов»[21]. И это произошло за первую половину прошлого века.

Этнографы разработали множество понятий для описания семейно-брачных и родственных отношений. Брак описывается как моногамный, парный, групповой; патрилокальный и матрилокальный, а также дислокальный (по месту поселения молодоженов); патрилинейный и матрилинейный (по счету родства); полигинный и полиандрический (многоженство и многомужество). Семья может быть большая и нуклеарная (по количеству объединяющихся поколений); матриархальная и патриархальная (по типу организации власти). Выделяется множество принципов родства[22].

Серьезным упущением я считаю всевозможные представления об эволюции семьи. Я-то полагаю, что социальная эволюция имеет системный характер и относится в первую очередь к обществу в целом[23]. Отдельные социальные институты подвергаются скорее изменениям, и лишь совокупность подобного рода изменений может перевести общество в новую эволюционную форму[24]. Если общество – целостность, аналогичная организму[25], то самостоятельная эволюция социальных институтов равнозначна эволюции отдельных органов, то есть опухоли (хорошо, если не злокачественной).

Разнообразие возможных воспроизводственных (семейных) институтов продемонстрирую на примере уникальных традиций китайской народности мосо (входят в группу народов наси). Эта народность живет большесемейными общинами/кланами, которыми руководят старшие в роду женщины. Эта народность не знает брака, а демографическое воспроизводство осуществляется за счет приходящих из других кланов муж-

---

[21] «В словах Будды нет религии». Исследователь и популяризатор тибетской культуры Намкай Норбу о буддизме в XXI веке // НГ-религии. 2011. 1 июня. С. 2.

[22] Краткую справку по этому вопросу можно найти в кн.: *Смелзер Н.* Социология. М., 1998. С. 390-408.

[23] *Перепелкин Л.С.* Социальная эволюция как аспект изучения общества // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 4 (51-52).

[24] На мой взгляд, процесс развития разворачивается в следующей последовательности: событие-изменение-прогресс-эволюция. По существу речь идет о спонтанных изменениях, некоторые из которых создают новые социальные формы. Но подробнее об этом будет написано в другой работе.

[25] См.: *Тённис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб., 2002. С. 259-264.

чин. «Брачные» пары могут быть как постоянными, так и временными. Дети остаются в семье матери. Исследователи, правда, считают, что эта форма организации семейно-брачных отношений возникла у мосо относительно недавно в результате возникнувшего в какое-то время дефицита мужчин[26]. Подобных форм организации естественного воспроизводства нет у других групп народа наси.

Очевидно, что разнообразие институтов демографического воспроизводства весьма высоко и зависит от многих обстоятельств, от конкретных местных условий и истории группы. Для формирования типов семьи, в частности, имеют значение и производственные условия, ведь подавляющую часть истории человечества семья выступала основной хозяйственной единицей.

Если подходить к формам организации институтов общественного воспроизводства с чисто статистической точки зрения, можно выделить *базовую модель*[27]. Она будет включать: парный брак при большей или меньшей устойчивости брачных союзов; чаще всего патрилокальность семьи и патрилинейность счета родства; строгое разделение в семье мужских и женских ролей, в том числе и адекватное для данного общества разделение властных функций[28]; разные формы семьи по объединенным в ней поколениям – от нуклеарной семьи до многопоколенной семейной общины. Если представить себе кривую нормального распределения, то все иные, кроме перечисленных, формы организации демографического воспроизводства будут сосредоточены в «шлейфах»[29], то есть будут иметь весьма низкую статистическую представительность[30].

---

[26] *Дубровская Д.* Житейское счастье наси // Вокруг света. 2009. Июнь.

[27] Я строю ее, полагаясь на собственную память, в которой отражены структуры многих обществ планеты, как исторических, так и современных, а также материалы исследований по этому поводу.

[28] Кто считает, что в мусульманских семьях женщины всегда находятся в подчиненном положении, тот не знает реалий. Жена в мусульманской семье имеет прерогативы во многом, в том числе и в выдаче замуж/женитьбе своих детей. Мусульманская женщина в определенных обстоятельствах имеет право на развод, а также право заключать временные браки. Да и мусульмане настолько разные, что в большинстве своем не подходят под догматы шариата.

[29] Речь в первую очередь идет о ничтожно малом по сравнению с населением планеты количестве людей, вовлеченных в соответствующие практики.

[30] Например, многомужество (полиандрия) существует лишь у некоторых групп, преимущественно в Индии и Тибете. Если верить Геродоту, то оно существовало и у некоторых групп скифов. Многоженство имело и имеет более широкое распространение. Но даже в традиционалистских исламских обществах, например, в Саудовской Аравии, многоженство охватывает не более 1-2% всех семей. Иначе, впрочем, и быть не может. Так, если 5% мужчин любого общества будут иметь 4 жены (что позволено шариатом), то вне брака окажется 20% мужчин, а это огнеопасная ситуация.

…Братья и сестры. К вам обращаюсь я, друзья мои. Понятно, что я взял название этого раздела из обращения И.В.Сталина к советскому народу по поводу нападения на СССР фашистской Германии. Что привлекает внимание в этой цитате, так это использование в речи модели семейно- родственных и дружеских связей. Возможно, это вызвано семинарским прошлым Сталина, возможно, трагичностью ситуации. Но факт остается фактом: *социально-ролевая модель семейных, родственных и товарищеских отношений в данном случае схематизирует многие другие социальные связи и проблемы.* Приведу по этому поводу лишь некоторые разрозненные заметки.

К представлениям о семье и родственных отношениях апеллируют такие слова, как «родина» и «отечество» – эта языковая модель существует, по крайней мере, во всех индоевропейских языках. И надо сказать, что подобные обороты обладают высокой эмоциональной насыщенностью: «Отечества и дым нам сладок и приятен», «Отечество в опасности!», «Отечественная война», «Сыны Отечества!», «Родина-мать зовет!» и т.д. В «Истории» Геродота был такой сюжет: во время войны Дария со скифами последние через своих послов сообщили, что если Дарий посмеет причинить вред могилам их предков (отцов), то они перестанут отступать, а нанесут по войскам Дария сокрушительный удар. Модель «отечества» пользуется совершенно исключительной популярностью в политике, и особенно у национально ориентированной элиты[31].

Изначально личные имена людей, по крайней мере, в известных мне случаях, совершенно необязательно связывались с их предками или семьей (то же самое имя Геродот), хотя родовые имена существовали уже в древнем Риме, да и одновременно на Дальнем Востоке. В средневековой Европе родовые имена/фамилии возникли в первую очередь у знати (так, одновременно с Рюриковичами существовал и «Людоша коваль»[32]), но впоследствии распространились на все население. *Можно предположить, что модель включенности в семейные связи на протяжении европейского средневековья увеличивала свою семиотическую насыщенность.* Сейчас, по крайней мере, в рамках индоевропейских языков, общая модель именования предполагает личное имя и принадлежность к определенному роду/семье/фамилии. В восточнославянских языках эта модель трехчлена: личное имя[33] – имя

---

[31] Само слово «нация» в его латинском источнике означает «тех, кто родились», или, по-русски, народ. Кстати говоря, сейчас даже в «интернационализированной» Европе возрастает влияние национальных/националистических партий.

[32] Речь идет о первой русской надписи на мече.

[33] Нередко личные имена даются в честь предков или родственников. Эта модель весьма распространена во многих культурных ареалах. Так, мое личное имя «перешло» мне от дяди, погибшего на войне.

отца – фамильное (семейное) имя. В некоторых культурах (например, в арабской) имя может строиться по формулам: «сын такого-то», «отец такого-то».

В начале 1980-х гг. я проводил этнографическое исследование в Киргизии, в ее горной Юго-Восточной части на границе с Китаем. Мне запомнилось, что в процессе общения собеседник постоянно пытался выяснить мой возраст, семейное положение, наличие детей. Особенно в этом вопросе были настойчивы дети, которым почти при помощи жестов я объяснил, что я женат и моя жена беременна. На этом они успокоились, потому что поняли, с кем имеют дело: что-то типа «старший брат»[34]. Включение семейной модели в более широкий социальный контекст, как мне представляется, архетипично.

