

Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Российская академия народного хозяйства и государственной
службы при Президенте Российской Федерации»
Челябинский филиал
Библиотечка журнала «Социум и власть»

А.В. Павлов

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД

**Избранные статьи
научного журнала «Социум и власть»**

Челябинск
2013

УДК 316.4
ББК 87.6
П 12

Павлов А.В. Человеческий взгляд. Избранные статьи
научного журнала «Социум и власть». Челябинск: Челябин-
П 12 ский филиал РАНХиГС, 2013. – 249 с.
ISBN 978-5-91970-032-6

В настоящем издании представляем Вашему вниманию статьи
доктора философских наук, профессора Александра Валентиновича
Павлова, опубликованные в научном журнале «Социум и власть» за
последние 10 лет.

Об авторе:

Павлов Александр Валентинович,
Тюменский государственный университет,
профессор кафедры философии,
доктор философских наук, профессор,
г. Тюмень, Россия. E-mail: av-pavlov@mail.ru

ISBN 978-5-91970-032-6



УДК 316.4
ББК 87.6

© Павлов А.В., 2013
© Челябинский филиал
РАНХиГС, 2013
© Библиотечка журнала
«Социум и власть», 2013

Оглавление

От автора	4
Российский сюжет.....	8
Университет и власть: смысл реформы.....	35
Цинизм как моральный выбор человеческого небытия	69
Гуманитарная теория как новая рациональность	85
История как всплеск. К публикации статьи В.Н. Сагатовского	119
Перед взрывом. О книге А.Н. Бурмейстера «Духовность и просвещение. У истоков русского самопознания»	134
Либерализм и открытое общество	140
Морализм европейского модерна.....	155
Заметки о современности и субъективности.	178
Модерн и пластичность.....	178
Критерий современности	194
Полифокальная социология современности	215
Современность и критика	232

От автора

Ныне текст создается и читается таким образом, что автор на всех его уровнях устраняется. Иной стала, прежде всего, временная перспектива. Для тех, кто верит в Автора, он всегда мыслится в прошлом по отношению к его книге...

Текст невозможно расшифровать. Присвоить тексту Автора, значит, наделить его окончательным значением и замкнуть письмо...

Р. Барт. Смерть автора.

Времена нам достались сложные. Дело, главным образом, в тумане межвременья, лишенном любых устойчивых ориентиров, который уже двадцать с лишним лет окружает каждого из нас. В той неожиданной и навязанной многим свободе, которой они не желали, и которая из-за этого прямо по-сарТРовски обернулась бескрайней пустыней.

Такая свобода разрушает социальную целостность, а значит, выводит на передний план человеческий индивидов, которые, в отличие от недавнего советского общества, никуда не девались. Она предоставляет индивидам свободу выбора дальнейшего пути общественного развития и заставляет их быть творцами своего будущего: восстановить утраченный советский строй, примкнуть к какой-то из соседних цивилизаций или опять сочинить что-нибудь новое, нигде и никогда не бывавшее.

У каждого из этих направлений найдется немало сторонников. Они спорят друг с другом, но пока еще сами остерегаются сойтись в непримиримой схватке, помня о том, к чему это привело после такого же распада в 1917 году. Конечно, всегда есть оголтелые и фанатичные апологеты, но в целом противостоящие друг другу группы стараются сосуществовать более-менее мирно. И пока сохраняется такое сосуществование, противникам приходится сражаться на словах, а значит, поневоле прислушиваться друг к другу и сближаться, и этим создавать основу будущей цивилизации в России.

Однако для гуманитарного познания это означает крах старой методологии. Оно уже не может опираться на некогда бытовавшие традиции и школы, они исчезли вместе с погибшим социумом, а те, что сохранились, стали формальными, лишенными жизненного смысла и силы. Оно не может использовать научные и философские традиции соседей, потому что любая методология правомерна лишь для той проблематики и предметности, для которой доказана. И западная, и восточная философия ни в XX веке, ни сейчас не исследуется с целью проверки ее применимости у нас. Она поэтому тоже формальна и бессмысленна, и останется такой до тех пор, пока в рамках этой формы не сложится весь диапазон концепций, восходящих к нашему, а не к чужому опыту.

И поэтому единственная сегодня необходимая для нас философия, это – философия возможных перспектив, а единственное методологическое основание гуманитарных и философских исследований в России заключается в поиске точек совпадения всего многообразия бытующих самых разноречивых взглядов, попытка связать их в один узел, созвучный человеческому опыту и говорящих интеллектуалов, и «молчаливого большинства». Вероятно из этого узла и развернется новая цивилизация. Поиск точек совпадения на ограниченной, пусть и большой территории России, аналогичен точно такой же проблематике в пространстве Европы и всего мира, проблематике глобализации, мы в нее погрузились глубже других, и зашли дальше. Здесь наш опыт может оказаться полезным и Западу, и Востоку, и Северу, и Югу, их интеллигенции, решающей для своих стран сходные проблемы, что делать с соседями: побеждать, сдаваться или уживаться.

Кто-то считает, что глобализация уже завершилась – где там! Кто-то уверен, что мультикультурализм потерпел крах, – а что вместо него? Просто проблематика мультикультурализма оказалась сложнее, чем раньше думали, сводя ее к одной политике с экономикой, она оказалась моральной, ценностной, религиозной и смысложизненной, но ее все-таки надо решать.

В тумане, где нет устойчивых объективных ориентиров, остается опираться только на самого себя, на свои взгляды и принципы и на собственное достоинство. Но тогда любой поступок, слово, решение, любое знание начинает говорить не об устройстве природы мира или общества и почти не связано с этим устройством. Оно говорит *о природе человека*, о том, кто таков говорящий, поступа-

ющий, принимающий решение человек сам по себе, и знание – тоже о нем. Межвременье – великое гуманитарное испытание, скрывая мир, оно заставляет нас раскрываться и демонстрировать себя.

И С. Малларме, и Р. Барт, оба правы, считая, что автор – умер, и отныне заменяется языком и культурой. Но так еще можно было думать, живя в развитой, прочной и стабильной цивилизации, в царской России или в СССР, в *la belle France*, в викторианской Англии, проще сказать, в условиях господствующего вплоть до середины XX века Просвещения. Туман межвременья раскрыл и эту тайну: автор – жив, он просто выходил покурить.

Автор, это не язык и не текст, это, прежде всего, поступок, состоящий в том, чтобы взяться за перо, пишущую машинку или клавиатуру компьютера. А еще раньше, это – убеждение человека в том, что ему есть, что сказать, и понимание того, что найденные слова должны быть сказаны. А еще раньше, человеческое существование: надо сначала быть, и только потом можно видеть, думать, понимать и писать. Автор – человек и любой его поступок является словом в его произведении, вероятно, именно на это указывал А. Тарковский, начавший свое «Зеркало» заикающимся подростком, а завершивший его словами этого подростка: «Я могу говорить», – сказанными без всякого заикания.

И не всякий читатель, годится в соавторы, уж во всяком случае, не тот, кто поглощает произведения, такой читатель, как раз, функция. Соавтором может быть лишь тот, кто не хуже автора умеет видеть, думать и понимать. Они начинают между собою диалог, устанавливающий коммуникацию и наполняющий ее содержанием. В их диалоге формируются новые ценности, складываются институты и понемногу прорисовываются ориентиры, позволяющие найти выход, и начинается ветерок, развеивающий туман. Чем больше таких авторов и читателей, тем лучше. Только их никогда не бывает большинство, не бывает даже просто много, но за ними подтягиваются потребители их творчества, начинающие уже по-другому «функционировать».

Общество потребления и креативное общество не сменяют друг друга, они совпадают по времени и составляют два потенциальных измерения одной многомерной современности. Повседневность, история, развитие, путешествие в пространстве – тоже измерения, современность щетинится ими как дикобраз иглами. Но какая из возможностей станет действительностью, зависит от авторов, от

их способности видеть, думать, понимать и действовать. А за авторами таится реальность человеческой личности и жизни.

Остается только решить, каков этот автор, он один или их много, или любой человек является автором своей собственной жизни, таким автором, кого невозможно расшифровать до конца, и поэтому нельзя расшифровать его жизнь и написанный ею текст. Понять автора, это значит, создать его, наделив его текст собственными соавторскими значениями, придумать фигуру автора как героя его произведений. А это уже означает, решить для себя, является ли читатель тем самым соавтором, кто имеет право на творчество, ответить на гамлетовский вопрос: «быть или не быть», ты – есть, или только сам себе кажешься.

Любая история имеет смысл лишь тогда, когда протекает в современности, любое самое обширное пространство осмысленно, только если оно существует «здесь». Любая коммуникация реальна, когда в ней ведется диалог, как дорога, являющаяся дорогой постольку, поскольку по ней ездят, и не важно, покрыта ли она бетоном, или это обычная размытая дождем грунтовка, или по ней вообще поехали в первый раз.

И у каждого диалога всегда есть авторы – те, кто понял, что он – есть. Они ищут и придумывают друг друга, приноравливаются друг к другу, и этим создают общую ткань бытия.

Автор.

РОССИЙСКИЙ СЮЖЕТ*

В квадратном море трутся волн квадраты...

Б.Слуцкий

1. Россия и Мир

Предметом моей статьи является современная культура России. Я абстрагируюсь от истории, понятой как процесс эволюции и последовательность стадий развития. Прошрое в контексте этого очерка представлено односторонне, в нем выбраны только те тенденции, какие привели к современности и вошли в ее структуру. Таким образом, история здесь – момент современности.

В этой статье я собираюсь разработать тему «Просвещение, Мессианство и Революция». Она напрямую соприкасается с так называемой «национальной идеей», с «судьбой нации» и выглядит устаревшей. Строго говоря, она была актуальна для России в конце XIX века. Однако иногда бывает полезно вернуться к старым темам и посмотреть на них с новых позиций. Эта тема, если взглянуть на нее с точки зрения современности, позволяет определить перспективу эволюции культуры, и если не раскрыть какие-либо ее объективные законы, то, по крайней мере, критически отнестись к ней. На таком пути можно искать точки соприкосновения и расхождения разных культур.

При постановке вопроса о Просвещении, Мессианстве и Революции в России следует учитывать, что эти три ключевых термина не специфически российские, они имеют общеевропейское значение. И сама Россия не выступает культурой, существующей на особицу, она вписана в мировой процесс и содержит в себе в качестве русских явлений огромное число культурных напластований, имеющих внешнее для нее происхождение: китайское, арабское, западноевропейское, североамериканское и т.д.

Несмотря на гигантские следы, оставленные взаимодействием с соседями, *Россия, как ни парадоксально, по своему характеру, по своей природе вполне европейская страна*, более европейская в классическом смысле, более викторианская, чем Англия. Между

* Павлов А.В. Российский сюжет // Социум и власть. 2004. № 4. С. 87-95.

Россией и Европой есть, конечно, отличие: та культура, какая органична для европейских стран, для России является продуктом целенаправленного изучения, результатом борьбы за это знание. Европа естественным путем пришла к своему современному рационализму, поэтому ее рационализм в своих основах не вполне рационален, он, как всякое живое явление существует спонтанно и временами нарушает разработанные им же самим правила. Можно предполагать, что *Россия – гипертрофированная Европа, доведенная до логического предела*. Это – Европа, воплотившая свою вековую мечту и овладевшая, наконец, мирозданием, и остановившаяся вдруг перед вопросом: «А дальше-то, что?!». Этим опыт России значим и для Европы тоже.

Страна, еще недавно имевшая великолепную науку, первоклассную систему образования, сильную промышленность, мощную армию, богатую и трагическую историю, страна, повелевавшая ветрами, реками и морями, бодро шагала в никуда. Но неожиданно остановилась, задумалась и, решив, что путь ее бесперспективен, повернула в другое никуда. Мы поняли, что нет никакой разницы, куда идти, главное – идти куда-нибудь.

Понять Россию, значит, понять Европу в ее пределе. Говорить же о российском Просвещении, Мессианстве и Революции следует, начиная с их общеевропейских, и даже с общечеловеческих корней.

2. Ойкуменальность

Рискну очертить методологическое основание решения проблемы взаимоотношений России с Миром.

Условно будем считать, что своеобразие европейских культур проявилась в полной мере в период от начала новой эры до наших дней. То, что происходило в древней Греции и в Римской империи служит неким «предъевропьем», когда закладывались предпосылки, спровоцировавшие в дальнейшем специфику европейской культуры.

Представляется, что, «в конечном счете», действительным субъектом культуры является человек, понимаемый как индивид. Однако когда говорится о человеке, тем более, о его индивидуальности, следует разобраться, о чем, точнее, о ком идет речь.

При таком подходе, если человека понимать как предмет исследования, то на него распространяется принцип неисчерпаемости

предмета для рационального познания и действия. Данный принцип обусловлен внутренней бесконечностью объективного бытия, он означает, что *любой предмет всегда практически используется «целиком», всесторонне при остром дефиците знаний о нем.*

Следовательно, ни одна проблема не может быть полностью решена отдельным человеком или отдельным сообществом за конкретный временной период, пусть даже за миллион лет. Ни один предмет не может быть исчерпывающе исследован за ограниченное время. Более того, за пределами знаний остается огромная и вполне неопределенная область «непознанного». Но практически эксплуатировать реальный предмет и человеку, и обществу приходится *целиком*, включая и то, чего они не знают о предмете, включая и непознанное в его неисчерпаемом бытии. При этом использовать его приходится *сейчас*, не дожидаясь, когда наука через сто или тысячу лет откроет свойства, запрещающие его использовать.

Принцип неисчерпаемости работает не только в познании человеком внешней предметности, но и в самопознании. Следовательно, человек, не отдает себе полного отчета в том, кто он таков. Но он и сам живет, и пользуется предметами, мало что зная о них и о себе самом. Это обстоятельство ведет к тому, что именно в европейской мысли, то и дело, на передний план выходит идея объективного, бессознательного и иррационального (К. Маркс, З. Фрейд, М. Фуко, Ж. Делез и др.).

Уточню, бессознательное, будь оно личностное, культурное или историческое не фатально. Оно не представляет собою области, абсолютно никогда недоступной для познания или практики, но при этом, предопределяющей поступок. Оно даже не обязательно характеризует сущность человека. Это всего лишь *неосознанное в данный момент*, поскольку современность ограничена достигнутым уровнем развития разума. Исторически бессознательное меняется, и вероятно, оно различается у разных людей. Однако в момент поступка оно существует и привносит в его ход и в его результаты свою неопределенность. Потому его приходится учитывать, выбирая в исследовании аспект не вечного, не исторического, а современного, индивидуального и мгновенного.

Принцип неисчерпаемости позволяет по-особому взглянуть на вопрос о происхождении человека: такой вопрос теряет смысл. Проще говоря, конкретным людям безразличны метафизические причины их появления на свет. Они произошли от родителей, а что

касается метафизики, то виной ли тут эволюция материи, панспермия, Высшее творчество или иные обстоятельства, не имеет иного значения, кроме как для удовлетворения самолюбия. Не столько важно, откуда появился человек, сколько важно, что он *уже есть*, он таков, каков *есть*, и с этим надо что-то делать, и приходится как-то жить (Ж.-П. Сартр). Наша человеческая индивидуальность и сущностное невежество, обусловленное неисчерпаемостью предмета, выступают первичной предпосылкой индивидуальной жизни во всех ее проявлениях: и в практических, и в познавательных, и в оценочных и т.п.

Человек для него самого есть его, всякий раз локализованное «здесь и теперь», но не «там и тогда». «Там и тогда» имеют экзистенциальное значение лишь как определяемые «здесь и теперь» цели, мечты, надежды, опасения и т.д. Однако его, это – не чистая до прозрачности абстракция, а самоидентификация целостного человека, не способного полностью рефлексировать или иным способом рационально отдать себе отчет в том, кто он таков, как целое, до пределов его глубины. Его – рационально-внерациональное существо, в качестве такового «я живу». Это делает его ситуационным, то есть, таким человеком, какому с очевидностью дана необычайность собственной жизни и жизненного мира. Собственно говоря, ситуация индивидуальной жизни как очевидная необычайность – тайна рождения, тайна смерти, тайна его, нераскрытость сущности и границ бытия любой вещи – и есть та точка, через которую культура превращается и воплощается во всякой отдельной душе.

Памятуя о пограничных ситуациях К.Ясперса и о его трактовке неразумия как высшей мудрости, буду называть данное рационально-внерациональное качество человека его «*ойкуменальностью*». Однако в отличие от Ясперса, для которого пограничная ситуация является случайным открытием и шоком (напр., смерть), ойкуменальность не случай, а сущность. Если у Ясперса человек творит свою экзистенцию вне предметного мира, ойкуменальность вовлекает предметный мир в экзистенцию как свою внерациональную часть. Человек как его сам выступает для себя пограничной ситуацией и придает такое же качество всей своей жизни. Ойкуменальность не чистая пограничность, не границы, а пространство как целое, рассмотренное через призму его границ.

В таком случае, *ойкуменальность становится «специфически человеческим в человеке»*, а культура оказывается одной из граней

индивидуального человеческого существа. Переживание своей пограничности, ее рациональное восприятие превращает человека в его удивленное, любопытствующее, воображающее, то есть, в разумное. Культура при этом становится отношением между обеими – рациональной и внерациональной – сторонами своей сущности.

Как рациональное существо, человек понимает себя в своей отделенности и противопоставленности внешнему миру. Осознание пограничности требует рефлексии границы, того, что его воспринимает как «горизонт» своей экзистенции. Устанавливая между собою и миром границу, его тем самым занимает определенное место и создает собственное тело, отличая последнее от биологической «плоти». Как внерациональное существо, его открыто внешней реальности и воспринимает открытость как «духовность»: иррациональность, спонтанность, экстатичность, выдвигая на передний план бессознательное, подсознание и т.д. Таким образом, и разум оказывается не чистой рациональностью, а единством рациональных и внерациональных сторон внутренней жизни, он тоже ойкуменален, ситуационен, а потому, по-кантовски – синтетичен.

Представляется, что *рефлексия границы и есть творчество культуры*, культура же становится разумным проведением границы между его и внешним миром и разумным преодолением проведенной границы. Такое ее понимание придает культуре три свойства.

Во-первых, культура есть культурное тело, пространство, занимаемое культурным организмом и процесс создания такого тела и пространства.

Во-вторых, если разум ойкуменален, то он – духовно-телесен. Полагая границу, он и культуре придает ойкуменальный, духовно-телесный характер. Видимо, только в этом плане имеет смысл называть культуру «духовностью», не забывая, конечно, о ее телесности.

В третьих, внутренняя противоречивость разума культуру также заражает противоречивостью. Ее динамизм обусловлен взаимодействием духовности и телесности. Динамизм разума и связанный с ним динамизм культуры придает культуре временную характеристику, историчность. В ней появляется «тогда», выражающее открытость его не только вовне, но – в грядущее. Следовательно, духовность, в том числе и культурная духовность, является и открытостью в мир, и открытостью его для грядущего, будь то творчество грядущего или его явленность в мгновение «сейчас».

Любой культуре свойственны эти качества, но в разных пропорциях. Долговременность культуры обусловлена ее способностью устанавливать и поддерживать пропорцию, не позволяющую угаснуть ни одному качеству, не заглушать их культуротворческий потенциал.

Человек как разумное существо творит культуру и окультуривается ею, приобретая свое культурное тело: национальную, гражданскую, профессиональную и т.п. определенность. Культура же становится пространством, в котором, через посредство человека вступают друг с другом в диалог телесность, внекультурная духовность и духовность грядущего.

Следовательно, *культура, которая считается с человеческим его должна быть трансцендентной*. Трансцендентность культуры означает, что за любым ее проявлением предполагается внекультурная сторона. Культура неотрывна от внекультурия. Внекультурие воплощается в культуре и закрепляется в ней, создавая свои культурные формы, воспринимаемые как символы. За каждым культурным знаком обнаруживается духовная глубина, интерпретирующая знаки.

3. Мессианство

Трансцендентность выступает источником мессианства. Мессианство же является стремлением к трансцендентному, надеждой, будто известна та дверь, в какую следует стучать, чтобы отворили.

Для Европы трансцендентное, это – внекультурное, внеевропейское, это – другие страны и миры, прошлое и будущее. *Европейское мессианство* представляется желанием выйти за пределы классического европеизма, изменить свою культуру, позволив внекультурию войти в нее и стать ее частью. То есть, это – стремление к изменению и саморазвитию, сохраняя и обогащая при этом свою самобытность, это – диалог с небесами. Русскому поэту принадлежат строки: «Эй, вы, Небо, снимите шляпу! Я иду». Но он не был бы русским, если бы не объяснил при этом, что он сделает с глухими к его словам небесами.

Российское мессианство еще недавно было деятельностью, расширяющей границы европеизма, в том смысле, в каком Россия представляет себе Европу. Это – осознанная и целенаправленная

деятельность, подавляющая всякое внекультурие, окультуривающее и рационализирующее его. Русское мессианство, это – эфирные города Циалковского, подземные и подводные города, освоение и заселение планет, что, конечно же, поможет, в случае ожидаемой перенаселенности Земли. Но везде, посередине каждой планеты – памятник Ленину с простертой вперед ладонью, на которой сидит маленький ленинец.

Революция, вот уже двадцать лет разворачивающаяся в России, изменяет ее тип мессианства, но до сих пор он отчасти остается прежним. Европа позволяет себе бурные эмоции по поводу то Чечни, то Ирака, Россия же старается рассчитать каждый свой поступок, у нее мало эмоций, только такой же уклончивый взгляд, как и у ее сегодняшнего президента.

4. Европейское Просвещение

Просвещение – потенциал Мессианства, раскрывающийся в пути. И.Кант считал, что Просвещение, это – взросление, процесс достижения совершеннолетия и Просвещенности, умения пользоваться своим рассудком без руководства со стороны.

Книга

Вплоть до середины XX века трансцендентный характер культуры существовал в форме «книги», в ее особой роли для европейского самосознания. «Книга» - не просто записанное на бумаге и опубликованное знание, это – символ, за которым угадываются многочисленные «слои» внекультурных, «за-европейских» значений. Попытки понять и ассимилировать их, придать культурную форму собственной внекультурной стороне, заставляет европейца развивать свою культуру в направлении, заданном книгой.

Конечно, огромную роль играет практика, осваиваемая и рассказываемая в книге. Однако трансцендентный характер книги придает практике значение не предмета описания, а повода для изложения внекультурных интенций. Такова европейская поэзия, проза, философия, и даже наука, они развиваются, стремясь раскрыть в себе и выразить в культуре собственную запредельную глубину.

Библия

Такой книгой, прежде всего, является – Библия. Как всякий сакральный текст, Библия многозначна, любой ее сюжет может трактоваться по-разному. Однако все трактовки, так или иначе, связаны с историей будущего, с некоторым «планом строительства культуры». Достаточно вспомнить хотя бы «Лестницу Иакова», где зарождается идея историзма, или историю двух народов, один из которых восходит к Каину, а другой – к Сифу – история, давшая начало проблеме личного выбора и обусловившая трактат Августина о граде Божьем. Таковы и первородный грех, и вавилонская башня. Такова личность Христа, придающая европейской истории гуманистический характер.

Как сакральный и многозначный текст, Библия провоцирует борьбу мнений и стремление жить в соответствии с заданными ею, пусть и не вполне ясными ориентирами. Борьба мнений становится столкновением жизненных позиций, людских действий и превращается в тенденцию исторического процесса. Таким образом, можно считать, что Библия креативна для Европы, она – то зерно, из которого европейская культура выросла.

Европа – единственный регион, имеющий историю как осмысленный, а не стихийный процесс. Население Европы попросту создавало свою историю, стремясь жить в соответствии с Библейскими ценностями. Это значит, что те или тот, кто Библию написал, тем самым сочинил Европу как роман, где все жители – персонажи. Поэтому у Библии хороший прогнозный потенциал. Что бы в жизни ни произошло, в конечном итоге выходит, что в Библии об этом уже сказано заранее, потому, что все делается так, чтобы вышло, как в Библии.

Это конечно не единственный источник, но, благодаря Библии, становится ясно, что европейская культура предполагает существование некоего внешнего для нее мира, выступающего либо негативным, либо позитивным ориентиром человеческого выбора. То это – противостояние Божественного и дьявольского на европейском поле, то – Высший мир как цель исторического развития, то – просто неизвестный мир природы, которую исследует наука и преобразует практика; то это – прошлое, от которого нужно отказываться, то – будущее, к которому следует стремиться на основе собственного представления о счастье. То – демократия, то – коммунизм.

Именно поэтому европейская культура строго определяет свое место и время. То, что выходит за пределы ее границ, уже не Европа. Таким образом, *Европа, пока она остается самой собой, она будет созидать и осваивать вселенную и преобразовывать ее*. Она перестанет это делать, только утратив свой библейский и трансцендентный характер, но тогда это уже не будет Европа как особая культура. Без представления о неевропейских культурах, об объективной реальности и о мире Божественном она не может существовать.

Философия

Библия, однако, не единственный источник европейской культуры.

Она родилась в древнееврейской среде, и поэтому в высокой степени мистична. *Превращение Библейского мистицизма в практику требует рациональности*. Проще говоря, если средневековый французский ремесленник хочет жить счастливо, он должен быть христианином. Но если Бог не послал ему веры, то человек должен хотя бы выглядеть христианином. Это вопрос рациональных интерпретаций Библейских откровений. Чтобы интерпретировать, нужны теории, и отсюда большую роль играет в Европе философия, создающая рациональные теории, пригодные для интерпретации откровений.

Концепции Платона и Аристотеля на тысячелетие стали фундаментом рационального понимания Библейского текста. Они привнесли в Европу свои древнегреческие значения. Так известное столкновение Платона с Аристотелем, начавшееся, если верить анекдотам, с простой кулачной драки, превратилось в битву платонизма и аристотелизма в Средние Века. Затем оно обернулось столкновением рационализма и сенсуализма XVI – XVIII веков, противоборством линий Декарта и Бэкона, теорий Канта и Гегеля, и, наконец, борьбой материализма с идеализмом.

Авторы и их «философские фигуры»

И Платон, и Аристотель, и Декарт, и Бэкон, и Кант, и Гегель тоже выступали соавторами европейской культуры. В Библейском романе они прописывали свои сюжетные линии.

Так, Платон всю жизнь писал об одном и том же, о смысле бытия, он мечтал, чтоб его поняли, но этого не происходило. Однако Платон был ярок, поэтому его слушали, потом читали. И так до тех пор, пока, столетия спустя, кому-то не показалось, что ему, наконец, раскрылась истина Платона. Он написал комментарии, так же непонятные современникам, как и сам Платон. Затем появились комментарии на комментарии, потом примечания и т.д. Текст, написанный Платоном, продолжал писаться, причем в немалой степени все тем же Платоном, даже спустя тысячу лет после его жизни.

Текст писался, изучался и преподавался, провоцировал идеи. Так или иначе, он усваивался, и культура развивалась. А люди, выросшие под его влиянием, вплоть до сего дня оказываются и библейскими персонажами, и персонажами диалогов Платона.

Короче говоря, в отличие от других культур, *европейские культуры имеют явно выраженный авторский характер*, а сама история Европы – книга. Вероятно, поэтому, не смотря на то, что и письменность, и книгопечатание были изобретены не в Европе, именно здесь появилось представление о книге как особой ценности. Книга в Европе становится важнейшим культурообразующим фактором. *Европейской книгой является только такой текст, где на переднее место выходит смысл, скрытый в нем и выражающий личное стремление к трансцендентному.*

Европейская культура имеет не только книжный, но и авторский характер. Говорится, что поэт в России больше, чем поэт. Это не только в России, еще недавно так было на всем пространстве Европы: Августин, Сервантес, Экхарт, Эразм, Рабле, Мольер, Шекспир, Руссо, Сартр и т.д. В них проявлялась сущность европейской интеллигенции, так как действительным, хотя, зачастую, и неосознанным смыслом их творчества была история будущего и человеческая индивидуальность как ее субъект. Поэтому великие писатели привлекали внимание, их изучали и переосмыслили, порою, вокруг таких имен объединялись. Они не знали ответа на вопрос о смысле человеческой жизни, но чувствовали, что ответ *можно найти*, и заставляли других почувствовать то же самое.

Скрытая в книгах трансцендентная глубина оставляет у их читателей привкус бездны и вечности, а бездна притягивает. Авторы не столько оповещают читателей о том, что нашли, может быть, они вообще ничего не ищут. Но они провоцируют, побуждают читателя угадать в собственной природе то, что автор угадывает в себе. Эта

способность превращает и автора, и его героев в «философские фигуры», в элемент и репрезентант значительного фрагмента культуры. *Философская фигура, это – персонифицированный культурный образ, представляющийся ориентиром личностного развития.* Проще говоря, когда человека считают философом, то он наделяется «мудростью», знанием ответов на самые глубокие и «проклятые» вопросы жизни.

Такими философскими фигурами, создателями собственных притягательных для читателя путей, порою, оказываются те, кого никогда не было в качестве живых людей. Здесь важен не столько факт биологического существования, сколько выраженная в культуре и превращенная в зримый образ глубина личности. Таковы князь Мышкин, Алеша Карамазов, Гамлет, дон Кихот. Жизненные взгляды Гамлета не во всем совпадают со взглядами У.Шекспира, насколько их можно реконструировать. У.Шекспир не настолько трагичен, ему свойственно жизнелюбие сэра Тобби Бэлча и его друга сэра Эндрю.

Последняя глава европейской книги

Получается, таким образом, что европейское Просвещение оказывается превращением трансцендентного во внутреннюю силу культуры, подчинением его рассудку и трансформацией рассудка, который из формальной структуры мышления становится творческим разумом.

Европейская книга сегодня, и впрямь, дочитана почти до последней главы. Сначала – колонизация, втянувшая в Европу сотни разных народов и культур, потом – распад колониальных империй, и, наконец, драматический процесс объединения Европы, в котором разумный поступок и диалог, наконец, побеждают инертность и монологическое мышление. Шпенглеровское озарение оказалось правильным, но не печальным, старая Европа закатилась, однако на ее месте рождается новая, еще не известная культура и открывается первая страница новой книги.

Конечно, не всякая книга является европейской, и Европа – не любая книга, но только та, которая вызывает неудовлетворенность настоящим и стремление к грядущему, та, какая побуждает к стремлению и заставляет надеяться, выводит человека за пределы сюеминутности. Но европейская культура – не книга для развлечения

ния и самолюбования. Авторы пишут книгу, сами становятся ее персонажами и читателями. Может быть, прав Кант, говоря о Просвещении как об обретении решимости и мужества стать просвещенным. Он был бы наверняка прав, если бы не неисчерпаемость и не связанное с ним бессознательное. Но, может быть, европейская книга имеет счастливое продолжение.

5. Российское Просвещение

Думается, что европейское Просвещение восходит к религиозному просвещению времен патристики. Оно же, в свою очередь, восходит к Библии, подобно тому, как сама Библия берет начало в ойкуменальности человеческой природы.

В ряду европейских культур российское Просвещение обладает своеобразием, связанным со спецификой мессианского чувства. Особенно активно Россия входит в европейское пространство, начиная с реформ Петра I, с того момента, когда в европейских странах набирает силу наука. Задолго до этого Россия уже заявила о себе, как о стране христианской. Однако реформы Петра придали ее трансцендентализму особую, *научную* направленность.

Религиозное Просвещение в западноевропейских странах уже в Средние Века сформировало основу европейского типа рациональности, заявленного в сотнях философских и теологических трактатов. Религия была необходима для того, чтобы в конце XVII века родилась европейская наука современного типа, впитавшая религиозное чувство и опиравшаяся на него.

В России христианство не сформировало философии или теоретического богословствования, поэтому Просвещение пошло по пути исключительно научному. Наука и религия для России параллельны и принципиально различны по происхождению. Религия – внеинтеллектуальна, наука – внерелигиозна. Религия понимается как продукт особого «русского духа», наука же – продукт западного влияния. Религия, это – мистическое переживание, оформленное церковью, а наука, прежде всего, представляет собою образование, а не творческий поиск.

Просвещение обусловлено спецификой разума, и в свою очередь, обуславливается им. Разум же связан с тем сословием, какое формирует цивилизацию и является ее носителем.