Обращение к незнакомым людям в рамках семейной схемы имеет очень широкое распространение. В российской лексике это малыш/сынок/парень/пацан, брат/братишка, сестра/сестричка, тетя/дядя, мать/матушка, отец/батюшка, дед/дедушка, бабка/бабушка и т.д.[35] В английской традиции разделяются обращения «мисс и миссис» – по состоянию в браке. Нелишне отметить, что королевская Семья в Британии, да и королевские семьи во всей монархической Европе, служат образцом для подражания. *Модель семейных отношений может структурировать связи между вполне незнакомыми людьми. Это хороший пример того, как семейное положение влияет на идентификацию чужака. Человек «несемейный» чаще всего включается в группу «молодежи» – со всеми вытекающими последствиями.*

Особо эксплуатируют семейную модель религиозные организации, и в первую очередь христианская Церковь. Понятия «Бог-отец и Бог-сын», «Святое семейство», «Богоматерь» входят и в обрядность, и в догматику всех христианских номинаций. «Папа» и «Патриарх» означают, кроме церковно-иерархического, и отцовский статус (а уж тем более обращения к священнику: «падре», «патер», «батюшка»[36]). «Братья и сестры» – традиционное публичное обращение священнослужителя к прихожанам. Слова «Сын/дочь Божии» обращают внимание на семейные отношения в рамках «сакральной вертикали». Важен институт крестин, в результате действия которого возникает новая «сакральная» семья. В любом случае, имен-

[34] Подобные ментальные потребности существуют и в других традиционных культурах, например у арабов (из личной беседы с арабистом А. Сарабьевым).

[35] Ко мне иногда на улицах и в транспорте обращаются «отец» или «дед»: пора задуматься, к какой возрастной группе я принадлежу.

[36] Протестантский «пастор» – это пастух, то есть «отец» своего стада-«паствы». В русском культурном пространстве это имя известно в греческой огласовке как Пимен/Поймен.

но стереотип семьи религиозные организации используют наиболее широко. Чтобы не выпячивать христианские обычаи, могу отметить, что организация «Братья-мусульмане» была создана в Египте в конце 1920-х гг.

Традиционно модель семейных отношений используется во всевозможных официальных структурах, включая армию и чиновничество. Можно просто привести такие обороты, как «старшие офицеры и младшие офицеры», «старший сержант и младший сержант», «старший научный сотрудник и младший научный сотрудник». Особой популярностью пользуются такие конструкции как «главный, головной». Речь идет не только о русских лингвистических оборотах. Насколько я знаю, в англоязычных понятиях иерархии дело обстоит так же или сходным образом (например, head of staff – начальник штаба). Совершенно закономерно, что модель семьи широко распространена в криминальных структурах.

Очевидно, что семиотическая модель семьи и родства первична по отношению ко многим другим моделям социальных связей. Она определяет важные ментальные конструкции традиционного/современного человека, и в них институт семьи имеет существенное подспорье для выживания. Впрочем, я отнюдь не уверен в том, что в языковой модели семейных отношений главное состоит в распределении ролевых функций. На мой взгляд, языковая модель семьи представляет собой распределение ответственности. Ее она, собственно, и провоцирует. Роли pater familia и mater familia практически во всех обществах были статусными, определяющими положение человека в обществе и его самоидентификацию.

Но вернемся к воспроизводственной функции семьи. Понятно, что дети могут рождаться как в браке и в рамках семьи, так и вне границ этих институтов. Но в течение всей истории человечества подавляющее число детей было рождено семейными брачными парами[37]. Иными словами, институты семьи и брака всегда играли решающую роль в демографическом воспроизводстве человечества. Предполагается, что так будет и впредь. По крайней мере, я надеюсь на это.

Надо, правда, отметить, что от времени возникновения человека современного типа до приблизительно VII тыс. до н.э. (то есть до возникновения производящего хозяйства) численность человечества была не-

[37] Я читал резюме проведенного не так давно британского исследования. Оказалось, что среди обследованных английских дам приблизительно 10-11% родили ребенка не от законного мужа, а от случайного партнера. Суть исследования заключается в том, что эта информация была получена при помощи гипноза. Иными словами, дамы прочно забыли об этой мимолетной связи, предпочитая сознательно или бессознательно ориентироваться на базовые институты брака и семьи. Мой вывод: пока еще в мире действует свой, институциональный «гипноз», организующий жизнь.

велика и варьировалась в пределах 1-10 млн. чел. Функции демографического воспроизводства в то время корректировались естественным воспроизводством пищи в рамках вмещающих ландшафтов, а также социальными регуляторами: высокой смертностью, войнами, контрацепцией, инфанто- и геронтоцидом. Подобные социальные регуляторы численности населения отмечены этнографами у народов, и сейчас живущих в каменном веке.

С момента неолитической революции и создания первых протогосударственных объединений естественный прирост населения приобрел гиперболический характер: так, во 2 г. н.э. на планете жило от 150 до 350 млн. чел.: в 1800 г. – от 850 млн. до 1 млрд. и более чел.; в настоящее время число землян, возможно, зашкалило за 7 млрд. чел.[38] По существу это эффект чисто популяционного, биологического характера, при котором рост пищевых ресурсов ведет к численному росту популяции.

Здесь все очевидно: расширение «кормовой базы» вызвало интенсификацию рекреативной функции семейного института: этот период уже обеспечен письменными источниками, и они совершенно не показывают, что демографическое воспроизводство развивалось в рамках каких-либо других социальных институтов или вообще вне институциональных рамок, спонтанно. Важно, что практически весь этот период времени воспроизводство осуществлялось на большей части ойкумены в рамках патриархальной (или традиционной) семьи, функционирующей на основе: *строгого распределения половых ролей, подчинения младших старшим, а женщин (как правило) мужчинам, высокой рождаемости при высокой же смертности, исполнения кроме рекреативных функций также и хозяйственных.* Семья в аграрном обществе исполняла свои воспроизводственные функции даже с избытком, что позволило Т. Мальтусу написать о том, что население плодится в геометрической прогрессии, а средства жизни возрастают лишь в арифметической.

Томас Мальтус писал в то время, когда первые успехи нарождающегося промышленного общества способствовали демографической революции, то есть существенному всплеску рождаемости. Но через несколько сотен лет после его жизни наступил другой период: *в условиях еще большего материального благополучия рождаемость стала снижаться*, демографическое воспроизводство в странах европейской культурной традиции стало стремиться к отрицательным показателям. Этот период был назван демографическим переходом.

---

[38] *Коротаев А.В., Комарова Н.Л., Халтурина Д.А.* Законы истории: Вековые циклы и тысячелетние тренды. Демография, экономика, войны. 2-е изд. М., 2007. С. 7-47.

За последние 200-300 лет произошло постепенное «расщепление» основных функций семьи – и хозяйственной, и воспитательной, и рекреационной, и многих других. Демографический же переход, по существу, ослабляет или вообще выводит за рамки семьи функцию естественного воспроизводства населения. Иными словами, в христианском/постхристианском пространстве семья утрачивает все свои функции, включая основную – функцию демографического воспроизводства. При этом семья – это один из базовых и первичных институтов человеческого общества, имеющих квази-этологическую природу[39]. Утрата подобного института с неизбежностью ведет к демографической гибели соответствующего общества. Поэтому *надо говорить не о модернизации или эволюции семьи, а о кризисе современной европейской семьи, который, возможно, будет иметь трагические последствия*. «Кризис брака – это в первую очередь кризис системы ценностей»[40].