Для большинства европейских стран таким сословием долгое время выступали торгово-промышленные круги. Поэтому, даже сегодня, когда в европейской науке, особенно в философии и в гуманитарной науке все громче заявляет о себе приверженность сложившимся в предыдущие годы традициям, даже при этих условиях наука имеет исследовательский характер. Европейская философия по-прежнему выдвигает новые и оригинальные идеи, пусть они и выглядят странными (например, нарратив, деконструкция, дисконтинуитет, ризома, симулякр и т.д.). Наука, как и раньше, исследует новые ситуации, находит и изучает новую предметность (например, междоцивилизационные конфликты, информационное общество и т.д.).

В России же подлинный научный поиск тоже ведется, и с немалым успехом. Есть и идеи, и предметность, и разработки. Но их влияние на судьбу страны заметно слабее, они почти не востребованы. Главным образом, исследование сводится к изучению западных концепций и к попыткам применить их в России. Проблема российской науки в том, что ее адресатом является не общество и не культура, а государство. Цивилизация и разум, со времен Петра, создаются и воспроизводятся бюрократией. Она предъявляет требования, задает нормы познания и решает, нужно это или нет. С естественными науками проще, за бомбы любое государство готово платить, и бомба очевидна, она не нуждается в особом доказательстве. Философии и гуманитарным наукам хуже, за души никто не платит, они не очевидны, а в условиях недавнего советского материализма, к тому же, сомнительны.

Закономерным итогом петровской реформации становится советская цивилизация. Она не просто книжная по своей природе, более того, она взята из учебника. Если за книгой скрыта глубина, то за учебником нет глубины. Вместо нее, в учебнике изложено *абсолютное знание о мироустройстве*, или, точнее, такое знание, какое сегодня кажется точным и окончательным. То, что М.Фуко говорил о власти науки, конечно, характеризует Запад, но в первую очередь, относится к советской интеллектуальности.

Советская цивилизация складывалась в течение трех поколений, с 1917 по 1991 гг. После распада СССР, именно она стала ведущей предпосылкой постсоветской культуры России и основой ее цивилизационного потенциала. Значение советской системы ценностей для современной России несравненно большее, чем досо-

ветских ценностей. Досоветские парадигмы дошли до наших дней лишь в том облике, какой они приняли после революции 1917 г.

Советская цивилизация, по мысли Р.Арона, была разновидностью общеевропейского индустриального общества. В целом основание культуры СССР таково же, как и в западном мире. Фундаментальное различие между ними состояло в следующем. Основным субъектом культуры на Западе выступал, в первую очередь, индивид, на втором месте стояла корпорация. Причем субъективность характеризовала каждого представителя населения Запада. Что касается Советского Союза, то в нем на первом месте была корпорация, а человеческая индивидуальность отступала далеко на задний план, поэтому субъект культуры был корпоративным. И, конечно же, ведущая роль в субъективной практике отводилась руководству корпораций.

Миссия расширения границ европеизма по-русски, в эпоху СССР была, как и положено в европейских культурах, обусловлена основной «идеей». *Основная идея создается философией, выражает специфику представлений о человеке, мире и их соотношении, проявляется в тенденциях развития культуры и закрепляется представлением о стратегии эволюции и о государственных интересах.* Проще говоря, основная идея отвечает на вопросы: что такое человек в определенной культуре, как он представляет себе внешнюю реальность мира, и как ему в этом мире жить по-человечески достойно.

Такая идея является «социокультурной парадигмой» и выступает продуктом «экзистенциального диалога» между всеми субъектами общественной жизни: людьми, социальными группами, институтами и т.п. Субъекты, в силу того, что они существуют совместно друг с другом и им некуда от этого деваться, вынуждены приспособливаться, отстаивать, по возможности, свою самобытность, учитывая, при этом, самобытность своих соседей и партнеров. В этом процессе складывается единство общества. Социокультурная парадигма, сформировавшись, задает основные параметры общественной жизни, выходить за пределы которых не рекомендуется из опасения быть подвергнутым остракизму.

Парадигма России сегодня складывается в диалоге парадигм Запада, Арабского мира, Китая, Индии и СССР. Конфигуратором, способным в перспективе объединить всю нынешнюю мешанину парадигм в одно целое, является переживаемая страной ситуация

«межцивилизационного периода». Среди этих идей огромную роль играет советская идея, ее приоритетность обусловлена тем, что в условиях очень сложных процессов от гражданской войны до перестройки, она еще недавно позволяла СССР существовать в качестве единого государства без малого столетие. И не просто существовать, но в 70-90 гг. обеспечивать вполне приемлемый уровень благосостояния и душевный комфорт. Советская парадигма передана современной России, впитана ею, и сегодня переосмысливается с учетом новых условий.

Не следует думать, что идея СССР, это – только коммунизм как политическая система. Советский коммунизм – проявление парадигмы, стратегия, государственный интерес, но сама идея больше политики. Она обусловлена расколом между религией и наукой.

Советская парадигма восходит к XVIII веку, к тому времени, когда влияние быстро развивающейся европейской науки на Россию становится большим, и позднее, только усиливается. Это идея торжества научного рационализма над религиозным чувством, когда предполагается, что все может быть полностью исследовано и практически преобразовано в интересах субъекта. Наука всемогуща, следует только действовать, подчиняя действие научному обоснованию, и рай на земле становится вполне осуществимым.

Здесь есть разумное начало, построить можно все, что угодно, только земной рай получается очень плоским и недолговечным, напоминающим Гомункулуса Гете. Это скорее скучный раек, за стенами которого по-прежнему бушует бездна. Российскому рационализму с большим трудом открывается истина *«этического агностицизма»*: *все можно познавать и преобразовывать в своих интересах, но по нравственным причинам, не со всяким объектом так следует поступать*. Наука чрезвычайно необходима, но она не всемогуща, она лишь одна из граней целостного человеческого разума, только в союзе с религией, искусством и философией, вместе с их рациональностью она помогает не совершить грубых ошибок и избежать непредсказуемых и опасных последствий.

Советские образы человека и мира разработаны диалектическим материализмом. Сама по себе эта философия является чрезвычайно разнородной группой концепций, насильственно скрепленных друг с другом государственной доктриной. В первую очередь, это – философия позитивной науки. Она отлично работает как методология естествознания, но ее применение к обществу ограни-

чено, к внутреннему же миру человека и к культуре она вообще не применима, потому что здесь ее знания очень искажают действительность. Однако через систему образования и воспитания, под влиянием интенсивной пропаганды естественнонаучный образ мира укрепился в общественном самосознании.

Согласно этому учению, субъективность советского человека, как и любого европейца, характеризуется активностью, рациональностью, свободой, креативностью, гражданской и нравственной позицией, волей и т.д. Но на переднем плане в советском мировоззрении стоят корпоративность и наука.

Поэтому *активность* представляла собой целесообразную коллективную деятельность по рациональному преобразованию мира. *Рациональность* понималась в качестве образованности, хорошо изученных теорий и технологий и аналитически рассудочного мышления в целях коллектива. *Свобода* трактовалась в СССР как самообусловленность коллектива, в конечном счете, всей страны в целом и требовала рационального обоснования.

Мир же в советском самосознании, это – объективная реальность, данная в ощущениях, материя. Любой объект действительности является только проявлением материи. Общество выступает одной из форм материальной природы, отличающейся от других ее форм, в первую очередь, статистическим характером социальных законов и вмешательством в их действие т.н. «субъективного фактора» (главным образом, общественного сознания). Поэтому общественное развитие и практика подчиняются объективным законам социальной природы, раскрываемым общественной наукой. Кризис советской социологической теории, главным образом, является кризисом естествознания, применившего в чуждой ему области свои парадигмы и математические методы и ограничившегося только этим, проигнорировавшего другие подходы.

Жить же по-человечески достойно рационально мыслящий коллективный субъект в материальном, сущностно бездуховном мироздании может только в том случае, когда он эту реальность «осваивает», то есть, переделывает в соответствии со своими интересами, поглощает и делает своей собственностью. Однако в этом случае сам субъект теряет остатки духовности и превращается в разновидность все той же материи, он вбирает в себя не духовность, а объективную телесность и лишается творческого потенциала. Как уверяет диалектический материализм по этому поводу, *сознание*

материально по своему происхождению и по своей сущности. Оно идеально только по форме существования. Что же касается духовности, то такого понятия в этой философии попросту нет, как, по большому счету, нет и понятия разума.

В результате, советская ментальность подошла к перестройке и революции 1991-1992 гг. со следующими убеждениями: мир устойчив, законы мирового и общественного развития доступны для познания и практической экспансии. В советском обществе необходимы революционные перемены на основе научно определенных общественных законов. Сделать это должно руководство советской корпорации во имя всего народа.

Что же касается человеческого сознания в широком смысле слова, то оно в России характеризовалось советской ментальностью лишь отчасти, поверхностно, в полном соответствии с принципом неисчерпаемости. Глядя на соседей со стороны, каждый был убежден в их материальности, но про себя-то он знал свою духовность и исключительность, потому что себя он воспринимал и понимал целиком и сразу, помимо всякой науки, вне всякой рациональности, непосредственно. Это давало ему право вполне язычески *верить* в возможную духовность других и понимать их *как себя*.

Люди продолжали сохранять творческий потенциал живой человеческой субъективности. Однако потенциал индивидов очень слабо координировался единым советским менталитетом. Это обстоятельство и не дало руководству страны провести перестройку целенаправленно и планомерно, как оно того хотело. Произошел индивидуалистический взрыв, и разлилась та мутная вода, в которой циничные и расчетливые проходимцы начали ловить рыбку, каждый свою.

Просвещение по-русски, подпитанное идеей мессианства, привело к особому переживанию 1990-х гг.

(Окончание следует)

6. Революция^{*}

Европа тоже знала революции. Русский 1917 г. по накалу страстей и нацеленности был похож на французский 1789 г. То, что Россия переживает сегодня, сходно с западноевропейскими 50-60 гг. прошлого века, но сходство не означает тождество. Раскол между

^{*} Окончание. Павлов А.В. Российский сюжет // Социум и власть. 2005. № 1. С. 86-90.

наукой и религией ведет к пропасти между рациональностью и нравственным чувством. Рациональность, подкрепленная не нравственностью, а только самой собой, становится безнравственной и циничной, именно она выдвигает свой главный лозунг: «Цель оправдывает средства», – лозунг, впрочем, тоже вполне европейский и впервые сформулированный еще Н. Макиавелли.

Российская революция 1991-1992 гг. существенно отличается от 1917 г. В первой революции наука победила религию и построила советскую цивилизацию, возведя между людьми и непознанной реальностью стену. Не зря же такие образы, как «Железный Занавес» и «Берлинская Стена» становятся символами, указывающими именно на Советскую Россию. В последней революции непознанная реальность берет свое и ломает возведенные российским Просвещением стены. Экономический кризис, экологический кризис, угроза третьей мировой войны, есть много внешних факторов, заставивших Железный Занавес непоправимо проржаветь.

Поэтому ментальность России конца XX начала XXI вв. в целом отличается от ментальности 1917 г. и Великой Гражданской войны. Предстоящие же России десятилетия тоже ожидаются иными. При всех уродствах советской цивилизации, у нее за спиной было «славное революционное прошлое», впереди ожидало «светлое коммунистическое будущее», и путь к нему, хотя и требовал огромного напряжения сил, но был ясен. Это существенно отличало Сталина от Гитлера.

После 1991 г. позади оказалось не поражение, нелепо считать падение Железного Занавеса и деконструкцию советской цивилизации поражением, это скорее – подвиг, сделанный во имя спасения человечества от угрозы уничтожения в третьей мировой войне. Однако из-за рациональной, по-советски циничной и безнравственной политики реформаторов 1990-х гг., в общественном сознании последние десять лет стали восприниматься даже не как поражение. Эпоха с 1991 по 2000 гг. невольно и несправедливо оценивается как величайшая ошибка и глупость, впереди – абсолютная неопределенность, и путь в будущее – неизвестен. Революция в России конца XX – начала XXI века, приняла обличие «межцивилизационного периода».

Отныне славного прошлого нет, светлого будущего тоже, а вместо них есть чувство национальной обиды. Опасные симптомы.

Межцивилизационный период

Если цивилизацией считать сложившийся в регионе привычный порядок общественной жизни людей, то этот порядок может быть обусловлен разными причинами: традицией, религиозным культом, правом, экономической целесообразностью и т.д. Цивилизация как порядок является основой культуры, как бы ее «законом» или «скелетом», придающим культуре форму и определенность. Образуется цивилизация в недрах самой культуры в силу объективации ее ценностей. Проще говоря, культура, являясь стороной человеческого сознания, сама создает свой объективированный скелет, принимающий обличие привычных для людей норм общественной жизни.

Такая система норм и является тем, что люди, живущие в своей культуре, считают цивилизацией. То же, что находится по другую сторону границы, в зависимости от привычных взглядов, воспринимается то как варварство, то как чуждая и непримиримо враждебная цивилизация, то как просто другая цивилизация, с которой возможен диалог.

В таком случае, межцивилизационный период это качественная смена *всех* норм общественной жизни и переоценка *всех* ценностей. Право, нравственность, экономика, политическое устройство, нормы научного познания, производства телевизоров, литературных произведений и президентов, все распадается, а новые нормы только начинают формироваться. В такие эпохи мир, и собственное общество в глазах людей «сходят с ума». Полный культурный переворот является драмой, происходящей не столько на улицах, сколько, в первую очередь, в умах, это – слом мировоззрения, угрожающий утратой не только национальной, но и человеческой идентичности. Например, последняя перепись в России вдруг выявила такие довольно многочисленные (счет на тысячи) «этноты» как «эльфы», «хоббиты», «индейцы».

Память о былом советском единстве народов породило стремление к тому, что Юнг называл желанием укрыться в теплоте коллективного бессознательного и снять с себя ответственность за свою жизнь, а проще говоря, к поиску нового коллектива и к подчинению ему. Сегодняшняя религиозная реставрация в России лишь отчасти объясняется обретением веры, большей же частью, как думается, она обусловлена попыткой заменить КПСС Церковью. Ре-

ставрация казачества имеет те же причины, потому, что казачество — не этнос, а сословие, полностью исчезнувшее еще в советские годы; как и реставрация дворянства.

В общественном сознании преобладают одиночество, страх, восторг, растерянность. Люди, социальные группы перестают понимать друг друга, коммуникации между ними разрушаются. Общество вступает в состояние «полураспада», выйти же из этого состояния оно может только в том случае, если найдет способ обратиться духом и силами и найти новую группу идей, способных, хотя бы в течение трех поколений создать новую цивилизацию. Культура остро нуждается в том мужестве и решимости, о которых писал Кант в статье о Просвещении.

Мир разрушается, его опять приходится создавать заново. Россия делала это неоднократно: падение Киевской Руси, Петровские реформы, крестьянская реформа 1861 и революция 1917 г., и вот теперь все начинается снова. Россия как сказочная птица Феникс несколько раз возрождалась буквально из пепла, из глубокой разрухи. И всякий раз она становилась новой: Советская Россия не похожа на досоветскую, та — совсем иная, чем Русь времен Ивана IV.

После падения советской цивилизации, в общественном сознании России образовался идеологический вакуум. Он выразился в остром дефиците стратегических целей развития. Советская идеология ставила перед каждым простую и понятную цель, на основе которой вырастало очень разветвленное дерево целей, способное обосновать и оправдать каждый шаг и человека, и государства. При этом советская идеология существовала в стройной теоретической форме и имела явно наукообразный характер.

Сегодня общественное сознание активно ищет и формирует новую идеологию, способную объединить общество. Формирует не осознанно и не целенаправленно, идея должна подняться «снизу», если она будет спущена «сверху», с нею произойдет то же, что с коммунизмом. Идея складывается в жизни, по крайней мере, трех поколений. Главное же требование, которое предъявляется будущей идеологии, что ожидается от нее — она должна быть такой же разветвленной и теоретичной, как и советская. Нужна не просто новая идеология, и уж тем более, не размытые идеалы, нужна *теория*, придающая идеалам отчетливо зримый облик.

Поиски идут в разных направлениях: от старого позитивизма и коммунизма до православия, восточных культов, язычества, ок-

культизма Е.Блаватской и новых мистических озарений. На помощь привлекаются и досоветская философия России, и даже такие, явно бесчеловечные, антигуманные идеологии, как нацистская и расистская.

Каждая социальная группа предлагает свое мировоззрение как общую систему ценностей: чиновники, «силовики», предприниматели, «олигархи», «независимые политики», пенсионеры, журналисты, «бюджетники», рабочие, молодежь, литераторы и т.д. Каждый бежит к общей Вавилонской башне со своим краеугольным камнем, стараясь, при этом, выбить камень, только что заложенный соседом.