Важнейший показатель кризиса современной семьи – депопуляция. Понятно, что главнейшая функция семьи – репродуктивная. Если в кризисе семья, то это существенным образом влияет на рождаемость. А теперь немного статистики. Для того, чтобы общество имело простое (даже не расширенное) демографическое воспроизводство, на одну женщину должно приходиться в среднем 2-3 рождения (для простого сохранения численности населения на одну женщину должно приходиться 2.1-2.2 младенца, конечно, в условиях низкой детской смертности)[41]. Несомненно, что при этом надо учитывать как продолжительность жизни, так и миграционные процессы, которые влияют на прирост/убыль населения. Сейчас в странах Европы естественный прирост населения минимален или даже отрицателен. Само наличие прироста населения определяется невысокой смертностью, в том числе детской, ростом продолжительности жизни и миграционным пополнением количества жителей. В целом же количество рождений на одну местную женщину не достигает минимума, необходимого для естественного воспроизводства социума. Так, в Италии, где рождаемость одна из низших в Европе, на одну женщину приходится 1.2 новорожденных[42]. Кроме всего прочего, это ведет к старе-

---

[39] Имеется в виду ощущение естественной, чуть ли не биологической природы семьи.

[40] *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010. С. 283.

[41] Демографы выделяют максимальную естественную плодовитость, которая колеблется в пределах 13-17 детей на одну женщину (количество детей, которое женщина может родить в репродуктивном возрасте, будучи замужем и не болея), и минимальную естественную плодовитость (7.95 рождений), то есть среднее возможное количество детей на одну женщину, не находящуюся в идеальных для деторождения условиях.

[42] *Перепелкин Л.С.* Демографические процессы в регионах Евразии и их роль в международной политике: Учебное пособие. М., 2005.

Табл. 1. ***Среднее ожидаемое (рожденное) число детей в Российской Федерации на одну женщину***[44]

Годы		Ожидаемое число рождений		
		Все население	Городское	Сельское
1945	1949	2.66	2.28	3.40
1950	1954	2.38	2.04	3.11
1955	1959	2.23	1.89	2.91
1960	1964	2.02	1.78	2.68
1965	1969	1.96	1.78	2.55
1970	1974	1.99	1.84	2.49
1975	1979	2.03	1.88	2.45
1980	1984	1.93	1.79	2.28
1985	1989	1.70	1.58	2.02
1990	1993	1.52	1.44	1.76

Источник: Бондарская Г.А. Изменение демографического поведения российских семей за 100 лет // Мир России. 1999. № 4. С. 66.

нию общества, то есть к уменьшению в его структуре людей трудоспособного возраста. Вот как выглядят соответствующие данные для Российской Федерации[43]:

Несомненно, *в России наблюдаются процессы, сходные с теми, что имеют место в странах Европы*. Но надо отметить, что наиболее существенное снижение рождаемости в СССР произошло в 1960-е гг., когда доля горожан превысила половину населения страны. До начала 1990-х гг. население страны росло, в том числе за счет хороших показателей смертности, детской смертности, продолжительности жизни. Понятно, что «обвал демографии» связан и с неадекватными для страны реформами, в результате которых существенно ухудшилось качество жизни, изменились духовные ориентиры. В это же время существенно возросла эмиграция, при этом сальдо миграционных процессов до недавнего времени было отрицательным. Лишь в одном из месяцев 2009 г. отмечался прирост населения на 20 тыс. чел. И пока непонятно, имеем ли мы дело с тенденцией, или нет.

Сказанное выше позволяет сделать некоторые промежуточные выводы. В течение всей человеческой истории семья и брак были важнейшими институтами демографического воспроизводства[45]. Однако в на-

[43] Надо учесть, что в нашей стране идут сходные со странами Запада демографические процессы, только в более «жестком» варианте. Ситуация с рождаемостью за последние пятнадцать лет в стране ухудшилась. Это относится и к следующей таблице.

[44] Я не имею данных за более поздний период, но здесь точно отражены тенденции.

[45] Сейчас в странах Европы вне брака рождается от 7 до 47% младенцев. Помню, как проглядывая еще в советское время перепись 1989 г., я очень удивился тому факту, что в сель-

Табл. 2. ***Среднее ожидаемое число детей у женщин некоторых национальностей России, состоящих в первом браке***

Национальность	Годы вступления женщин в первый брак							
	1975	1979	1980	1984	1985	1989	1990	1993
Аварки	3.81		3.33		2.77		2.40	
Даргинки	3.67		3.22		2.75		2.45	
Чеченки	3.67		3.36		2.58		2.34	
Якутки	3.56		3.17		2.59		2.23	
Кумычки	3.38		2.94		2.55		2.46	
Бурятки	3.32		2.80		2.30		1.90	
Кабардинки	2.96		2.72		2.46		2.17	
Осетинки	2.83		2.50		2.30		2.20	
Казашки	2.80		2.45		2.12		1.78	
Башкирки	2.58		2.32		2.07		1.82	
Армянки	2.42		2.28		1.99		1.85	
Чувашки	2.42		2.23		1.94		1.74	
Удмуртки	2.42		2.21		1.95		1.67	
Немки	2.38		2.21		1.92		1.62	
Коми	2.33		2.18		1.87		1.61	
Татарки	2.23		2.08		1.85		1.68	
Мордовки	2.10		1.94		1.77		1.58	
Украинки	2.01		1.93		1.69		1.55	
Белоруски	1.99		1.88		1.68		1.48	
Русские	1.99		1.88		1.64		1.47	
Еврейки	1.80		1.60		1.60		1.38	
Все народы	2.08		1.95		1.72		1.53	

Источник: Бондарская Г.А. Изменение демографического поведения российских семей за 100 лет // Мир России. 1999. № 4. С. 67.

стоящее время традиционная семья в странах европейского культурного ареала переживает кризис, а новой эффективной формы семейно-брачных отношений, способствующей необходимому для воспроизводства общества уровню рождаемости, не возникло. В результате идет старение общества и уменьшается его потенциал, необходимый для демографического воспроизводства. Пока процессу депопуляции препятствуют: рост продолжительности жизни и уменьшение детской смертности, а также иммиграция. Этот ресурс (и особенно две первых его позиции) будет быстро исчерпан.

ской местности Эстонии каждый третий ребенок рождался вне брака. Но рождение вне брака и воспитание вне полноценной семьи неизбежно означает, что общий коэффициент рождаемости в стране будет очень низким, а качество воспитания детей соответствующим («безотцовщина»).

Табл. 3. ***Мигранты в странах Евросоюза***

Страна	Число легальных мигрантов (млн чел.)	Доля в населении (%)	Примерная численность нелегальных мигрантов (тыс чел.)
Германия	10.8	13.1	140-330
Великобритания	6.9	11.2	417-863
Испания	6.9	15.2	300-390
Франция	6.7	10.7	200-400
Италия	4.5	7.4	650
Нидерланды	1.8	10.5	60-113
Австрия	1.3	15.6	18-60

Источник: Сумленный С. Шенген заменяют на контроль // Русский репортер. 2011. 12-19 мая. С. 33.

Здесь уместно привести достаточно развернутую цитату, которая демонстрирует возможные перспективы европейской цивилизации. Речь идет о Римской империи накануне ее краха: «В Риме случилось то, что теперь называется демографической катастрофой – образованные римские женщины решили, что лучше пожить для себя. /.../ Гастарбайтеры с готовностью брались за любую работу, шли в армию, в то время как «белые» валяли дурака и жили на пособие по безработице. /.../ Умирало производство. Себестоимость египетского зерна была много ниже себестоимости италийского... /.../ Ранее бывшие строгими пуританами, поздние римляне стали более ленивыми, начали легко и терпимо относиться к противоестественным сексуальным связям... /.../ Кроме того, налицо был идеологический кризис, кризис мировоззрения, кризис целеполагания, потеря ориентира для движения...»[46]. Я думаю, что ассоциации здесь очевидны.

Мы видим, что во всех ареалах распространения европейской цивилизации идет смена населения за счет миграции[47]: в некоторых странах Европы сейчас от 10 до 15% населения составляют мигранты, причем часть из них вполне вливается в европейско-христианскую культуру, а другая часть формирует свои обособленные общины.

По мере развития имеющихся тенденций вторая группа мигрантов – не стремящихся к адаптации – будет расти, что, в конечном счете, может привести к *этнокультурной (цивилизационной?) смене населения в ареале*

[46] *Никонов А.* Указ. Соч. С. 237-240.