Но все эти «программы» обосновываются средствами строгой логики и принимают концептуальную форму, они как бы копируют естественную науку и привычный диалектический материализм, беря их за образец. Очень показательна в этом концепция Ю.М.Федорова, изложенная им в «Сумме антропологии». И все эти программы тяготеют к одному центру: основной идеей России является сама Россия, различие же между программами состоит в разном понимании того, что такое Россия. Поэтому между ними сегодня идет острый, временами доходящий до конфликта диалог, в котором интегральный образ России уже начинает проступать из тумана.

Растерянность ведет к переосмыслению понятия о Миссии. Еще недавно она была Великой Исторической Миссией Советского Народа, состоявшей в строительстве коммунизма, в особом российском понимании жизни и распространении этих взглядов на весь мир. Это была миссия освобождения «угнетенных народов» и пролетариата всех стран. Советскую идеологию не смущало нежелание пролетариата освобождаться по-советски, как не смущало в XIX веке англичан и французов нежелание Османской империи, Африки или Индии европеизироваться. Теперь же эта Миссия потеряла смысл.

Тем не менее, утрата старой Миссии не ликвидирует мессианский характер современной России. Новая российская Миссия, на мой взгляд, сегодня состоит в активном экзистенциальном диалоге со всеми без исключения культурами и цивилизациями. Диалог ведется, конечно, для выживания России, но не в качестве отсталой страны, и даже не как великой державы, а в качестве культуры, имеющей общечеловеческое значение и в качестве государства, равноправного с другими.

Сегодня Россия соединяет, пока только в своей культуре, ценности всех основных цивилизаций: Европы, Северной Америки, Арабского мира, Китая, Индии и т.д. Она ведет внутренний диалог, все больше распространяя его на другие, на внешние культуры. Есть надежда, что эта миссия ей удастся и она сумеет стать узлом, связывающим мировые цивилизации в одно целое, предоставив каждой право быть самой собой.

С. Хантингтон выпустил книгу «Столкновение цивилизаций». Он многое описал вполне правдоподобно. Сомнение вызывает пафос книги, вольно или невольно говорящей о неизбежности такого столкновения и нацеливающий Запад на жесткую оборону. Между тем, культура создается людьми, и она становится такою, каковы ее творцы, каковы ценности создающих ее людей. Поэтому конфликт цивилизаций неизбежен только для тех, кто его провоцирует и сам является носителем и источником такого конфликта.

Межцивилизационный период разрушает ценности предшествующей эпохи, вместе с идеологией неизбежности конфликта, унаследованной от еще недавней холодной войны. Все начинается заново, и в этом метафизическое значение таких времен. Они, конечно, не самое легкое и приятное место для жизни, но именно здесь становится ясно: *хочешь быть, умей вести диалог*, а с этого начинаются новые книги.

7. Диалог

Страны, это – пространства, они не способны к диалогу, его ведут люди, населяющие страны. В зависимости от своей культуры, мы оцениваем друг друга. Какими бы мы ни считали своих соседей, они – такие, какие есть: мыслящие, своеобразные, далеко не всегда приятные в общении. Деваться от них некуда, поэтому приходится сосуществовать. Не думаю, что и в самых благополучных странах все смотрят друг на друга с романтической влюбленностью, скорее уж с христианским смирением и терпением. Вот тогда и начинается диалог, он оказывается способом общения людей и культур, понимающих своеобразие соседа и неизбежность совместной с ним жизни.

Экзистенциальный диалог России с Западом идет помимо желания обоих, он – результат падения Железного занавеса. Он втягивает нас друг в друга, изменяет и Россию, и Запад. Конечно, для

него желательны общие ценности, единые традиции, язык и Логос, желательны, но поначалу не обязательны. Со временем они непременно образуются, однако на первых порах складывается, в первую очередь, *терпимость, взаимная толерантность* субъектов, обуславливающая основную форму их взаимоотношений.

Граждане открытых обществ разъезжают по миру, как по собственной, с детства привычной стране. Они переезжают из Пекина в Монако или из Люксембурга в Бразилию вместе со своими взглядами, вкусами, желаниями, амбициями и заблуждениями. На новом месте они вправе рассчитывать на то, к чему привыкли дома, а если не находят, то либо уезжают назад, либо создают то, чего им не хватает. Возможно, Западный мир коробят некоторые формы и способы сближения, демонстрируемые Россией, как ее порою коробит западное отношение к ней, но это последствия культурного своеобразия.

В России есть тенденции сопротивления дальнейшей вестернизации, способной привести к утрате национальной специфики. Запад тоже сопротивляется фактически идущей русификации. Это – естественная инерция двух огромных культурных систем, их трудно повернуть в сторону от направлений, заданных их историями.

Инерция России проявляется и в политических движениях, и в пропаганде патриотизма, и в новой бюрократии, и в усилении авторитаризма власти, что временами напоминает то Наполеона III, то Шарля де Голля, то новый облик старого советского цинизма. Проявляется она и в значительных социально-экономических различиях между столичными городами и «провинцией». Столичные экономики более вестернизированы, они, так или иначе, допускают, а то и навязывают индивидуальную экономическую активность, а провинциальные тяготеют к реставрации корпоративного хозяйствования с сильным и властным руководством. Столицы провоцируют личную свободу, а провинции хотят покровительствовать своему населению. Что касается самого населения, то оно желает свободы, но не откажется и от покровительства.

Население раздражено огромным различием доходов и возможностей между ним и покровителями, но чувствует, что жить в России тоже надо. А значит надо принимать навязанные правила, до поры..., пока не нашлось способа соединить личную свободу с социальной защищенностью и с собственным достоинством, пока

пестрота современных внутрироссийских тенденций не интегрировалась в один более-менее ясный образ российского человека.

Инерционность России связана и с тем, что она по необходимости укрепляет связи не только с Западом, но и со всем остальным миром, уже в силу своего географического и геополитического положения, в силу столетней внешнеполитической и культурной традиции. Доля ее населения арабского, китайского, вьетнамского, среднеазиатского происхождения и т.д. растет. К тому моменту, пока удастся надежно перекрыть каналы нелегальной миграции, она будет довольно большой. Хозяйственные и культурные связи с Востоком укрепляются и расширяются. Это дает основание по-смаатривать на Запад скептически, раз уж он сомневается в своем родстве с Россией, раз уж глядит на нее с превосходством.

Специфика российского просвещения и мессианства, отличительные черты Петровского периода и СССР уже вошли в историю России, как в историю Франции вошел Наполеон I. В будущем они изменятся, станут более понятными и приемлемыми, как понятны Италия, Германия или Швеция, тоже, порою, удивлявшие мир. Но, пожалуй, теперь они навсегда войдут в длинный перечень российских отличительных черт.

Диалог нельзя представлять в виде только дипломатической беседы, как простое стремление обменяться мнениями и договориться, у него более глубокое основание. Говоря о диалоге, необходимо иметь в виду, по меньшей мере, два уровня, на котором он ведется: экзистенциальный уровень и рациональный. Экзистенциальный диалог начинается тогда, когда его участники впервые смотрят друг на друга как на Других, с иным типом разума, иной культурой и ценностями, смотрят еще с подозрением, но уже сознавая право Другого на жизнь, на самобытность и свою тайну, осознают *равенство* партнера с собой.

Такой взгляд раскрывает в диалоге два этапа. При *первом контакте* он проявляется как *конфликт*, по счастью, не всегда политический, но более моральный. Это следствие взаимного непонимания. Известен миф о «таинственной душе России», Запад же с российской точки зрения, в своей политике и в своем образе жизни тоже выглядит странновато. Во-вторых, угроза конфликта и вызванного им напряжения контактирующих субъектов, ведет к «сотрудничеству-соперничеству», становящемуся сущностью экзистенциального диалога. В итоге образуется *комплементарность*

экзистенций, *взаимодополнимость различий*, придающая уже совместной культуре многоцветный характер.

Россия становится *общечеловеческой* ценностью не потому, что она похожа на Европу или Америку, а потому, что она – Россия. Она активно заявляет о себе как на государственном уровне, так и на уровне человеческом, как через высокую литературу, так, к сожалению, и через проходимцев, как через своих, так и через западных туристов, эмигрантов, переселенцев. Франция оказывается ценностью в том, в чем она – Франция, Армения потому, что она – Армения, а не Россия и не Франция. *Каждая заявившая о себе культура – общечеловеческая ценность, состоящая, прежде всего, в ее своеобразии, и лишь потом в ее похожести на других.* Культуры становятся комплементарными и дополняют друг друга, как дополняют друг друга строитель и врач-стоматолог. Если бы их ценность заключалась в сходстве, то строителю пришлось бы сверлить стену зубным бором, а стоматологу лезть в больной зуб с электродрелью.

Другого мы воспринимаем внешним образом, он для нас закончен и завершен. Себя же мы находим внутренне, и непосредственно понимаем текучесть, изменчивость, незавершенность своей жизни. Другой становится символом, который мы должны осмыслить и интенционально наполнить значениями в той мере, в какой он позволяет. Следовательно, основным типом отношений между людьми является взаимное осмысление незавершенных внутренних миров и завершенных внешних объектов. Жизненный мир при таком подходе приобретает качество завершенности и одновременно незавершенности, устойчивости и изменчивости. Он становится коллективным делом, комплементарной целостностью, или, по выражению средневековой философии, «соборностью». Поэтому и межчеловеческие коммуникации в таком мире изменчивы, они – продукт индивидуальной открытости и укрытости, и несут в себе духовное содержание, то есть, они – диалогичны.

Экзистенциальный диалог требует участия религиозной стороны мышления, для него нужно взаимное *доверие*. А доверие, со своей стороны, предполагает *взаимоприятие* партнеров, признание ими друг за другом права на самобытие. Признание его за другим, тем самым, предоставляет и нам такое же право быть самими собой. Основой формирования культуры становится коммуникация, чье содержание диалогично, значит, и сама культура современности,

главным образом, является культурой диалога. Думается, именно этот тип отношений ведет к объединению Европы.

Сегодня усиливается противостояние глобализма и антиглобализма. Конечно, историческая перспектива за глобализацией, к ней подталкивает хотя бы демографическая проблематика, простой рост населения и усиление антропогенной нагрузки на планету, не говоря уж о других проблемах, которые придется решать общими усилиями. Но, ведь, глобализм неоднороден, в нем прослеживаются, по крайней мере, две тенденции: первая стремится ликвидировать многообразие человеческих культур, приводя их к одному образцу. Другая настаивает на сохранении многообразия и на комплементарности. Первая превращает весь мир в детективный роман, вторая же – в Библию, чья очень важная черта – *многокнижность*. Библия – много сюжетов, человечество – много народов.

Экзистенциальный диалог уже идет помимо желания обеих сторон. Однако он является только необходимым условием и сущностью рационального диалога, необходимым, но не достаточным. Экзистенциальный диалог предопределяет возможность рационального, а он, в свою очередь, прядет нити, из которых сплетается ткань будущего экзистенциального диалога. В современности сущность обусловливает существование, а существование предшествует новой сущности и создает ее.

Экзистенциальный диалог не симбиоз двух социокультурных организмов, он не состояние, а процесс, и возникающая в нем комплементарность – только форма, направляющая дальнейший ход процесса. Сам же процесс ведет к тому, что культурные массивы *прорастают* друг в друга, формируя что-то вроде общей для обоих Делезовской ризомы, общего полубессознательного основания: ценностей, единых значений символов и слов разных языков, единого представления о смысле жизни, о том, что считается человеком и миром, что человечно или бесчеловечно, как жить достойно и т.д. Или же в нем обе культуры окончательного самоопределяются и расходятся, прерывая наметившуюся коммуникацию и контакт.

Может показаться сомнительным применение термина «диалог» к этому полусознаваемому процессу. Я согласен, однако не могу подобрать более подходящее название незаметному взаимному обмену взглядами и вкусами, взаимному провоцированию мировоззренческих и интеллектуальных реакций, возникающих *по поводу* наступившего контакта, порывам к сближению, к слиянию и к

отторжению... Это, ведь, взаимодействие *мыслящих* субъектов, культурных массивов, наполненных своеобразной духовностью и интеллектом, а не двух камней, не двух амёб или тигра с крокодилом. И уж во всяком случае, экзистенциальный диалог скрыт за рациональной коммуникацией.

Рациональный диалог, помимо своего экзистенциального основания требует мужества и решимости, *он – продукт осознанного выбора и воли обеих сторон*. Диалог существует только для тех, кто хочет быть в диалоге, для тех же, кто не хочет, его нет. Рациональный диалог начинается с осознанием субъектом основных свойств экзистенциального диалога и с управлением этим процессом, когда происходит не только выбор: вступать в диалог, или нет, но и выбор цели и способов его ведения.

Россия на государственном уровне, на уровне интеллектуальных кругов и хозяйствующих субъектов, преодолевая внутреннее сопротивление, все больше склоняется к диалогу, понимает его перспективность. Она, правда, опасается, что ее оттолкнут, что мужество и решимость, стремление к взаимопониманию отсутствуют у партнеров. Она боится, что ее особую культуру пытаются сломать и превратить в музей наподобие индейских поселков в США. Тогда диалог не состоится.

В общечеловеческой книге Россия создает свой сюжет, полагая, что в XXI веке она придаст ему поворот, не менее интригующий, чем раньше.

УНИВЕРСИТЕТ И ВЛАСТЬ: СМЫСЛ РЕФОРМЫ*

«Всемирный Университет».
Попечители и владельцы – Питерс и Таккер.

О' Генри. Кафедра филантропической математики.

Вопрос о смысле образования

Уже несколько лет не прекращаются попытки реформы высшего образования в России. Нет сомнения в том, что какого бы взгляда ни придерживалось «гражданское общество», как бы ни сопротивлялось само высшее образование, а *оно будет реформировано*, и именно так, как это задумало Правительство.

Отечественная реформа традиционно представляет собою ликвидацию сложившегося и монтаж нового из обломков в интересах государства и на основе «непреложных законов» развития материи. Именно такого представления о реформах придерживается любой их субъект, хорошо усвоивший ценности советской культуры. Для него история – материальный процесс, а человек, это – не личность с волей, свободой и творческим потенциалом, это – рабочая сила, обладающая вместо них профессией, квалификацией, образованием и стажем работы, вписанная в государственную программу, и непременно соответствующая высшим целям государства. Объект реформирования для такой культуры не более чем материал, полено, которому умный субъект посредством своего рода «столярных работ» придает новую форму, вытачивая острым ножиком фигурку с длинным носом.

Не будем касаться уже надоевшего вопроса об экономических и политических причинах реформы. Оставим в стороне и вопрос, почему реформа на самом деле нужна, и какая именно реформа нужна как неуместный. Реформы осуществляют их субъекты, и именно они ставят перед собою цели реформирования. В России же в силу исторических причин субъектом реформы высшего образования является отнюдь не оно само и не гражданское общество, а власть. Нам же, как представителям российского «гражданского

* Павлов А.В. Университет и власть: смысл реформы // Социум и власть. 2006. № 2. С. 77-93.

Я благодарен проф., д.ф.н. А.Н. Бурмейстеру (Гренобльский университет) и проф., д.ф.н. В.Б. Байкелю (Германия) за их отзывы, замечания и идеи по поводу этой статьи. – А. Павлов.

общества», предоставлено лишь право подумать о неизбежности, о том, какой выглядит перспектива высшего образования в России в условиях реформы?