[47] Естественно, что сами мигранты не виноваты в европейской ситуации. Первый миграционный «призыв» в Европе, насколько я помню, начался в послевоенное время на фоне убыли населения. Потом он продолжался уже по инерции, в том числе и в форме нелегитимной миграции, так как в Европе жизнь все-таки гораздо лучше, чем на ее периферии. В России подобная ситуация возникла после распада СССР.

европейской культурной традиции. В связи с этим надо рассмотреть те причины, которые привели к деградации семьи в европейском культурном ареале. Напомню, что базовым показателем кризиса семьи является уровень деторождения ниже сохранения темпов естественного воспроизводства.

Причины кризиса европейской семьи. Здесь я хочу обратиться к книге французского историка и социолога Жана-Клода Болоня «История безбрачия и холостяков», в которой собрано большое количество фактического материала[48]. Он пытается выяснить, почему на Западе все больше людей отказываются от семейной жизни и заведения потомства. Несомненно, иерархию причин построить невозможно. Но в этой статье это и не очень важно.

Десакрализация брака и семьи. Во все времена и у всех народов брак и семейные отношения были освящены религией. Церемония брака в традиционных обществах является одним из важнейших обрядов перехода, символизирующих вступление человека в новое качество. Согласно христианской традиции, брак является одним из Таинств[49], связывающих человека с вышними силами. Основанная на Таинстве брака семья, таким образом, благословляется, что является одной из важнейших причин ее устойчивости. Семья – институт сакральный[50].

Секуляризация, то есть отделение религиозных организаций от государства (а ведь именно религиозные организации совершают Таинства), способствовала в конечном счете исчезновению Благодати, по крайней мере, применительно к браку и семье. Последняя постепенно превращается в союз двух людей, заключенный с известными только им целями (проводить вместе досуг, удовлетворять сексуальное желание, иметь уютный быт и т.д.). И это в лучшем случае. Множество людей на всю жизнь остаются холостяками, да и количество разводов в год часто превышает количество вновь заключенных браков. Читатели, возможно, помнят дискуссию В. Ленина с П. Сорокиным начала 1920-х гг. о тен-

---

[48] Здесь будет приведена лишь небольшая его часть и сделанные автором по этому поводу выводы. Прочитать книгу полностью я рекомендовал бы тем, кто хочет углубиться в тему.

[49] Бл. Августину приписывается определение Таинства как «внешнего и видимого знака внутренней духовной Благодати».

[50] В одной из своих работ я писал о базовых (первичных) социальных институтах, возникших вместе с человечеством: институтах социальных границ, материального производства, демографического воспроизводства, управления кооперативным эффектом (власти). Все они традиционно были сакрализированы, а теперь проходят процесс десакрализации. Более того, все эти институты сейчас переживают кризисные явления, но здесь нет места углубляться в тему.

денциях семьи в раннесоветском атеистическом обществе. П. Сорокин, крупнейший российско-американский социолог, отметил, что семья практически перестала существовать, так как многие браки продолжались всего несколько месяцев для того, чтобы «оформить отношения». Правда, уже скоро советская власть «взялась за ум» и провозгласила идеалом прочную семью – «ячейку социалистического общества».

Я – человек совершенно неверующий, и поэтому полагаю, что Таинства и Божья Благодать – это синонимы внешнего контроля за поведением индивидов[51]. Точно так же эту роль играет и светская идеология. К сожалению, люди по большей части безответственны, включая распоряжение собственной жизнью и будущим общества. Полагаю, что внешний контроль необходим и сейчас; по крайней мере, применительно к основаниям общественной жизни, – пусть этот контроль примет формы религии, идеологии, или какие-либо другие формы. Это актуально в первую очередь для стран европейско-христианского культурного ареала[52]. Иные могут назвать этот образ мысли тоталитарным. А разве не тоталитарна идеология предельного индивидуализма или социал-дарвинизма[53]? Тоталитарно то, что относится ко *всему* обществу. Восстановление/крах семьи входят в круг подобных проблем.

Урбанизация. Объективной причиной если не собственно кризиса семьи, то кризиса рождаемости можно считать урбанизацию, то есть переезд людей в крупные поселения с большой плотностью жителей. В Бри-

---

[51] «Внешний контроль» – это контроль всего общества за жизнедеятельностью своих членов, осуществляемый за счет укоренения в социуме определенных моральных принципов, а также деятельности специализированных формальных/неформальных групп. Он эффективен и практически нечувствителен в условиях сильной Традиции, но может принимать выраженные и заметные формы, когда Традиция ослабевает. Этот «внешний контроль» может проявляться в таких феноменах, как стыд и вина. В современных обществах моральные нормы нередко редуцируются до принципа «морально все, что служит личному обогащению». И при этом «...обязанность заботиться о престарелых родителях или о своих детях (исключительно нравственные нормы) выхолащивается до алиментов на содержание, а материнство, которое само по себе является высшим женским счастьем, стимулируется подачками в виде материнского капитала» [*Кузнецов М., Геворгян К.* Деньги или достоинство? // Однако. 2011. 30 мая. С. 28].

[52] Такие тенденции в обществах Запада существуют уже сейчас. Так, появилось понятие «прикольное детство». Оно «ориентировано в основном на родителей в тех странах, где проводится активная демографическая политика. Там в среде родителей формируются установки, что жизнь с детьми – это легко, хорошо, прикольно, радостно и соответственно престижно» [К кому уходит детство // Независимая газета. 2011. 1 июня. С. 2]. Надо сказать, что и на улицах Москвы все больше встречается беременных женщин и дам с колясками. В отличие от ситуации десятилетней давности.

[53] Вот последняя из подобных книг, которую я прочитал: *Никонов А.П.* Управление выбором. Искусство стрижки народных масс. М.; СПб., 2008.

тании больше половины жителей уже в начале XIX в. были горожанами, а в России этот показатель был достигнут через 150 лет, в 1960-е гг. Как можно видеть из приведенных выше таблиц, рождаемость в городе заметно ниже, чем в сельской местности. Это объясняется многими причинами: регулярным и плотным графиком трудовой загрузки взрослых членов семьи; вынужденной нуклеарностью семьи, при которой бабушки/дедушки не всегда могут приглядывать за младенцами; распространением массовой культуры, которой надо «соответствовать», в том числе за счет времени и средств, которые в сельской местности тратятся на деторождение.

Возможно, на меньшую рождаемость в городах влияют чисто популяционные закономерности, при которых скученность особей на ограниченной территории уменьшает их репродуктивность[54]. Если это так, то в повестке дня стоит вопрос о кардинальном изменении поселенческой системы, переходе от системы мегалополисов, агломераций и крупных городов к сосредоточению жителей в средних и малых городах, и преимущественно, в коттеджных поселках. Тем более что при современной системе коммуникаций всегда можно быть «в центре событий». Правда, сформировать подобный образ жизни очень непросто.

Пенсионное обеспечение, как кажется, сыграло немалую роль и в кризисе европейской семьи, и в развивающихся процессах депопуляции. Пенсия – это *социальная технология*, призванная обеспечить достойную старость индивидов, то есть жизнь после окончания трудовой деятельности, а тем самым стабильность социальной системы. Впервые пенсионное обеспечение по старости ввел Отто фон Бисмарк (это так называемый «прусский социализм»). Казалось бы, с пенсией все хорошо: европейские и американские бабушки (дедушки до этого, как правило, не доживают) путешествуют по всему свету. Но не все так просто. Мне известно как минимум три варианта того, что можно назвать пенсией.

В первом случае речь может идти о традиционном обществе, где дети в буквальном смысле кормят и обиходят нетрудоспособных родителей. Так, в русских крестьянских семьях престарелые родители жили, как правило, или у одного из сыновей, или поочередно в семьях женатых детей. Недалеко от этого отошла распределительная пенсионная система (она была принята в СССР), согласно которой пенсия выплачивалась из налогов работающей части населения («детей»). Сложнее нако-

[54] Мне приходилось читать результаты исследований, в которых говорится об уменьшении либидо у современных европейцев, то есть представителей европейско-христианской культуры.