Тем не менее, любая реформа в демократическом обществе начинается с дискуссии, и дискуссия сопровождает весь ее ход. Так в странах Запада, где образование еще недавно традиционно связывалось, прежде всего, с Университетом, о нем уже более полувека идет дискуссия. Идет дискуссия и у нас, однако среди многих ее вопросов – о финансировании и материальном обеспечении образования, о его программном и учебно-методическом сопровождении, об организации и управлении системой образования и отдельными учреждениями, о его новых формах и приватизации, о его идеологической, духовно-патриотической роли – отсутствует тот главный вопрос, который должен ставиться во главу угла. Это *вопрос о смысле образования, университета и реформы. Нужны ли они современной России, а если все-таки нужны, то зачем?*

Собственно говоря, без ответа на этот вопрос вся остальная дискуссия не имеет значения. Потому, что именно его решение только и позволяет подвергнуть критике сложившуюся систему образования, как утратившую смысл, и наметить пути ее реформирования. Такой вопрос требует не столько изучения политико-экономических условий образования, сколько рефлексии его основания. *Что представляет из себя то зерно, из которого образование появляется, какой потенциал содержится в этом зародыше?*

Вопрос о смысле сегодня задается, пожалуй, только коммерсантами и Правительством, которые на правах потенциальных работодателей решают его с прямотой и простотой классических русских купцов: «Нам не требуется, значит, не надо вообще». Для предпринимателя образование имеет смысл лишь постольку, поскольку обеспечивает его предприятия кадрами: инженерами, бухгалтерами, «рабочей силой». Он ясно задает этот вопрос, когда публично заявляет том, что большинство выпускников системы образования не востребованы. Излишне много у нас производится юристов, экономистов, филологов, историков, психологов и т.п.

Складывается парадоксальная ситуация, будто российская система образования выпускала и выпускает специалистов по производству каменных топоров и чугунных сковородок, которые, и впрямь, не нужны в таких количествах. Вопрос, задаваемый ком-

мерсантами, имеет отношение не к качеству подготовленных специалистов, что было бы справедливо и нацеливало бы на повышение уровня преподавания и обучения. Он касается самих профессий и специальностей, оказывающихся для России попросту ненужными.

И действительно, зачем рыночной экономике – современные экономисты, а демократическому обществу – юристы? Зачем гуманитарное образование стране, подписавшей конвенцию о правах человека и заявляющей о своем желании их уважать? Зачем нужно широкое и фундаментальное образование? – Еще придумают что-то, а зачем открывать и придумывать, когда можно купить? Не изобретать надо, а нефть с газом качать, и покупать на стороне все, что понадобится, потому, что, – как убеждены коммерсанты, – мир является всего лишь огромным супермаркетом.

Такое решение вопроса о смысле уже было в нашей стране: до советской власти, когда большая и лучшая часть Российской промышленности принадлежала западным компаниям, способным к действительным, а не мнимым инновациям. В последнее десятилетие советской власти вопрос решался так же, когда добывалось все больше нефти, чтобы больше продавать на Запад, чтобы больше покупать у него оборудования, чтобы больше добывать и продавать на Запад и еще больше покупать оборудования... Коммерческое решение проблемы смысла, это – решение не людей, а денег, над которыми люди давно уже потеряли контроль.

Мы обнаруживаем, что в последние два десятилетия в системе образования отчетливо определяется тенденция коммерциализации, узкой профессионализации и качественного сокращения гуманитарных дисциплин и философии, их полной ликвидации. Университеты же превращаются в гигантские профучилища со слабой прослойкой утилитарно ориентированных исследовательских подразделений, вроде тех лабораторий, что были когда-то при советских заводах.

Оказывается совсем не понятным, как же мы собираемся при такой тенденции присоединяться к Болонскому процессу, требующему признания научного статуса и уровня вуза, к процессу, в рамках которого западные университеты наращивают юридическое, экономическое и гуманитарное образование, а не сокращают его. Может быть, наша реформа, все-таки, не имеет отношения к Болонской конвенции и преследует совсем иные цели?

В этой статье я попытаюсь найти другой ответ на вопрос о смысле образования, более соответствующий его сути. Любопытно, что, собственно говоря, *на самом деле* осуществляет развертывающаяся у нас реформа, не зависимо от того, что хотят ее авторы и исполнители?

Образование

Образование представляет собою качество рациональности. По своей природе оно субъективно и не может быть редуцировано ни к своему предметно-вещному, ни к методическому, ни к экономическому, ни к организационно-управленческому обеспечению. Все названное является только его условиями, ни в малейшей степени не исчерпывая существа.

В сущности, образование, это – процесс, в ходе которого человеческая субъективность приобретает облик, соответствующий как господствующему типу рациональности, так и желанию человека обрести собственное достоинство на интеллектуальной основе. В последние годы образование рассматривается преимущественно как институт, распространяющий рациональность и связанные с ней знания, и этим приводящий многообразие человеческих индивидов к единому знаменателю. Этот взгляд на него демонстрируется многократным употреблением терминов «институция», «легитимация» и т.д., звучащих в дискуссии об образовании и университете в последние полвека [напр., 8, 10, 11].

Считается, что образование, будучи институтом, выступает социальным критерием оценки человеческой личности в эпоху Просвещения. Это верно, образование играет такую роль. Но *трудно не заметить и обратного процесса: стремления людей к образованию*. Конечно, это стремление возникает исторически, уже сам факт отличия человеком себя от окружающей реальности подталкивает его к рациональному мышлению. Тип же рациональности, формирующийся в мышлении, связан с господствующим и наиболее предпочтительным образом жизни в той среде, в какой человек живет, с культурой. Европейская рациональность во многом обусловлена сначала духовным просвещением средневековья, пробудившим в человеке внутренний мир как особую реальность, а затем научным просвещением Модерна, придавшим внутреннему миру рациональ-

ную форму. В XVIII веке рациональное мышление становится предпочтительной ценностью и указывает на элитарность.

Но я хочу, прежде всего, назвать прямо противоположное явление: осознание человеком того факта, что его душа является особым миром, отличающимся от чувственной реальности, побуждает его искать средства укрепления, развития и культивирования своего внутреннего мира. Конечно, такое желание пробуждается не у всех, а зависит от степени осознания духовной исключительности своего положения, от чувства отличия себя от внешней реальности. Это – то желание, которое заставляет человека читать, и искать книгу для души, а не комикс от скуки.

Более того, вероятно, и сегодня это желание характеризует меньшинство. Однако именно оно побуждает учиться более чем воля родителей или нацеленность на успех. *Человеку, стремящемуся к образованию, безразличны метафизические, культурные или исторические причины его стремления. У него другая проблема: как укрепить и культивировать душу и разум, которые он в себе открыл.* То же, что мы называем «образовательной институцией», возникает при обоюдном стремлении: общество нацелено институционализировать человека, а человек желает культивировать душу.

Именно потому, что стремление обоюдное и взаимно направленное, оно и препятствует попыткам сам образовательный институт построить рационально монистически, на базе идей Просвещения. И реформа Гумбольдта, и российско-советская система образования показали высокую научную эффективность такого подхода, но одновременно и его неспособность справиться с многообразием взглядов на образование. Реальное образование оказывается тем пространством, где пересекаются и сталкиваются миллионы разнонаправленных интересов людей с экономическими, политическими, нравственными, художественными, идеологическими предпочтениями социума.

В западном обществе, а после распада СССР и в России очень агрессивно наступает экономика, требующая от образования, чтобы оно стало системой профессиональных училищ и коммерчески ориентированных научных учреждений. Замечу, предваряя дальнейший ход мысли, что экономика, безусловно, важна и ее цели должны учитываться. Но развитие образования исключительно в этом направлении ставит людей перед необходимостью не культивировать свой внутренний мир, а напротив, растворить его в мате-

риалистических потребностях экономики, в повседневности и сиюминутной выгоде. Это означает ликвидацию того необходимого интеллектуального условия, которое ведет к фундаментальным открытиям естествознания, к новым концепциям гуманитарных наук и, в конечном счете, к развитию общества.

Для самой же экономики это значит остановку изобретений, когда перестают появляться принципиально новые товары, организационно-управленческие формы и стратегии поведения на рынке. Возобладание такой тенденции превращает развитие общества и любых его сфер в простое накопление товарной массы, когда совершенствование потребительской ценности означает всего лишь изменение ее дизайна. Если социальное развитие превращается в игру с переодеваниями, то сомнительно, что такое притворство поможет решить проблемы, накапливающиеся в условиях демографического взрыва, плотного взаимодействия цивилизаций, неизбежной глобализации и качественного изменения всех форм общественной жизни. При сравнении двух уродующих душу идеологий, между которыми сегодняшняя ситуация только и предоставляет выбор: политического идеализма СССР с экономическим материализмом, первая, пожалуй, выглядит предпочтительнее...

Мало того, что утилитарная деформация души уже вызывает, и еще вызовет сопротивление, но она к тому же способствует стагнации общества, потому что у человека материальные потребности не столь уж велики, их стихийная возгонка рекламой не может нарастать бесконечно. Уже сегодня потребности экономики не имеют сколько-нибудь большого гуманитарного значения и нацелены, главным образом, на развитие самой финансово-экономической системы как самостоятельного субъекта, помимо людей. Тот же субъект, что нуждается в образованных людях, это, по меньшей мере, культура общества в целом, но никак не одна лишь экономика, и тем более, отдельные «работодатели».

Образование не только дает профессиональное знание и обучает способам его применения, главное в нем то, что оно *образовывает личность*: историка, строителя, врача, способную знания применять. Образованная личность востребована всею культурой, как орган человеческого организма нужен всему организму, а не одним только «смежным органам». Образование обеспечивает кругозор, позволяющий ориентироваться в жизни и, при необходимости, менять профессию. Оно оттачивает творческий потенциал,

обеспечивает человеку уверенность в своей *человеческой*, а не только биологической состоятельности, формирует мировоззрение, позволяющее найти смысл в полученной профессии и знать, кому и зачем она нужна, помимо заработка и карьеры.

А главное, образование укрепляет чувство личного достоинства и сопричастности всей культуре в целом, ощущение связи с глубокими основами этой культуры. Оно позволяет жить не в узком мире повседневности, а в более широком мире человечества, позволяет выйти на «свободу от повседневности», на простор. Видение такого простора дает человеку возможность свободно маневрировать, и, воплощая свой маневр в практику собственного образа жизни, становиться субъектом культуры. В той степени, в какой мир образования выходит за пределы повседневности, он явно духовен по своему характеру. Значит, образование предназначено не для того, чтобы готовить человекообразные инструменты, служащие исключительно для обеспечения прибыли работодателя и не способные выйти за пределы этой функции, как мечтают сегодняшние коммерсанты. Оно готовит не рабов, благополучных лишь до тех пор, пока без них нельзя обойтись, а *тех, кто требует уважения и не дает обойтись без себя, то есть, субъектов*.

Если сводить цель образования лишь к заработку и карьере, то выяснится, что у мошенников, проституток и наркоторговцев заработок всегда выше. Ни один врач никогда не заработает больше проходимца, вовремя построившего финансовую пирамиду. Честный строитель не получит больше строителя вороватого, так как последний, наряду с легальным заработком, еще продает краденый цемент. Рядовой чиновник министерства, в порыве «административного восторга», будет ломать об колено, любую науку, так как, чем меньше совести, тем быстрее карьера. Выяснится, что если не думать о будущем собственной культуры, если высокомерно презирать всех у кого заработок меньше, а должность ниже, то самая эффективная экономическая система, это – рабовладение. И для циника никакой другой системы не надо.

Общество жизнеспособно тогда, когда оно гармонично, когда его материальная, хозяйственно-экономическая сфера и его политические институты пропорциональны нравственной и интеллектуальной жизни. Образование обеспечивает эту пропорцию, оно сопротивляется желанию экономики или политики подмять под себя все другие сферы потому, что в диспропорциональном обществе оно

перестает быть образованием, и превращается в простое «натаскивание», в ту «науку», какую еще в раннем средневековье сапожник давал своему ученику, таская его за вихры и «обучая уму».

В этой статье предметом рассмотрения будет образование как культура, где стремление людей к духовности сочетается с потребностями общества.

Российская субъективность как точка зрения

В первую очередь, обратимся к методологии, так как методология в философии и гуманитарной науке не может применяться формально. Она должна творчески дорабатываться с учетом конкретности предмета и проблематики.

Если образование субъективно, то его исследование предполагает определение *позиции субъекта*, то есть, того «места», с какого он рассматривает свой предмет. Одно и то же явление с разных точек зрения может не только *выглядеть* по-разному, но и выполнять разные функции, иметь разное значение, цели, форму, структуру, то есть, *быть* разным. Это значит, что «образование как таковое» не более чем слово, за которым скрывается множество образований, соответствующее реальному множеству субъектов. В Китае образование китайское, а в России – российское.

Конечно, эта способность вещей в объективной реальности не отменяет единичности и единства их самобытия, если вспомнить Шекспира, то «роза будет розой, хоть розой назови ее, хоть нет». Однако я веду речь об образовании, а это явление принадлежит не объективной реальности, но культуре и субъективности. С явлениями же культуры дело обстоит иным образом, если перефразировать Шекспира, то «розе *имя* – роза, хоть розой будет роза, хоть стеклом».

Образование, следовательно, надо рассматривать с разных точек зрения: с точки зрения породившей его культуры, с позиций родственных и чуждых культур и с позиции общечеловеческих родовых оснований любой культуры. Оно должно быть изучено с точки зрения повседневности, противопоставляющей себя культурно-исторической эпохе. И вместе с тем, с позиции эпохи, для которой повседневность лишь малозначащая поверхностная корка. Но главным образом, его необходимо рассмотреть с точки зрения *современной субъективности*, где и повседневность, и эпоха – два неразрывных аспекта. Многообразие точек зрения на один предмет

придает многомерность, объективность и устойчивость представлению о нем и позволяет увидеть в нем намек как на его внекультурную сторону, так и на действительную, целостную, а не ойкуменально разорванную его природу.

В этой статье я собираюсь исходить из двух типов субъективности – российской и родственной ей общеевропейской. Образ будет, к сожалению, двумерным и представлять собою не голографическое изображение, но лишь плоскостной рисунок образования. Однако и рисунок, намекая на объем, позволяет получить конструктивное представление о предмете. При исследовании российской субъективности необходимо очертить контуры российской современности, чтобы рассматривать Россию в контексте европейских культур и сравнивать с ними. Современность же у нас является эпохой между окончательно определившейся и завершившейся советской цивилизацией и неопределенной постсоветской.

Межцивилизационная эпоха представляет собою качественную смену *всех* норм и переоценку *всех* ценностей. Старые нормы общественной жизни распадаются, а новые только начинают формироваться в ходе *экзистенциального диалога*. Итог развития культуры, переживающей эту эпоху, предскажем лишь в связи с целями субъектов диалога. Те, кто отказался от участия в диалоге, из субъективности элиминируются и превращаются в «молчаливое большинство», которое лет через пятьсот начнут изучать историки. Если, конечно, это большинство не заявляет о себе через бунт и не персонифицируется в личностях его организаторов и виднейших участников.

Экзистенциальный диалог имеет сложное устройство. Начинаясь с конфликта, он какое-то время протекает настолько стихийно и спонтанно, что появляется почти непреодолимый соблазн трактовать его как бессознательное. Он требует глубокой рефлексии, и вместе с тем, чуткого вслушивания и вникания в партнера, отстаивания своей правоты и умения признать правоту Другого, такой динамичности своей позиции, когда самобытие не исчезает, но дополняется чужим самобытием и дополняет его.

Тем не менее, эта стихия в какой-то момент начинает рефлексироваться ее субъектами и создавать свою рациональную форму. В ней выделяются те, кто и дальше намерен воспроизводить стихию и конфликтность, но уже осознанно. Выделяются другие, кто рациональный рисунок стихии понимает как вновь образующиеся про-

извольные правила игры и находящие смысл именно в игре. И третьи, желающие преодолеть стихию и выйти из игры путем создания новой цивилизационной структуры.

Именно третьи становятся субъектами будущего, они ведут рациональный диалог, восстанавливающий целостность распадающегося общественного организма и помещающий его в международный контекст. Целостность восстанавливается тем, что образуется общий и все более сильный дискурс, та форма, в рамках которой начинается производство и циркуляция ценностей, смыслов, значений.

А.Н. Бурмейстер при анализе советского дискурса очень уместно назвал его «сказом» [1]. По его мысли, сказ, это – дискурс, обусловленный бюрократической идеологией СССР, именно он задавал форму, в которой функционировало советское образование, определял стиль управления им, логику учебников, программ и учебных занятий, во многом предобуславливая и содержание образования.

Минувшие с революции 1991 года пятнадцать лет, сняли многие ограничения и дали образованию возможность развиваться более свободно, чем в советские годы. С одной стороны, в общем контексте этих пятнадцати лет, образование чрезмерно коммерциализировалось и коррумпировалось, и его уровень заметно понизился. Но с другой стороны, в нем, особенно в гуманитарном образовании, появились перспективные тенденции и очаги живой мысли, пусть поначалу и немногочисленные. Возникли оригинальные и интересные концепции и теории, эпоха долговременной советской изоляции закончилась, и российская гуманитарная наука понемногу вступила в диалог с западной, стала вызывать интерес. Возникает вопрос, в какой мере идущая реформа высшего образования укрепляет эти тенденции, а в какой степени она способствует восстановлению старого советского сказа с его бюрократизмом, военным патриотизмом и идеологическими искажениями.