пительная пенсионная система, при которой существуют отдельные выплаты в пенсионные фонды «на старость». Она хороша для растущей экономики, и в первую очередь для банковской системы тех стран, где она принята. Но и в этом случае пенсионные выплаты зависят от *работающей части населения*, которая и определяет рост средств в пенсионных фондах (чтобы их не уничтожила инфляция или экономические «пузыри»).

В любом из перечисленных трех случаев *трудоспособная часть населения всегда кормит стариков и готовит к взрослой жизни детей*. Государственная пенсионная система в любом ее варианте просто камуфлирует приведенный выше вывод. Сейчас по всей Европе бродят идеи повышения возраста выхода на пенсию. Старики могут обижаться лишь на самих себя: их старость могут обеспечить только их дети и внуки, которых они не успели/не смогли/не захотели завести. А молодежи следует задуматься. Современные пожилые люди это стали понимать, но, пожалуй, поздновато.

В числе идеологических причин эрозии института семьи можно считать возникшую в XIX и развивавшуюся в XX вв. моду на женскую независимость. Ее символами стали Коко Шанель, Айседора Дункан, Симона де Бовуар и многие другие известные талантливые дамы, сделавшие «независимую» карьеру. Эти идеи женской «независимости», а точнее говоря, возможности строить жизнь и карьеру вне семьи, во многом были определены массовыми потерями мужчин, которые европейские страны понесли в период Первой мировой войны. Количество вдов и невест, потерявших мужей и женихов, составило «критическую массу» по отношению к официальной морали: «во всех воевавших странах очень высок процент одиноких женщин – вдов, незамужних, разведенных»[55]. Собственно говоря, с тех пор и началось возрастающее привлечение женщин на рынок труда, причем в те профессии, которые ранее считались исключительно мужскими. Это очень серьезный вопрос женской «эмансипации», о который преломлено много копий марксистами, суфражистками, феминистками, а теперь и разнообразными сторонниками «политкорректности».

Включение большинства женщин в рынок труда – весьма спорная тема. Рождение детей и забота о семье – само по себе занятие не из легких. В Советском Союзе существовала оплачиваемая должность чумхозяйки, то есть матери в семье оленевода. Но по существу рынок труда, в который включены женщины, сбивает цену на рабочую силу в 2 раза.

[55] *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010. С. 269-270.

Это выгодно только работодателю[56]. Подобный демпинг в области заработной платы заметен и сейчас[57]. Я надеюсь, что в обозримой перспективе за один и тот же труд везде мужчинам и женщинам будут платить одинаково, да и «изъять» женщину с рынка труда уже невозможно. Но проблема не в этом. Она в том, что женщина должна и имеет право состояться и как личность, и как член общества, и как жена/мать/хозяйка семьи. Худший же вариант женской состоятельности – это феминистский «политкорректный» аналог мужчины, но «без пениса». Правда, пока эта «политкорректность» не расцветает, но вот предприниматели всячески стараются не брать на работу – даже вопреки законодательству – беременных женщин, чтобы не оплачивать декретный отпуск[58]. Речь идет, как сейчас говорят, о социализации издержек и индивидуализации прибыли. Рождение и воспитание будущего поколения работников предприниматели-капиталисты стремятся перебросить на чужие плечи. Какие уж тут семья, брак и потомство!

Половое неравенство, действительно, пока существует. Но проблема не в том, чтобы его устранять, и не в том, как это сделать, она заключается в том, чтобы *сделать выполнение мужских и женских ролей одинаково почетными и престижными*. Пока, кроме наших любимых дам, рожать детей никто не умеет, если не учитывать опыт английской овечки Долли. Я думаю, что проблема женской эмансипации заключается не в том, чтобы конкурировать с мужчинами в области политики и в других престижных сферах деятельности (хотя и это было бы нелишним). Она заключается в том, чтобы *гармонизировать карьерный успех с семейной жизнью*. И уже сейчас создано достаточно социальных технологий для того, чтобы это стало реальностью.

Серьезной миной, заложенной под фундамент семьи, стала так называемая сексуальная революция. Этот термин-идеологему ввел в оборот еще

---

[56] Как все помнят, теория заработной платы К. Маркса предполагает, что она рассчитана на воспроизводство работника, его семьи и потомства в том же качестве. К. Маркс писал в то время, когда практически не было работающих жен.

[57] Вот среднемировые результаты по поводу размеров оплаты мужского и женского труда в разных компаниях: 15% – в компаниях оплата женского труда ниже, чем мужского; 13% – такое различие существует, но проводятся корректирующие меры; 54% – как правило, подобного разделения нет; 18% – такое разделение противоречило бы политике компании [*Еремина М.* Разница между М и Ж. Аналитики оценили гендерный разрыв // Русский репортер. 2010. 15-22 апр. С. 64-65]. Понятно, что лишь в 18% компаний деньги платят исключительно за результаты труда, не учитывая половую принадлежность работников.

[58] *Никонов А.П.* Управление выбором. Искусство стрижки народных масс. М.; СПб., 2008. С. 82-83. Напомню, что выше я охарактеризовал автора как выраженного представителя социал-дарвинистского направления в отечественной историографии.

в 1945 г. американский фрейдист Вильгельм Райх, который «объявил сексуальное угнетение свойством капитализма». «Распространение пенициллина после второй мировой войны, равно как и изобретение противозачаточных таблеток (1955–1960), сняли последние заслоны на пути сексуальной морали, особенно в отношении холостяков»[59]. С особенной силой сексуальная революция распространилась после 1968 г. Очевидно, что сексуальная мораль нарушалась всегда, но вот ее отмена – это новшество послевоенного периода в жизни западных обществ. Более того, эта ситуация закрепилась в общественном сознании: целомудренность перестала считаться достоинством. Этнография, несомненно, знает много обществ с разнообразной, в том числе и с весьма свободной половой моралью[60]. Но такого резкого скачка в изменении морали, который произошел в обществах европейско-христианской культурной традиции (1-2 поколения), припомнить трудно.

Сейчас «либерализация» морали дошла до регистрации однополых браков[61]. Хорошо известно, что наш биологический вид может «устраиваться» по-разному, в том числе и в сексуальной жизни[62]. Нельзя по этому критерию людей преследовать, но и нельзя это нормировать, в том числе в рамках «гей-парадов». От этого не зарождается новая жизнь. Надо сказать, что пока общественный фон по отношению к «однополой любви» скорее негативен, по крайней мере, в России[63]. Разведение сексуальных отношений и воспроизводственных – это та самая дорога, по которой надо идти, чтобы утратить институт семьи вообще, и демографическое воспроизводство общества, в частности[64].

Возможно, нужно говорить и о таком относительно новом явлении, как акселерация: известно, что современные люди физиологически созревают на 5-6 лет раньше, чем в традиционном обществе, но становятся взрослыми, то есть включаются в общество как производители, позже[65].

---

[59] *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010. С. 305.

[60] Напр.: *Вестермарк Э.* Половые вопросы. М., 2011.

[61] Здесь уместно еще раз сослаться на работу Н. Смелзера (С. 391).

[62] Напр.: *Вестермарк Э.* Указ. соч.

[63] Напр.: *Солодников В.В.* Социология социально-дезадаптированной семьи. СПб., 2007. С. 203-204.

[64] Вот занятные результаты проведенного исследования. «Каждая третья берлинская студентка не против подработать проституцией, а 3,7% учащихся вузов уже практикуют такую подработку». При этом почасовые заработки в сфере секс-индустрии значительно превосходят средние берлинские зарплаты, причем проституция в Германии легализована [Из университета в бордель // Эксперт. 2011. 30 мая – 5 июня. С. 4-6]. Трудно представить себе, чтобы в подобном контексте шло какое-либо расширенное воспроизводство народа.

[65] *Буровский А.* Указ. Соч. С. 228-230.

По существу, часто даже в 25-30 лет они еще не готовы нести ответственность за своих детей и близких, а нередко и за себя. Где уж тут говорить о семье. Гормоны играют, а мозгов еще мало. Ну и вырабатываются стереотипы, далекие и от семейной жизни, и от ответственности за что-либо[66].

Существенный толчок к распаду семьи дала сама возможность наладить индивидуальный быт: «изобретение холодильника, микроволновой печи, стиральной и посудомоечной машин»[67]. Несомненно, сюда входит возможность проводить досуг и общаться вне семьи, широкая сеть предприятий бытовых услуг, богатый выбор замороженных продуктов и т.д. «Сгущенное молоко, экстрагированное мясо, яичный порошок, консервированные фрукты и сардины в масле стоят в одном ряду с другими причинами, благоприятствующими распространению холостой жизни»[68]. Человек как потребитель может остаться наедине с собой или сделать любой удобный или приемлемый для него выбор.

Это самое вопиющее потакание индивидуальному, включая индивидуальные прихоти, которое человечество знало за всю свою историю. «Холостая жизнь, возможно, лучше всего приспособлена к эпохе, девизом которой стала свобода, граничащая то с эгоизмом, то с капризом», – добавляет Болонь[69]. Не смея больше эксплуатировать французского исследователя, хочу позаимствовать у него один вывод: «*Кризис супружества – это кризис личности, и истоки его следует искать в кризисе западного сознания в целом*»[70]. Понятно, что кризис морали и сознания может быть разрешен только в рамках альтернативной идеологии, в результате сознательной работы заинтересованной активной части общества. И вряд ли он может быть разрешен в условиях индивидуалистического потребительского общества, каковым и является современный капитализм.

Ювенальная юстиция. Семейное насилие, права ребенка... Все это высокие и правильные слова, за которыми, возможно, кроются даже высокие цели. Но к этой теме надо присмотреться. Ювенальная юстиция, которая грозит распространиться и уже распространяется на территорию нашей страны, означает по существу возможность изъятия из семьи де-

---

[66] Мне недавно попалась на глаза такая заметка. В Испании ребенок подал в суд на своих родителей за то, что они отказались выдавать ему ежемесячно 600 евро на карманные расходы. Рассмотрев дело, суд увидел, что ребеночку уже 22 годика, и попытался приговорить мальца к принудительным работам. Но тут уж родители пошли на попятную, согласившись выплачивать сыну в течение 2 лет 400 евро ежемесячно. Либералы, однако...

[67] *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010. С. 324.

[68] Там же. С. 324-325.

[69] Там же. С. 374.

[70] Там же. С. 289.

тей под самыми разными предлогами. Вот некоторые из них. 1) Плохие жилищные условия у семьи, включая отсутствие у ребенка «учебного кабинета». 2) Насилие над детьми – в очень расширенном понимании этого слова, включая шлепок по попе. 3) Лишение детей карманных денег (помните, выше я писал об испанском «малыше» 22 лет от роду?). 4) Всевозможные запреты, включая запреты на употребление наркотиков. 5) Запрет на «получение информации», включая просмотр порнографии. 6) Эксплуатация детей, например, «принуждение к домашним работам». 7) Понятно, что сюда включается и недостаточность в семье денег для «достойного детства». Все это не хочется, да и невозможно продолжать. Читателю надо познакомиться с соответствующими текстами, чтобы понять, к чему это ведет[71].

Написанный в 2000 г. французский доклад по проблеме ювенальной юстиции включал следующие положения: «Колоссальное количество детей отнято у родителей и помещено в приюты и приемные семьи. Судьи и сотрудники социальных служб постоянно нарушают закон. /.../ Нет качественного закона системы защиты детей и семьи. Никакого уважения к семье, никакой заботы о ней ювенальная юстиция не проявляет. /.../ Социальные работники и судьи имеют полную, безграничную власть над судьбой ребенка. Сотрудники социальных служб часто отнимали детей по анонимным телефонным звонкам»[72]. Всем вроде бы понятно, что подобная политика разрушает семью, демографическое воспроизводство общества, да и наносит ощутимый вред существующим и будущим поколениям. Понятно также, что либеральная «крыша» давно уже «протекает». Но ведь эту систему вводят и уже почти ввели у нас: какое поле деятельности для нашего коррумпированного чиновничества!

Российская специфика. Как отмечалось выше, Россия – да и значительная часть «постсоветского пространства» – обнаруживает те же тенденции в области демографического воспроизводства, что и страны Запада. Ситуация в России, однако, отличается низкой продолжительностью жизни и высокой смертностью, включая детскую. Все это – результаты последних нескольких десятилетий, и совершенно очевидно, что на это повлиял тот путь реформ, на который настроила страну отечественная элита. Мы погрузились в бедность и ужасающую дифференциацию по доходам. Вот данные статистики: к «наиболее нуждающимся» в России относятся 20,5% населения, в категорию «низкообеспеченных» вхо-

---

[71] См. статьи в журнале «Однако» (31 мая 2010 г.), а также статью: *Матюшенко В., Наумова Т.* Ювенальная юстиция – мощное орудие разрушения государства // 2011. Апрель. № 2. С. 3.

[72] *Медведева И., Шишова Т.* Законное вторжение // Однако. 2010. 31 мая. С. 11-12.

дят 59,2, «относительно бедные» составляют 22,5, «среднеобеспеченные» 3,1, а «высокообеспеченные» – 1% граждан[73]. Та же ситуация характерна для Украины, Казахстана, Белоруссии и Азербайджана. В других странах СНГ положение еще хуже. Понятно, что в такой стрессовой ситуации человеческие жизни подобны поленьям, бросаемым в печь. В печь капитализма? Но стоит ли он того?

В результате этой искусственно сформированной бедности уровень детской беспризорности достиг показателей времен Гражданской войны: беспризорными являются каждые двое из ста детей, ежегодно появляется 115-120 тыс. сирот, 200-220 детей ежедневно отбирается у родителей, из наличествующих сейчас 28 млн. детей около 600 тыс. находятся в интернатах различного типа. Детское бродяжничество (при живых родителях) стало распространенным явлением[74]. А вывод самый простой: или восстановится российское общество и российская семья, или России не будет. Впрочем, в этом смысле нашу страну ждет та же судьба, что и страны Запада.

А что же те семьи, которые сумели избежать соблазнов «свободы» и вседозволенности, индивидуализма, потребительства и «внеморальности»? Почему рождаемость в таких семьях (а все-таки пока и у нас, и на Западе люди живут в большинстве своем семьями) сравнительно невелика? Ответ на этот вопрос дает исследование британской компании LV. Согласно ее данным, довести ребенка до совершеннолетия (0-21 г.) стоит сейчас, например, английской семье 800 фунтов стерлингов в год, или 201 тыс. за весь период взросления. «Цена ребенка» при этом постоянно растет: с 2003 г. она выросла на 43%[75].

Известно, что в сфере демографического воспроизводства существуют две стратегии: R и K. Первая рассчитана на огромный объем рождений при минимальной родительской опеке, а вторая, наоборот, связана с уменьшением рождаемости, но и с максимизацией родительской заботы о потомстве. Обе стратегии вполне рабочие, но отнюдь не в крайних своих проявлениях. При R-стратегии общий объем «родительской энергии», передаваемой детям, уменьшается с ростом количества детей, что в опре-

---

[73] *Башкатова А.* На месте СССР образовался союз антисоциальных государств // Независимая газета. 2011. 2 июня. С. 4. Интересно, что в той же газете за то же число и на той же странице опубликована следующая статья: *Наумов И.* Государство экономит на здоровье граждан. Финансирование здравоохранения в России не соответствует уровню развитых стран.

[74] К кому уходит детство // Независимая газета. 2011. 1 июня. С. 2; *Савицкая Н.* Кто починит социальный лифт // Независимая газета. 2011. 27 мая. С. 3.

[75] Ребенок за 200 тысяч фунтов // Однако. 2010. 8 марта. С. 41.

деленных условиях ведет к их нежизнеспособности. При К-стратегии рост концентрации «родительской энергии» ведет к уменьшению «объектов ее приложения», то есть детей – вплоть до утери «воспроизводственного баланса». Я прошу прощения за обилие кавычек: они необходимы, так как я оперирую не терминами, а образами.