Анализ экзистенциального диалога позволяет обнаружить своеобразные «этапы» в межцивилизационной эпохе, различающиеся не только хронологически, но, что гораздо важнее, феноменологически. Они выражают состояние общественного сознания, степень его консолидированности и ориентированности на преодоление общего «межвременья».

Первый этап представляет собою деградацию норм цивилизации. Из естественных и традиционных они становятся сомни-

тельными и воспринимаются как искусственные. Обесмысленные нормы теряют способность согласовывать межчеловеческие отношения, попросту говоря, их перестают соблюдать. Следствием оказывается *дезинтеграция социокультурного целого*. Общество рассыпается на отдельных индивидов, переживающих одиночество, восторг, страх, растерянность, свободу как абсолютную неопределенность в выборе и принятии решений и как стремление к индивидуальной самообусловленности. Наиболее характерным экзистенциальным состоянием этого этапа является человеческая *персонификация*, абсолютная самоопределенность индивидуального субъекта, противопоставляющего себя всем остальным субъектам. Такое состояние великолепно описано Ж.-П.Сартром в его «Тошноте» или А.Камю в «Постороннем».

Индивиды, вынужденно вступая друг с другом в коммуникацию, участвуют в ней как носители исключительно собственной разумности. Их взгляды становятся настолько различными, что известная формула Ж.-П.Сартра «Ад, это – другие» какое-то время вполне оправдывает себя. Однако степень их конфликтности и взаимная угроза для жизни здесь настолько велики, что они оказываются вынужденными идти на компромиссы.

Стремление к компромиссу заполняет коммуникации экзистенциальным диалогом, в ходе которого образуется интерсубъективность и возникают «прасоциумы» – относительно небольшие организованные и самоорганизующиеся группы. Так начинается *второй этап*, в ходе которого складывается первичная социальная структура, являющаяся агрегированной суммой субъектов: мелкие партии, предприятия, неформальные объединения, разрозненные профсоюзы, криминальные группировки и т.д.

Горизонтальный диалог сопровождается вертикальным, воцарившуюся среди населения анархию пытается обуздать укрепляющаяся власть. Тогда группами первичной социальной структуры становятся и новые, и унаследованные от предыдущих времен, связанные с властью территориальные и отраслевые корпорации: производственные комплексы, банковские объединения, армия, правоохранительная и пенитенциарная система, система образования, науки, государственной бюрократии и т.д. Они выполняют конфигурирующую роль и подчиняют себе новые социокультурные образования. На втором этапе власть заявляет о своей преимущественной субъективности и вступает в противоборство с осталь-

ными субъектами. В этот момент возрастает тенденция, которую принято называть «реставрацией» не во французском смысле, а в общеполитологическом.

Реставрация, на самом деле, реставрирует только одно: целостность государственно-политической системы. Конечно, в обществе еще многочисленны слои, выросшие «при старой власти», но социальные силы, поддерживающие реставрацию, уже другие. Поэтому «старые парадигмы власти» оказываются всего лишь образом для подражания, намекающим на «былое величие», но ни в малейшей мере не наполняют содержанием новую власть. Реставрация превращается в формальность. Об этом явлении К.Маркс, имея в виду французскую Реставрацию XIX века, с присущей ему язвительностью писал, что всякое великое событие бывает дважды, сначала как трагедия, а потом как фарс. Маркс не совсем прав. Фарс реставрации, все-таки, указывает цель, пусть даже формальную. Обозначая цель, он стимулирует выход из межцивилизационного тупика и довольно быстро преодолевается новым содержанием и новыми цивилизационными основаниями, что и произошло, в конце концов, во Франции. Будущее начинает с того, что подражает прошлому, в дальнейшем превосходя его.

В силу общей дезинтегрированности, каждая группа на втором этапе межцивилизационной эпохи проводит собственную политику, мало считающуюся с политикой других групп. Теперь экзистенциальный диалог идет уже между корпорациями, включая в их список и властные органы. Людям же предоставляется выбор: либо примыкать к корпорации, к ее ценностям и способу мышления, либо сохранять свободу и укреплять личную самообусловленность, отказываясь от корпоративной поддержки и защиты, а то и рискуя попасть под давление корпораций.

Складываются дезинтегрированные рынки: нефти, продовольствия и т.д. Они формируются, в первую очередь, не как общегосударственные, а как внутрирегиональные и межрегиональные. У обособленных рынков обнаруживается разная скорость развития и разные весовые категории. Они вступают в противоречие друг с другом, и начинается конфликт экономик, политических стратегий и элит. Нарастает напряженность в межрегиональных отношениях. Формируются несколько взаимоконфликтных идеологических «центров». Все это пропитывается молодыми поколениями, не связанными с предыдущей эпохой, но усваивающими ее цинизм.

Идеологические «центры» – в кавычках, потому, что центрами в точном смысле их назвать нельзя, это, скорее «фокусы», возникающие на пересечении охвативших всю страну ментальных процессов, и провоцирующие эти процессы по мере своего созревания – конфигурируют население, и особенно молодежь вокруг себя. Они ориентируют на Европу, на Америку, на Китай, на Арабский мир, на Россию, прививают ему взгляды православные, католические, протестантские, исламские, буддистские, фашистские, коммунистические, эзотерические. На этом шатком и расползающемся основании власть пытается балансировать, и сама стремится стать идеологическим центром.

Создатели советской России сделали несколько ошибок, как об этом можно судить с нынешней колокольни, и главная из них была в самой попытке рационального переустройства общественной жизни. *Рационально можно преобразовывать объективную реальность физического мира*, хотя и тут не всё просто, *но нельзя преобразовывать себя! Любая же переделка человеческого общества, это – преобразование себя*. Беда рациональности в том, что она не владеет всей Вселенной, хотя и мечтает об этом.

Советская эпоха 70-80 гг. XX в. была в сущности доведенным до абсолютного, и следовательно, до абсурдного завершения общеевропейским Модерном. Как всякая завершающая эпоха, эта эпоха конца советского прогресса была *геронтологической* и представляла собою *гендерную* систему не столько в силу половозрастного состава ее власти, но главным образом, вследствие ее общего старческого материализма и нацеленности не на социокультурную перспективу, а на консервацию сложившегося положения дел и на социальное обустройство преимущественно в рамках этого положения. Подобно любой европейской культуре модерна, построенной на субъект-объектном фундаменте, поздняя советская эпоха отличалась двойными стандартами и в отношении к своей геополитической среде, и в иерархическом отношении между властью и населением, и в отношении к собственным традициям и идеалам. Одна нравственность для субъекта, другая для объекта, одно – для себя, другое – для чужих.

Геронтологический материализм, гендеризм и двойные стандарты обусловили советский *цинизм* как доминирующую нравственную норму. Цинизм власти выглядел желанием навязать населению такие ценности, какие бы материально обеспечивали

власть и бюрократию, а цинизм населения был противоположным желанием воспользоваться для своих утилитарных целей любыми возможностями, какие власть по недосмотру или из умысла ему оставляла. В результате последние годы СССР были насквозь пропитаны постмодернистской игрой населения с властью. Но если советский цинизм был реакцией на беспредпосылочность социализма в России и неестественность его советской модели, потому и осознавался как вынужденная мера, необходимая для человеческого выживания в его условиях, то первое же постсоветское молодое поколение воспринимает его как естественное состояние морали.

Отсюда и сам второй этап межцивилизационной эпохи характеризуется дезинтеграцией нравственности и еще большей, чем на первом этапе, *дезориентацией* персонифицированных индивидов как преобладающим экзистенциальным состоянием. Проще говоря, перед людьми возникает многообразие относительно стабильных, но слабо скоординированных смысловых ориентиров, из которых, тем не менее, необходимо выбрать один, несмотря на полное отсутствие привычных оснований для выбора и вызванную этим растерянность.

Часть молодого поколения, восприняв цинизм старших, превращает его в собственный естественный эгоизм, позволяющий ему рассматривать всю социокультурную среду как еще не освоенный ими материал природы. Они неосознанно солидаризируются со старшим поколением и, неожиданно для себя, становятся вместе с ним субъектом советской реставрации. На «дело реставрации» работают не одни только проправительственные или прокоммунистические молодежные организации. В нем фактически участвуют и оппозиционные круги в бизнесе и в политике, и криминальные круги, и люмпенизированная молодежь и т.п. Стремление к реставрации является ясно различимым смыслом жизни молодого поколения в той степени, в какой эгоизм и цинизм воспринимается им как норма. Эта нравственная позиция легко оформляется и направляется властью, которая на втором этапе межцивилизационной эпохи так же эгоистична, цинична и тоже заинтересована в реставрации во благо населяющих ее чиновников. Эгоист с эгоистом легко договариваются, если находят взаимную выгоду.

Диаметрально противоположная группа молодежи романтически отрицает цинизм, нацеливаясь на нераспознанное будущее. Но при этом она сама расслаивается на тех, кто это будущее пред-

ставляет в виде мечты о золотом веке прошлого советского величия и на тех, кто находит в нем свою мечту об абсолютной вестернизации (или ориентализации) России, неосуществимую, как всякая мечта.

И наконец, наиболее обширная часть молодого поколения растворена в суеминутности переживаемого момента. Эта «пляшущая молодежь» («хоббиты», «индейцы», «роботы», просто «тинейджеры» и др.), веселая, игривая, в меру циничная и в значительной степени инфантильная, оказывается в итоге предметом конкуренции первых двух групп и становится социальной базой *экзистенциальной революции*.

На втором этапе нарастает противоборство между реставрацией и вестернизацией, накаляющая атмосферу пляшущей молодежи, по сути, совсем не желающей «загружаться», а стремящейся лишь избавиться от нарастающего морального напряжения и вернуться к своей веселой игре. Это их стремление и реализуется экзистенциальной революцией. Она сметает и фарс реставрации, и остатки былых ценностей и иллюзий, и дает шанс межцивилизационной эпохе перейти к *третьему*, завершающему этапу - формированию новой системы ценностей.

Реформа образования в России начинается в самый разгар второго этапа, и для ее понимания состояние субъективности должно быть учтено. Однако следует учитывать и другое. То, что в анализе выглядит нейтрально, то, что в масштабах исторической эпохи смотрится как быстропреходящий момент, в недолгих границах человеческой жизни может совпасть с несколькими поколениями. Исторический фарс реформации для переживающих ее людей – личная трагедия дезориентации, это – трагедия, по отношению к которой нельзя остаться безучастным.

Университет

После краткой характеристики методологического подхода, правомерно посмотреть на идущую в России реформу образования с двух позиций. Во-первых, с точки зрения накапливающихся и преобразующихся в тенденцию общеевропейских предпосылок, и, во-вторых, со стороны российской субъективности начала XXI века, ее состояния на втором этапе межцивилизационной эпохи.

В нашем маленьком анализе будем исходить из того, что российская культура за последние пятнадцать лет еще не полностью утратила свой европеизированный облик. А следовательно, судьба высшего образования в России связана с судьбой европейской рациональности Просвещения в специфическом отечественном преломлении.

Начиная с эпохи крещения, российская история представляет собой периодически повторяющуюся реформу, а точнее, принудительную подгонку властью российской цивилизации под внешний образец, при постоянном игнорировании всех сложившихся предпосылок и условий. То есть, по крайней мере, последнюю тысячу лет российская культура развивалась не как органичная, а как миметическая. Со времен Петра I все ее внимание было обращено на Запад. Из-за этого, как уже приходилось писать [2], она больше напоминает не философскую книгу, а вызубренный учебник. Но, тем не менее, в сочетании с христианской, а значит, общеевропейской природой православия, послепетровские столетия, это – достаточный срок для того, чтобы европеизм стал для мультикультурного российского пространства господствующим дискурсом.

Источником рациональности в Европе были Университеты. В них за столетия философско-теологической работы Средних веков сформировался тот строй мысли, который и был в итоге отрефлектирован картезианством и его оппонентами, и конституирован как теоретическая рациональность Просвещения. Конечно, между Университетом и культурой существует взаимообусловленность. Акцентируя внимание именно на Университете, я всего лишь подчеркиваю, что его из европейской культуры нельзя безболезненно убрать, без него эта культура перестанет быть европейской в смысле Просвещения и Модерна, а значит, без него эта культура никогда не стала бы такою, какою она стала сегодня.

Новая культура рождается в межчеловеческом диалоге с участием и королей, и священников, и уличных торговцев. Все население общими усилиями формирует и воспроизводит культуру. Но для того, чтобы она обновлялась, нужны новые ценности, увлекающие людей своею особою для них значимостью, без таких ценностей культура вступает в состояние простого воспроизводства, становится скучной, в конечном счете, не обязательной, а значит, и не действенной. Без новых ценностей ткань культурного организма высыхает, выпирает цивилизация, ее нормы, сами по себе объекти-

вируемые и лишённые смысла оказываются пустым ритуалом и перестают исполняться. Наступает стагнация, а потом междоцивилизационная эпоха, разрушающая культуру до основания и приступающая к её творчеству с «нуля», с доцивилизационной дикости. Таким образом, чтобы жить и сопротивляться упадку, культура нуждается, чтобы в неё регулярно вбрасывались новые смыслообразующие идеи. Они обеспечивают осмысленную и целенаправленную эволюцию, без которой культура деградирует.

До появления первых Университетов, в Западной Европе такую задачу решали, вероятно, монастыри, например, община, основанная св. Августином в Гиппоне, откуда вышла блестящая плеяда епископов [3, с. 100]. Будучи влиятельными иерархами церкви, они своими аллегорическими интерпретациями Ветхого Завета, апокрифов и Предания повлияли на формирование христианской догматики и Нового Завета и заложили основы доктрины, восемьсот с лишним лет направлявшей эволюцию европейской культуры. В XII веке эту функцию начинают выполнять Университеты.

Заметим, что Университет был не в одиночестве. Ещё в Античности сложилось различие академий и лицеев, существовало наглядное трудовое обучение в ремесленных мастерских и домашнее образование, в поздней Античности и в раннем средневековье сформировались монастырские, кафедральные и муниципальные школы. В Средние века к ним добавились университеты и колледжи, а в XVII веке появляются первые академии наук, тогдашние прообразы нынешних исследовательских институтов и лабораторий.

Университеты средневековья тоже были неоднородными, в них развивались разные, порою, взаимопротивоположные концепции, соответствующие многообразию ересей религий и конфессий, и во многом провоцирующие их многообразие [см. 8; 9]. При этом гуманитарное познание в ту пору зарождалось не только в Университетах, но и за их пределами, а множество выдающихся учёных и философов той поры, создателей оригинальных взглядов трудились вне университетских стен, впрочем, как и сегодня.

И тем не менее, именно Университеты становятся законодателями моды в области познания, не только создавая, но и широко распространяя свои взгляды через студентов, разбредавшихся потом по всем учебным учреждениям, через скриптории, обеспечивающие значительные по тем временам «тиражи» манускриптов, через влияние на остальные образовательные центры, вплоть до

домашнего воспитания, и в немалой степени, благодаря поддержке религиозных и светских властей, конкурирующих друг с другом за влияние в свободных Университетах.

Деятельность Университетов имела два чрезвычайно важных для европеизма последствия.

Во-первых, их рефлексия рациональности создала образцы и нормы мышления так, что в дальнейшем европейская культура несколько столетий развивалась, ориентируясь на эти образцы. Подобно тому, как в спорах на древнегреческой агоре родился разум Античности, диспут в средневековом Университете предзадал стиль Просвещения, сутью которого было не просто образование (например, грамотность и навыки счета), а именно *университетское* образование, предполагающее умение мыслить концептуально и теоретически. От него берет начало «универсализм» Возрождения, «энциклопедизм» XVIII века и «всесторонность» веков XIX и XX, вплоть до современной западноевропейской трактовки «гуманизма» и до методологической «мультипарадигмальности».

Университет унаследовал от монастырских и кафедральных школ, от вселенских Соборов опору на единую и единственную Истину и создал тот стиль мышления, когда из одного постулата логически разворачивается всеобъемлющая концепция, и оформляется на рациональном уровне как организованная система понятий, как теория. Он создал этот стиль и закрепил его в господстве «старшего» теологического факультета над всеми остальными, в том числе, и над самым младшим, философским.

Культура субъективна, а европейская субъективность рациональна и деятельна. Можно полагать, что специфика места, где происходило рождение рациональности, повлияло и на специфику разума, и на особенности последующей культурной эпохи. Сам монистический строй теоретической мысли Просвещения, в конечном счете, оказывается рациональной университетской обработкой религиозного монотеизма. Университет своей рефлексией создавал, воспроизводил и развивал европейскую культуру, а его образование придавало культуре форму цивилизации. Наука, литература, живопись, музыка Просвещения восходили к университетской рефлексии, к физике, к теориям литературы, живописи или музыки, а эта рефлексия концентрировалась в университетской логике. Конечно, творчество повинует, прежде всего, свободной игре вдохновения, но глупо было бы отрицать влияние на него

воспитанного на факультетах вкуса и разработанных на кафедрах рациональных приемов и норм мастерства.

Во-вторых, Университет создал европейскую интеллигенцию, тот слой, который умел теоретически мыслить, и который, в силу этого, нацеливался на будущее и был способен не ограничивать свою жизнь интересами исключительно сиюминутными. Интеллектуальные ценности, духовные в Средние века, с Возрождением становятся культурными, в Просвещение – ценностями рационально-теоретической мысли, и с XVIII в. образованием. А уже образованная рациональная мысль ориентировалась на практические нужды. Поначалу Университет и был не столько учебным заведением, сколько корпорацией, чем-то вроде «светского монастыря», братством людей, ставивших интеллектуальные ценности выше материальных и объединявшихся для того, чтобы совместно противостоять в целом чуждому для них социальному миру королей, крестьян и горожан.

Едва возникнув, в Средние века Университет перехватил у церкви право анализа и интерпретации Святого Писания и Предания. Чуть позднее университетское сословие через свои землячества, через связанных с ним интеллигентов с амбициями начинает оказывать влияние на политику государства, воспитывать монархов и формирует, в конце концов, ту свиту, что играет короля. С начала промышленной революции, а особенно в XIX веке университетское образование оказывается важнейшей основой личного процветания: оно означает и знания, и стиль мышления, и знакомства, и связи, и принадлежность к элите. Более того, университетское образование, будучи общим местом, связывало элиты друг с другом и указывало прочим гражданам жизненные ориентиры. Потому-то оно становится высшей ценностью, а Университет оказывается центром цивилизации Просвещения.

Формируя рациональную культуру мышления, выдвигая новые идеи и давая при этом широкий набор знаний, по видимости бесполезных и современным обществом не востребованных, Университет воспитывал тех, кто был способен эти идеи и знания внедрить, распространить и сделать востребованными. То есть, он формировал промышленно-торговые круги, ставшие социальной базой Просвещения, политическую элиту, заложившую основы конституционного права и свобод, художественную элиту. Он в рациональной форме унаследовал и продолжил классический христианский креа-

ционизм, надолго придавший Европе характер прогрессивно, поэтапно развивающейся культуры, которая на каждом шагу создает что-нибудь принципиально новое в технике, в науке, в политике, в искусстве и т.д. и накапливает это новое, переплавляя его в образ жизни и мышления европейцев. Он перевел христианский креационизм с уровня откровения в план рациональных технологий. И при этом, Университет был одним из тех немногих центров, которые, связывая элиты, придавали европейской культуре целостный характер и работали на ее реальную интеграцию. Проще говоря, Университет реформировал общество и подталкивал его к дальнейшему развитию. И делал он это тем, что выдвигал реформаторские идеи и воспитывал людей, способных эти идеи практически воплотить и сделать нормой.

Переживаемый сегодня Европой кризис давно понят как кризис проекта Просвещения и прогресса, но в основе своей это – кризис и угасание Университета. Ведь Университет не только создает культуру, как бы «перемалывая» ее и придавая ей «на выходе» новое качество, но и сам ею так же перемалывается. Но в любом случае, *Университет является тем топосом, «роддомом», где родилась демократия*, потому-то сегодняшняя Европа и озабочена таким его реформированием, в котором он не потерял бы своей роли развития культуры, рациональной мысли и человеческой субъективности.

Система образования

Сначала это были *классические* средневековые Университеты, произвольно расположившиеся в общем неустойчивом пространстве разнородных обучающих и воспитывающих субъектов. В этом многообразии ученые авторитеты, школы, лицеи, да и университеты спонтанно возникали и так же непредсказуемо исчезали. Но в целом все это пространство было местом, где велся диалог и культивировались рациональность, вместе с ее оборотной иррациональной стороной, где рефлексировалась граница между ними, и где роль конфигуратора играл Университет.

С XVIII в., в тот момент, когда высшей ценностью культуры становится именно образование, от классических Университетов отделяются «*индустриальные*», ориентированные прежде всего прагматически. В них на первое место выходит поначалу юриспруденция, обеспечивавшая правовое и политическое оформление

национальных государств и их колоний, вместе с характерной для них системой управления. А затем приоритет юридической науки сменяется приоритетом естествознания и технических наук. Вместо теологии, в Университете начинает господствовать рационалистическая философия, ориентирующая все пространство образования и связанных с ним слоев на развитие и применение методологий познания и самовыражения, и технологий практики.

Индустриальный Университет оставался, прежде всего, Университетом, он продолжал производить типы рациональности, востребованные в политических и торгово-промышленных кругах, проще говоря, он по-прежнему занимался наукой, но уже, по преимуществу, юридической, естественной и технической, и обучал европейских предпринимателей и правителей.

Что до классического Университета, то он в условиях промышленного бума определяется как *«гуманитарный»*. В его основе сохраняется философия, со временем, развертывающаяся в спектр гуманитарных наук и превращающаяся в их методологию: экономика, политика, право, история, литература, искусство составляет предмет его занятий. В основе же индустриального Университета развивается «естественная философия» (физика), и европейская рациональность оказывается бивалентной: гуманитарной, и одновременно прагматической.

Наконец, в XIX-XX веках дивергенция наук и практических задач привела к появлению на основе индустриального Университета группы узкопрофильных учебных учреждений и к формированию системы высшего образования.

Заметим, что система образования, это в своей основе социальный институт, в то время как Университет представляет собою свободную корпорацию, или своеобразный профсоюз интеллектуалов. Институт легко поглощается государством, а свободная корпорация тяготеет к составляющим ее индивидам. При этом власть тоже персонифицирована в индивидах, а значит взаимоотношение власти с Университетом напрямую обусловлено индивидуальными культурами сотрудников Университета и государственных чиновников. Оно может быть диалогом, но может стать и монологом власти, обладающей, сравнительно с Университетом, большими возможностями.

Стоит обратить внимание на то, что высшее образование как система формируется на базе индустриального, а не гуманитарного

Университета. Последний же оказывается отчасти в оппозиции к этой системе из-за явной прагматической неочевидности его «продукции» (гуманитарных знаний и выпускников с некоммерческой специальностью историка, философа, филолога, в какой-то мере и экономиста, и юриста, и т.д.). Оппозиционное положение гуманитарного Университета ведет к тому, что система образования и ему стремится придать узкопрофильный технологический характер, например, превратить его в «пединститут», выпускающий исключительно школьных учителей.

Система образования отличается от средневековой многоголосицы тем, что она представляет собою рационализированное пространство, юридически узаконенное как целое и сросшееся с государством, ставшее одним из его институтов. Отношение Университета с системой образования регулируется инструкциями соответствующего Министерства, которое, вместе со всем правительством, испытывает давление со стороны господствующих социальных слоев и их интересов.

В цивилизации Просвещения рациональная форма культуры распознается как *технология*. Образование становится технологией мышления, методология – технологией познания, появляется технология массового промышленного производства, затем инструкция по эксплуатации как технология утилитарного использования товаров и т.д.

В классическом Университете технологии мысли были неотрывны от «мыслящей практики», от интуитивного творческого поиска, опирающегося на оформленный технологиями экзистенциальный, жизненный опыт ученого. Гуманитарный Университет по-прежнему формирует интеллигенцию, понимая под нею те слои, кто способен создавать и внедрять новые идеи и технологии (образовательные, политические, промышленные и пр.), воспроизводит *живой разум*, для которого – технология лишь форма.

В отличие от него, система образования, в силу своей принадлежности к государственной институции, отдалается от жизненного опыта и интуиции. Технология мышления в ней превращается в абстрактную от жизненного опыта и творческого поиска Инструкцию. Для нее технология, не форма, а само содержание мышления во всей полноте. Цель Инструкции в том, чтобы предписать цели и правила образования, взятые не из реальности, а из расчетов создателей Инструкции, действующих во имя известных только им

«государственных интересов». И система образования понимает под интеллигенцией слои, ориентированные не на разработку новых, а в лучшем случае, на коммерческое внедрение уже разработанных технологий, чаще же тех, кто соответствует заложенным в инструкциях нормативам. В классическом Университете, по-прежнему, ценятся ум, знания и способности к творчеству новых идей, что не доступно для «точного измерения» в позитивных единицах. В системе же образования им на смену приходят легко измеряемые профессия и квалификация.

Можно заметить, что интеллигенция в понимании классического Университета и системы образования – разные слои, с различными ценностями и жизненными ориентирами. Для Университета, это – те, кто создает ценности будущего и новые рабочие места, а для системы образования, это – те, кто воспроизводит Инструкцию и занимает уже готовые рабочие места. И цели реформации у них разные. Для Университета, это – создание финансово-экономических, предметных и организационных условий, обеспечивающих творчество новых ценностей и подготовку специалистов, способных их внедрять. Для системы же образования, реформа – это упрощение и упорядочивание образовательного процесса, достижение его однородности путем ограничения свободы и творческих порывов, усложняющих управление. Без такого упрощения Инструкция оказывается малодейственной, доступной для интерпретаций.

Конечно, этот анализ, как и любой другой, ведет к излишней абстрактности результатов. На самом деле, один и тот же специалист может работать в государственной лаборатории или частной компании, а преподавать в Университете. Без всякого сомнения, умное управление системой образования, в том числе, и Университетом, необходимо. Однако замечу, что при всех прочих уточнениях *у Университета и системы образования разные и не всегда совместимые задачи*: Университет нацелен на разработку нового, а система образования – на воспроизводство старого и внедрение разработанного, Университет готовит интеллигенцию как субъекта будущего культуры, а система образования – просто хорошо обученных узких специалистов. Очевидно, что подготовленный в узкопрофильном институте специалист, уже в силу любопытства, может самостоятельно получить широкое образование, вкус к новому знанию и стать интеллигентом самой высокой университет-

ской культуры, но это будет его личным желанием, а не задачей подготовившего его института.

Собственно говоря, получается, что *если, например, современный российский Университет не насытит страну юристами, то не сложится и правовая культура, а если он, опережая время, не воспитает критическую массу экономистов, то не появится и рыночная экономика современного типа.*

Университет, демократия и свобода

Взаимодействие гуманитарности и прагматизма создает рисунок европейской цивилизации Модерна и Просвещения вплоть до XX века, до той эпохи, когда система образования распространилась настолько широко, что прямо или косвенно охватило все общество. Проект Просвещения оказался выполненным, а образование утратило свою элитарность и стало демократическим.

Мне представляется, что образец демократии современной Европе предзадан этосом все того же средневекового Университета. На просторах полухристианского, полуварварского социального мира, где крестьяне перемешивались с рабами, разбойниками и феодалами, а ремесло жестко организовывалось цехами, где вольный каменщик в лесу был неотличим от грабителя, Университет продемонстрировал совсем иной образ жизни. Конечно, розги были в ходу, магистры поколачивали школяров, а старшие факультеты – младших. Конечно, школяр обязан был носить шпагу потому, что иначе ему было не отбиться от горожан, подозревавших в нем вооруженного, и порою, справедливо подозревавших. Но при всем этом, именно Университет нивелировал все сословия и ставил на один уровень младшего графа Аквино с сыном крестьянина, различая их только по уму и образованности. Именно Университет демонстрировал полный демократизм как в своих диспутах, так и в выборе ректора. И именно Университету была свойственна академическая свобода.

Демократия на самом деле элитарна, она предполагает, что к власти могут прийти не все. И суть не в финансово-экономических или унаследованных аристократических ограничениях. Суть в том, что демократия – особый тип индивидуалистической культуры, предполагающий осознание личной ответственности за собственное знание и творчество, порою, требующий личного *неучастия* во

власти по нравственным причинам. Демократически культурная кухарка не пойдет во власть не потому, что ее не пустят, или у нее не хватит денег, а потому, что у нее есть собственное достоинство и она знает свое место: она, может быть, великолепная кухарка, но не презренный политик.

Однако демократическая культура – идеальный тип общественного устройства, и во власти не будет участвовать трансцендентальная кухарка, реальная же вполне может пожелать. Кухарка-министр, артист-губернатор или президент, физик-банкир, профессор-бизнесмен, университет-супермаркет маркируют не демократию, а квазидемократизм, в основе которого находится не идеалистическая этика возложенной на себя ответственности за свое дело, а материалистическая «этика присвоения», допускающая ответственность только за личное материальное благополучие.

Последствия демократизации высшего образования оказались неоднозначными. С одной стороны, степень образованности, а значит, цивилизованности общества неизмеримо возросла. С другой стороны, интеллигенция как продукт высшего образования расслоилась не по социальному, а по интеллектуальному параметру. Для одних образованность по-прежнему означает умение генерировать и внедрять новые идеи, стимулирующие общественную эволюцию; для большинства же образование стало *обрядом* получения дипломов, защиты диссертаций и участия в конференциях.

Интуитивно ясно, что социальная ценность первых отличается от ценности вторых, но в принципе невозможно разработать позитивистский инструментарий, позволяющий отличить их друг от друга. Тем более что генераторы идей тянут культуру в разные стороны, и ее развитие оказывается продуктом диалога и комплементарности между ними. И что особенно важно, субъектом оценки первых в действительности оказываются вторые, обладающие теми же позитивными признаками (дипломы, ученые степени, академические звания и пр.).

На ритуализацию образования чрезвычайно повлияло его инструктивное упрощение: стандартизация программ разных учебных учреждений, понижение планки знаний и труда для получения дипломов и степеней, разработка образовательных и управленческих технологий, облегчающих приобретение дипломов, распространение дистанционных форм обучения. Ритуализация знаменует превращение образования в игру и ликвидирует главное достижение

Просвещения – рациональность. Университет же из действительного центра культуры превращается в формальный образец для подражания.

Повторяя его структуру, а главное, *название*, появляются учебные заведения эзотеризма, (напр., «Универсальный институт инновационных технологий», направляемый последователями Грабового), «доктора» и «профессора» магии, странные академии, коммерчески эксплуатирующие имя «Академия Наук». Университет все больше становится похожим на то учебное учреждение, о каком я упомянул в эпиграфе к этой статье. Образование превращается в игру, и вместе с этим, как всякая игра, оно теряет смысл во всем, кроме себя самого.

Демократия, это – мечта, а реальный ее облик сегодня – регулирование диалога толпящихся индивидов монологом власти, это – диалог, посредником в котором выступает предписанная и отнюдь не рационально полученная норма. Реальная демократия оказывается гибридом охлократии с диктатурой.

Массовая ритуализация образования привела к деградации интеллектуальных норм, задаваемых Университетом, они в значительной мере утратили свое значение. И при этом, образовательный ритуал обусловил необходимость своего инструктивного оформления и регулирования и вызвал к жизни такое явление как Министерство образования, которое в разных странах, впрочем, называется по-разному, но везде выполняет посредническую, регулирующую, и контрольную функцию от имени власти. И особенно оно выполняет эту функцию по отношению к гуманитарному образованию, чья продукция, как уже сказано, не очевидна. Короче говоря, по крайней мере, со второй половины XX века не Университет, а система образования и его Министерство направляет ход производства интеллекта, интеллигенции и культуры, и какими они получаются, какими будут в дальнейшем, об этом сказано в Инструкциях.

Система высшего образования, в конечном счете, выросла из средневекового классического Университета. Он был способен играть свою креативную роль лишь в том случае, если ему предоставлялась эта возможность, уж слишком легко он был уязвим средневековыми королями. Такую возможность ему давала *академическая свобода*, освященная в ту пору сакральной властью Небес и правом толкования Святого Писания, оформленная в универси-

тетском Уставе и закреплённая государством через подпись короля, всё-таки, почитавшего власть Небес выше своей. Академическая свобода в сочетании с диалогом интеллектуалов привела к тому, что уже в средневековом Университете зарождается прообраз будущей демократической Европы.