***

Из всего сказанного вытекает следующий парадокс. *Обществам, основанным на европейско-христианской культурной традиции, сейчас выгоден и даже необходим рост рождаемости. Однако индивиды или отдельные семьи по психологическим или материальным соображениям не могут этим требованиям соответствовать.* Об идеологии было сказано выше. Применительно к «цене ребенка» следует отметить, что серьезные затраты на собственное воспроизводство может взять на себя общество. Мне смешно слышать, что в Советском Союзе были «бесплатное» образование и «бесплатная» медицина. Они были бесплатными для отдельного домохозяйства, но сполна оплачивались всем обществом (так называемыми «общественными фондами потребления»). Тем самым важнейшие условия репродукции распространялись на все общество, игнорируя дифференциацию семейных доходов, и оплачивались им. К слову сказать, материальное стимулирование деторождения в рамках отдельных семей, введенное российским руководством («материнский капитал»), уже доказало свою нежизнеспособность. По-моему, к советскому опыту следует приглядеться.

Перейду к заключительным замечаниям. С.П. Капица предполагает, что в перспективе от 2150 до 2300 гг. численность населения Земли стабилизируется в пределах 9-11 млрд. человек[76]. Непонятно при этом, какие механизмы будут задействованы в этой *стабилизации:* то ли европейский рост индивидуализма, потребительства и семейного распада, то ли китайско-индийская модель государственного регулирования и планирования семьи[77], то ли что-то иное (например, реальная мировая война[78]). Но текущие тенденции, включая данные о демографическом воспроизводстве в других странах мира, говорят о том, что к этому времени европейско-христианская цивилизация, включая ее российскую ветвь,

---

[76] *Капица С.П.* Гиперболический путь человечества. Через демографическую революцию к обществам знания. М., 2009. С. 44.

[77] *Скосырев В.* В Китае возобновили стерилизацию // Независимая газета. 2010. 19 апр. С. 1, 8.

[78] Значительная часть народов мира и не собирается стабилизировать свою численность. А распространить на них западную систему потребления – единственный действенный механизм сокращения рождаемости – невозможно.

перестанет существовать как какое-либо представительное демографическое явление. И все же, возможно, пока еще не все потеряно. «Наши данные показывают, – отмечает автор одного из российских социологических исследований, – что все-таки семья, любовь, дети по-прежнему в ядре сознания»[79]. Вот с этим «ядром сознания» и надо работать ответственным политикам.

На мой взгляд, вопросы семьи, брака и воспитания детей сейчас выходят на первый план развития – и даже существования – христианской/постхристианской цивилизации. Я надеюсь, что у читателей появятся и другие мысли, идеи, ассоциации, более оптимистичные, чем мои. В любом случае, нам придется в ближайшее время миновать «развилку истории», и лучше, чтобы каждый из нас сделал при этом сознательный выбор.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бебель А.* Женщина и социализм. М.; Пг., 1923.

2. *Болонь Ж.-К.* История безбрачия и холостяков. М., 2010.

3. *Бондарская Г.А.* Изменение демографического поведения российских семей за 100 лет // Мир России. 1999. № 4.

4. *Бутовская М.Л., Файнберг Л.А.* У истоков человеческого общества. Поведенческие аспекты эволюции человека. М., 1993.

5. *Вестермарк Э.* Половые вопросы. М., 2011.

6. *Винников И.Н.* Из архива Льюиса Генри Моргана. М.-Л., 1935.

7. *Капица С.П.* Гиперболический путь человечества. Через демографическую революцию к обществам знания. М., 2009.

8. *Морган Л.Г.* Древнее общество, или исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. Л., 1934.

9. *Перепелкин Л.С.* Демографические процессы в регионах Евразии и их роль в международной политике: Учебное пособие. М., 2005.

10. *Перепелкин Л.С.* Социальная эволюция как аспект изучения общества // Личность. Культура. Общество. 2009. Т. XI. Вып. 4 (51-52).

11. *Перепелкин Л.С.* Социальные институты на заре человеческой истории: к вопросу о «минимуме социальности». Часть 1 // Личность. Культура. Общество. 2010. Т. XII. Вып. 2 (55-56).

12. *Семенов Ю.И.* Происхождение брака и семьи. М., 2010.

13. *Солодников В.В.* Социология социально-дезадаптированной семьи. М.; СПб., 2007.

[79] *Золотухина Д.* X изучает Y и воспитывает Z // Русский репортер. 2010. 1-8 апр. С.47.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Очередной выпуск научного альманаха «Вопросы социальной теории» (Том V) посвящен теме «Человек в изменяющемся мире: проблемы идентичности». Он явился результатом совместной работы коллектива авторов, придерживающихся междисциплинарной ориентации социальных теоретиков (философов, культурологов, социологов, историков, антропологов) над научным проектом «Идентичность человека в модернизирующемся обществе: биосоциальные, психологические и социокультурные аспекты», поддержанным Российским фондом фундаментальных исследований в 2011 г. В данном выпуске альманаха мы попытались рассмотреть разноуровневые и разномасштабные аспекты, теоретические и прикладные модели идентификации современного человека в контексте непрерывно диверсифицирующегося, сложностного мира в его социальных, культурных, природных, техногенных и иных проявлениях.

Изменчивость и неустойчивость нынешнего социума вместе с множественностью идентичностей, предлагаемых растерянному индивиду, казалось бы, создают вариативность, возможность выбора, но на деле нередко оборачиваются еще большей, чем прежде несвободой и идентификационной заданностью, к тому же не всегда адекватно отрефлексированной и порождающей все новые и все более серьезные вызовы, на которые просто вынужден реагировать современный человек, чтобы выжить.

Наш альманах и явился попыткой осмысления этих вызовов, а также обоснования возможных откликов и ответов на них со стороны отдельных индивидов, коллективов, групп и т.д. Кроме того в альманахе присутствует и элемент прогнозирования и создания возможных или желательных моделей идентификации ближайшего будущего, моделей, которые бы способствовали гармонизации человека в мире, а не вели бы его к психологическим тупикам, отчаянию и неспособности примириться с реальностью.

Книга сознательно создавалась нами как коллективный проект, отвечающий принципу плюрализма и множественности исследовательских мнений и подходов, представляя практически весь разброс возможных научных позиций и их гибридов. В современной научной парадигме это уже не является недостатком, но напротив, придает решению любой проблемы (в данном случае, проблемы идентичности) выпуклость, допол-

нительные измерения и обертоны. В этом смысле существует одна особенность, которую разделили все авторы альманаха, на каких бы научных позициях они не стояли. Имеется в виду тенденция к мульти- и в отдельных случаях трансдисциплинарности, позволяющая посредством формирования логических метарамок, интегрировать знания на более высоком уровне абстракции, а также концептуализировать общие закономерности и механизмы их взаимодействия внутри предмета исследования.

С трансдисциплинарным импульсом связан основной методологический модус нашего альманаха – изучение сложных комплексных проблем одновременно на нескольких уровнях на основе взаимодействия, преодоления и слияния дисциплин при решении проблемы человека в мире культурном, социальном и природном. Так понимаемая трансдисциплинарность является ярким признаком постнеклассической науки, где знание неотделимо от субъекта, который его создает, транслирует и развивает. Оно имеет более тесную и осознанную зависимость от личного опыта исследователя. Все эти элементы проявились в статьях альманаха, практически каждая из которых несет на себе яркую печать авторской индивидуальности – личностной и исследовательской. Перечислим вкратце те научные результаты, к которым мы пришли в процессе работы над проектом:

В первом разделе альманаха авторы сосредоточились на современном переосмыслении метафизических сторон идентичности, на проблеме онтологии человека в меняющемся мире, где утрачены авторитеты антропоцентризма, прогрессизма, рационалистского редукционизма. Интересной и достаточно свежей следует признать предложенную в рамках этого раздела концепцию локальной, ограниченной интегративности в строительстве современных моделей онтологии. Такая осторожная критическая интегративность отказывается и от тотального сваливания всех без исключения наук в образе некого неометафизического «Я», и от хаотического множества локальных, мелко дробных, ситуативных и глубоко релятивных идентичностей.

К другим интересным находкам этого раздела следует отнести смыслогенетическую трактовку сверхприродной онтологии человека и реальности, типологию уровней постижения бытия человека и его ипостасей, основанную на идее альтернативности, оригинальное осмысление проблемы трансперсональности и измененных состояний сознания, своеобразную биомедицинскую и одновременно этическую трактовку переходных плавающих зон между человеком, его жизнью и смертью, животным и машинным мирами.

Во втором разделе альманаха мы обратились к дилеммам культурной идентификации современного человека. И здесь вновь зазвучала тема переходности, пограничности, «внедомности», «детерриторизированности», незавершенности человеческого бытия, только теперь она обрела не биосоциальное, а культурологическое и экзистенциальное измерение в осмыслении основных моделей культурного пограничья: пересечения разных культур, курсирования между ними, инкорпорации как поглощения одной культуры другой или другими и, наконец, «преодоления» культуры как таковой.

Основными вариантами культурной идентификации современного человека, рассматриваемыми в работе, стали транскультурация, связанная с обильным смыслообразованием и активным творением новых «Я», и метакультура, понимаемая и как выход за пределы культуры, и как своеобразное искусство культурных встреч. В этом разделе присутствует и свежий аналитический обзор конструктивистских, реляционистских и интеракционистских интерпретаций идентичности, важный для успешного раскрытия генетических, структурных и динамических аспектов процесса культурной идентификации.

В третьем разделе альманаха мы сосредоточились на попытке понять специфику идентичности человека в контексте модернизирующегося, постоянно усложняющегося и изменчивого социума. Важным понятием, получившим интересную трактовку в рамках данного раздела, следует считать социальную структуру, осмысляемую в диалоге с концепцией «двойственной манипуляции» Дж. Г. Мида и «сцепленного действия» Г. Блумера. Здесь была высказана интересная гипотеза о современном росте абстрактности человеческого опыта, чреватом манипуляцией сознания. Кроме того авторы рассматривают в новом социокультурном ракурсе уже затронутую в первом разделе проблему соотношения универсализма и партикуляризма. Только здесь она обрела вид дихотомии традиции и модернизации, локальной и глобальной культуры, национальной и гражданской идентичности. Авторов раздела закономерно тревожат такие недооцененные аспекты проблематики социальной идентификации, как локальный и глобальный менеджмент идентичностей, их конструирование, возможности проектирования и выстраивание определенной политики в этом отношении. Этот раздел закономерно является более актуальным в прикладном плане, предлагая конкретные варианты решения проблем коллективной идентификации современной России, Европы и мира.

Четвертый раздел альманаха, акцентирующий экзистенциальные стороны личностной идентификации, также содержит ряд интересных идей и выводов. Это скрупулезный трансдисциплинарный анализ сложностной

природы человеческой личности и ее разнообразных ипостасей, позволяющий говорить о многомерности и полимодальности современного человека. Это нюансировка понятия личностной идентификации в сторону его восприятия как важного шага в процессе обретения человеком экзистенциальной самостоятельности, его освобождения от коллективной и групповой идентичности, превращения индивида в личность, а также попытка осмыслить проблемы профессиональной идентичности отечественных ученых в условиях глобальной академической мобильности.

Заключительный раздел альманаха вводит особенно актуальные и недостаточно изученные биосоциальные обертоны в дискуссию об идентичности современного человека в изменяющемся мире. Здесь междисциплинарный диалог выстраивается по оси «животное – человек – машина», но неизбежно выходит снова к экзистенциальной проблематике выбора и ответственности за него, в том числе и выбора в глобальных экологических масштабах.

В данном разделе интересна, хотя и дискуссионна биолого-культурологическая концептуализация эволюции антропосоциогенеза по принципу конвертации биологии в культуру в горизонтальном и вертикальном направлениях. Важны и прослеженные здесь векторы взаимовлияния принципов биологического и шире, научного познания со свойственными ему универсалиями, культурных смыслов и когнитивных моделей. Наконец, актуальна и междисциплинарная трактовка кризиса современной семьи как биосоциального института и далеко идущих последствий этого процесса, способных повлиять на природу человека и социума в будущем.

Таким образом, в альманахе мы сделали попытку охватить самые разные аспекты идентификации современного человека в модернизирующемся мире, предложить ряд гипотез и моделей для адекватного понимания этих процессов, а также для успешного осознанного проектирования идентичностей в будущем. Авторы, конечно, не претендуют на полноту охвата этой неисчерпаемой проблематики. Во многих случаях они постарались очертить и сформулировать проблемы, дальнейшее изучение которых – дело ближайшего будущего, в том числе, и будущих совместных исследований нашего научного коллектива. Работа над проектом «Идентичность человека в модернизирующемся обществе: биосоциальные, психологические и социокультурные аспекты» только начинается. Хочется верить, что впереди нас ждут не только новые познавательные тупики, но и научные открытия.

М.В. Тлостанова

Contents (in Russian 3
Alternativeness as a way of human existence in contemporary world *(introduction, Yu.M. Reznik)* 5

Section I. HUMAN BEINGS AND THEIR WORLDS. THE METAPHYSICAL CHOICE

Looking for a synthetic knowledge of human being: identity and the problem of metaphysical choice *(section editor's introduction)* 22
PELIPENKO A.A. **Human being between the implicate and empirical worlds** ... 25
REZNIK YU.M. **Human existence as a reality: levels of its understanding** .. 52
KHACHATURYAN V.M. **Human being between the worlds: transpersonal experience in the altered states of consciousness** 82
YUDIN B.G. **The boundaries of the human being as a space of technological manipulations** 102

Section II. HUMAN BEING IN THE MILIEU OF CULTURE. THE PROBLEMATIC OF CULTURAL IDENTIFICATION

Cultural border: crossing, negotiating, incorporating or transcending *(section editor's introduction)* 119
TLOSTANOVA M.V. **Transculturation as a model of socio-cultural dynamics in view of multiple identification** 126
YACHIN S. Ye. **Meta-culture as a space for personal creativity at the border of cultural milieux** 149
GRITSANOV A.A. **From culture to meta-culture: from the shadows into the light** 162
ORLOVA E.A. **Identification/identity conceptions: an anthropological interpretation** 170

Section III. HUMAN BEING IN A MODERNIZING SOCIETY. THE PROBLEM OF SOCIAL CHOICE

Dilemmas of identification in a diversifying society: social structure, social management and collective identities *(section editor's introduction)* ... 193

NIKOLAYEV V.G. **Identity, structure of experience and social structure** .. 199
ASTAFYEVA O.N. **Collective identity in the conditions of global changes: the dynamics of the stable and the acceleration of the becoming** 223
MITROSHENKOV O.A. **Changing identity as a socio-cultural project (the managerial aspects)** 242
MIKHAYLOVA N.G. **Local ethnic cultural identity and globalization processes** 262

Section IV. HUMAN IDENTITY AS A PERSONAL PROJECT. THE PROBLEM OF EXISTENTIAL CHOICE

Constructing personal identity in a complex postmodern world *(section editor's introduction)* 271
REZNIK Yu. M. **On the projective nature of the metaphysical human image** 274
GRECHKO P.K. **Personal human identity: prospects and construction resources** 293
IKONNIKOVA N.K. **Professional and civil identity of the scholars in view of global academic mobility** 319

Section V. HUMAN BEING IN THE NATURAL WORLD. THE PROBLEMATIC OF ECOLOGICAL CHOICES

Human being as a biosocial entity *(section editor's introduction)* 337
PELIPENKO A.A. **Human being between nature and culture** 344
YUDIN B.G. **Cultural dimensions of biological cognition** 372
PEREPYOLKIN L.S. **Human being in the family: natural reproduction problems in the Judeo-Christian world** 392

Conclusion 418

Contents (in English) 422

ISBN 5-901493-18-4

Научное издание

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. 2011. Том V. ЧЕЛОВЕК В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ ИДЕНТИЧНОСТИ / Институт философии РАН, Российский институт культурологии, Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории»; под редакцией Ю.М. Резника и М.В. Тлостановой. М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2011. 424 с.

Компьютерная верстка: М.В. Николаев

Сдано в набор: 14.10.11. Подписано в печать: 14.11.11. Формат 60/90 1/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. – 26,5. Тираж 1000 экз.

Типография ЗОА «Белгородская областная типография»