Академическая свобода, вероятно, является исторически одной из ранних стадий в развитии прав человека. Свобода в буржуазном обществе, это – самообусловленность индивидуального субъекта. Проще говоря, когда человек обладает всеми условиями своего бытия – частной собственностью, избирательным правом, деньгами и т.д., он свободен. При этом свобода неотрывна от ответственности. Речь идет не столько о внешней правовой ответственности перед судами, сколько о внутренней моральной ответственности и требовательности, рождающей саму правовую систему.

Академическая свобода уже средневековых университетов означала две вещи: нацеленность на достижение высшей Божественной духовности путем самосовершенствования души и «духовное обрезание» [17], означающее, по сути, самоограничение и самопринуждение при развитии и обретении личной духовности, внутреннюю ответственность. Начиная с Нового времени, духовное обрезание превращается в *волю быть индивидуальным, рационально мыслящим и ответственным субъектом творчества культуры*. С XVIII же века, воля к рациональному интеллекту превращается в волю к образованию и к пониманию ответственности за свою образованность.

Суть академической университетской свободы заключается, прежде всего, в свободе мысли и творчества, *в развитии разума исходя из его собственных внутренних оснований*, без оглядки на чужую волю, будь то воля королей или воля денег. Затем, ее суть раскрывается в свободе дискуссии, и лишь потом эта свобода проявляется во внешних признаках: избрание ученого совета, ректора, заведующих кафедрами, преподавателей. Формальное же избирательное право, без его внутренней основы, без свободы мысли, творчества и дискуссии тоже оборачивается ритуалом и теряет значение. Единственное, что ограничивает академическую свободу, это ответственность, столь же неотъемлемая от разума, как и свобода.

Творческая рациональность развивается в силу собственных внутренних оснований, и своею ответственностью придает себе

форму. В этом заключается природа разума, а не во вторичных для него социокультурных истоках. В этом состоит и *власть разума*, существенно отличающаяся от власти общества, политического или научного института, и от власти человека. Власть разума ойкуменальна, она подобно айсбергу скрывает свое трансцендентное происхождение в своей трансцендентальности так хорошо, что кажется, будто за трансцендентальностью уже ничего нет. Разум осуществляет свою власть тем, что заставляет культуру создавать собственное будущее, но для этого ему необходимы и внутренняя, академическая свобода, и внутренняя же ответственность.

Конечно, свобода Университета не должна превращаться в произвол, она реализуется путем взаимных требований, складывающихся в университетской культуре, и путем диалога между Университетом и властью. Абсолютная победа свободы разрушительна для культуры, но не менее губительна и абсолютная победа власти. Нельзя ни мыслить, ни творить по приказу. Прежде всего, это губительно для гуманитарного познания, предназначенного для развития культуры. Опыт и досоветского, и советского образования, почти полностью лишенных академической свободы и ответственности в гуманитарной сфере, уже два раза (1917 и 1991 гг.) показал и неизбежность застоя, и неизбежный за ним разрушительный взрыв.

Академическая же свобода как свобода творчества идей и воспитания интеллекта во имя *изменения и развития* культуры несовместима с Инструкцией, чья задача прямо противоположная. Власть, определяющая стратегию развития образования и пишущая инструкции враждебна такой свободе. Ей нужно «*неизменяющее развитие*» контролируемое, прогнозируемое, ведущее к цели, доступной для материалистического инстинкта власти и оформленной как государственный интерес.

Замечу, что, на мой взгляд, академическая свобода зародилась по религиозным причинам и под явным влиянием христианства в средневековом Университете, занятом философией и теологией, не совместимыми с тогдашней «мирской жизнью». Поэтому, думается, в систему ценностей большинства европейских культур попадает не только университетское образование, но и свобода как его необходимое условие, легитимируется в сознании и становится своеобразной предписывающей моральной нормой, продуцирующей для себя ограничения. С этой университетской моралью западные правительства до сих пор вынуждены считаться, не смотря на то, что

Университет по-прежнему оппозиционен к основной массе населения, чьи интересы вполне меркантильны, консервативны и мало отличаются от интересов средневековых горожан, от которых Университетам приходилось обороняться.

Можно заключить: эволюция европейской рациональности в эпоху Модерна располагается между двумя – начальной и конечной «точками», между свободой и ответственностью разума с одной стороны, и инструкцией, государственным принуждением с другой стороны. Логика этой истории в современности оборачивается напряженными отношениями ныне существующих Университетов с государством. В таком случае, реформа может быть успешной лишь тогда, когда она протекает как диалог между ними, где каждый, *отстаивая* свои цели, находит способ совместить их с противоположными целями, и, сохранив свои ценности, умеет уважать и оберегать ценности партнера.

Смысл реформы

История российского образования существенно отличается от западноевропейского. Образование в России зарождается приблизительно с XV-XVI вв., с появления первых и очень немногих православных училищ. Но фактически как крещение Руси отсчитывается от князя Владимира, так и начало народного образования имеет смысл связывать с Петром I.

Прежде всего, православное христианство, к сожалению, не сформировало ни своей философии, ни теоретического богословствования. Более того, все попытки Петра I превратить существовавшую тогда Славяно-греко-латинскую академию в Университет встретили непреодолимое сопротивление клерикальных кругов [18]. Сопротивление вызывало даже преподавание латыни, как господствующего научного языка той эпохи. Поэтому уже во времена Петра зачатки образования стали складываться не в Университете, а в узкопрофильных школах математических и навигацких наук, инженерных, металлургических, «рудных дел мастеров» и т.п.

Система образования в России зарождается не из Университета, а из государственной власти, и с самого начала оказывается институтом государства. С тех пор она реформировалась не менее десяти раз, из них за последние почти 200 лет, с учреждения при Александре I Министерства народного просвещения, четыре раза за

столетие. И всегда источником выступала власть, любые попытки несанкционированной ею, спонтанной эволюции учебных учреждений категорически пресекались [18].

То, что являлось горькой необходимостью в XVII веке, позднее не было компенсировано. Ни появившаяся в 1725 г. Петербургская Академия наук, сразу оказавшаяся бутофорской, ни основание Московского университета (1755), с первых шагов попавшего в полную зависимость от назначаемых государством кураторов [16], ни императорская, ни советская власть не ослабляли своего контроля, считая образование *государственной, а не общественной задачей*. В течение четырех веков образование в России развивалось исключительно как система и как политический институт, но не как содружество университетов, гимназий, училищ, школ.

Непрекращающийся государственный контроль и регулирование не предусматривали академическую свободу и ответственность, поэтому университет в России не стал создателем культуробразующих идей и образцов, ни, как ни странно, интеллигенции. Русская интеллигенция до советской власти была больше продуктом западных университетов, чем своих. При советской же власти, когда связь с Западом ослабла, интеллигентность достигалась самообразованием, а потому связывалась с повышенной андеграундностью и революционностью, с острой социальной нацеленностью, с особой чистотой талантов, с ярко выраженным творческим характером, но и с дилетантизмом, романтическим восприятием русской старины, западной культуры и собственного будущего.

Что до власти, то ее система образования не может подменить собою Университет и создавать интеллигенцию, это означает саморазрушение для государства. «Университет и власть», это — тонкое балансирование на самой грани революционности и ретроградности. Нарушение их пропорции в эпоху Модерна ведет к тому, что общество развивается путем регулярных стагнаций и самораспадов. Конечно, даже в советские годы во властных структурах были подлинно интеллигентные люди, но это заслуга не системы образования, а исключительно их самих. Власть не производит ни внутреннюю свободу, ни ответственность, у нее другие моральные ценности: государственное служение, исполнительность, воля к самосохранению. В системе образования естественные науки «куют» военную мощь государства, гуманитарные науки воспитывают будущих чиновников, и все вместе готовят преподавателей для са-

мовоспроизводства. В этом, к сожалению, состояло основное четырехвековое предназначение образования в России. Думается, что сегодняшняя исключительная слабость демократии и рыночной экономики в нашей стране во многом обусловлена тем, что у нас никогда не было университетской культуры в европейском смысле этого слова.

Сила советского и российского образования всегда была в культуре государственного управления, контроля и предписания, но не в культуре мышления, познания и творчества, не в умении ответственно жить в своем обществе. Образование работало как высокоточный токарный станок, великолепно обтачивающий деревянные болванки и придающий им задуманный властью образ специалиста.

Такое положение дел негативно сказывается даже на естествознании, проводящем исследования только в рамках поставленных властью целей, и не способном доказать необходимость развития отраслей, не совпадающих с этими целями. Сказано изобрести бомбу – изобрели бомбу, сказано «нанотехнологии», значит, «нанотехнологии», сказано «люминь», значит, «люминь». Еще негативнее это влияет на гуманитарное познание. Находясь под непрекращающимся давлением власти, оно не может разрабатывать и публиковать оппозиционные точки зрения, не может вести диспут, не может направлять развитие общественной культуры и вступать в диалог с властью.

После 1991 года соотношение власти с университетами усложнилось. Из-за изменения экономического строя, советская простота управленческой системы, при которой все государственные институты рассматривались как исполнительные органы руководства страной, заменилась на механизм с большим числом степеней свободы. В перечень субъектов управления системой образования, наряду с Министерством, вошли: соответствующие управления администраций субъектов РФ и, несмотря на «вертикаль власти», отделы муниципальных образований, тесно связанные с градообразующими и регионообразующими корпорациями, предприятиями и коммерческими структурами.

По этой причине политическое и экономическое давление на университеты в значительной мере возросло и тоже потеряло простоту и однозначность. Теперь приходится считаться не только с министерством и его отделами, но с каждым субъектом, а их тре-

бования не согласуются друг с другом. Вместе с этим, большую свободу маневра получили и ректораты, вынужденные вести собственную экономическую политику, чтобы обеспечить жизнеспособность своих университетов.

Еще раз должен извиниться за абстрактность анализа. Ясно, что и госчиновники, и ректораты бывают разные, как те, кто преследует свои интересы, так и те, кто стремится укреплять и развивать образование. Конечно, необходимо учитывать и экономическую потребность самих ВУЗов. Но в эпохе с 1991 года и вплоть до сегодняшней реформы, как думается, видны проблески академической свободы, моральной ответственности и возможного зарождения университетской культуры, необходимой для эволюционного, а не стагнационно-взрывного развития страны.

Напрашивается, что реформа образования в России должна бы привести к созданию *хоть одного гуманитарного университета западноевропейского типа*, с академической свободой и ответственностью, но с русским языком, русской философией, литературой и гуманитарными науками, что философско-гуманитарные дисциплины должны расширяться в высшем образовании, а не сокращаться. Напрашивается, что, реформируя систему образования, власть должна быть исключительно внимательной к мнению ректоратов и профессоров университетов, и особенно, гуманитарных профессоров. Напрашивается, что сегодня максимальное внимание следует уделять рациональному диалогу и его правилам. Но видим мы совершенно обратное. Значит, образование в России, действительно, рискует превратиться в систему ПТУ, готовящих рабочих для нефтегазодобычи.

Казалось бы, тоже благое дело, российские предприниматели, губернаторы, мэры жалуются, что в стране появился избыток юристов, что правовая культура населения растет, но остро не хватает рабочих кадров. Однако вот, ведь, парадокс, если из нынешних колледжей (старых советских ПТУ и техникумов) убрать те дисциплины, какие не имеют прямого отношения к будущей специальности, то окажется, что рабочего специалиста, *исполнителя* почти по всем рабочим специальностям можно подготовить за полгода-год, самое большее, за два года. Не в этом ли смысл реформы, в превращении образования в простое «натаскивание»?

Конечно, реформа образования категорически необходима. Однако, к несчастью, в нашей стране реформы имеют принуди-

тельный характер. Само по себе это не имело бы значения, если бы из внедренного «зерна» культура могла расти в течение столетий. Тогда бы она легитимировалась и потеряла принудительность, как, например, органичным для России стало христианство. Можно, конечно, кивать на советскую власть, но это не конструктивно. Советская власть была не первой, прервавшей естественный ход событий. К тому же, как выясняется, до нее университетская культура в России зарождалась формально, внешне подражая западному Университету, но не усваивая его дух.

И думается, что смысл сегодняшней реформы, проводимой при таких предпосылках, не улучшает устоявшийся в России тип системы образования, а воссоздает советскую модель. Однако эта модель реставрируется в виде, модифицированном под новые экономические условия, крайне урезанном и очищенном от последних остатков философии и гуманитарной науки, и этим повторяет 20-40 гг. XX века. *Современная реформа, не зависимо от желаний ее авторов, реставрирует образование, готовящее рабочих и узких специалистов для решения народнохозяйственных задач.* В нынешних же условиях, такая цель означает расширенную подготовку узкоспециализированных кадров для обслуживания и защиты новых купцов и промышленников, намекая на возможное возвращение крепостного права.

Значит, не будет и новых рабочих мест, а следовательно, экономисты и юристы навсегда останутся невостребованными и их обучение прекратится. То же самое можно сказать и про психологов, филологов, историков, искусствоведов, физиков, математиков и т.д. Не будет ни фундаментальной науки, ни новой политики, ни новой литературы, ни новых физических открытий. Не будет ни развитой демократии, ни современной рыночной экономики, а будет традиционный и привычный российский бизнес по-советски, то есть, крупные предприятия с огромным довеском в теневой экономике, содержащие собственные профтехучилища и черпающие инновационные идеи и изобретения откуда угодно, только не из своих университетов.

Конечно, такой вывод противоречит устоявшейся с советских времен привычке власти считать, что и правовая культура, и политическая, и культура бизнеса складываются объективно, то есть, сами собой, в силу мистического развития материи в мистических же интересах государства.

-
1. Бурмейстер А.Н. Советский язык или советский сказ? // Европа: Международный альманах. Вып. III. – Тюмень.: Изд-во ТюмГУ, 2003.
 2. Павлов А.В. Российский сюжет // Социум и власть. 2004. № 4; 2005. № 1.
 3. Герье Н. Блаженный Августин. – М.: «Эксмо», 2003.
 4. Зайдель Г. Университеты как элемент европейской культуры и зеркало социального развития // Alma mater. 1994. № 3.
 5. Бриколл Ж. Университет и правительство // Alma mater. 1994. № 3.
 6. Натан О. Ответственность университета перед наукой // Alma mater. 1994. № 3.
 7. Барблан А. Иерархия знания // Alma mater. 1994. № 3.
 8. Шмидт-Виггеманн В. Университет в ранний период современной Европы: новые структуры знания (реферат) // Alma mater. Вестник высшей школы. 2002. №№ 4-12.
 9. Коплстон Ф.Ч. История средневековой философии. – М.: «Энигма», 1997.
 10. Кьосев А. Университет между фактами и нормами // Отечественные записки. 2002. № 2 (3).
 11. Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна // Москва Изд-во "АЛЕТЕЙЯ", Санкт-Петербург, 1998.
 12. Сёрль Д. Политика и гуманитарное образование // Отечественные записки. 2002. № 1.
 13. Коллинз Р. Средневековые университеты, схоластика и проблема интеллектуальной стагнации // Alma mater. Вестник высшей школы. 2002. № 8.
 14. Карлов Н. В начале была школа // Alma mater. Вестник высшей школы. 2003. № 9.
 15. Лефф Г. Тривиум и три философии // Alma mater. Вестник высшей школы. 2003. № 1.
 16. Кулакова И. У истоков высшей школы. Московский университет в XVIII веке // Отечественные записки. 2002. № 2 (3).
 17. Послание к римлянам Святого апостола Павла // Новый Завет.
 18. Образование в императорской России // Отечественные записки. 2002. № 1 (2).
 19. История образования в России // Отечественные записки. 2002. № 2 (3).

ЦИНИЗМ КАК МОРАЛЬНЫЙ ВЫБОР ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО НЕБЫТИЯ*

Жодному іншому дослідникові
не вдалося повторити цей експеримент.

Наукова думка

В этой статье речь пойдет о предпосылках современного цинизма и о тех значениях, какие вольно или невольно наши соотечественники вкладывают в это слово и в обозначаемые им поступки. Как и почему безобидное название древнегреческой школы, а потом простое ругательство оказалось способным характеризовать целую культурную эпоху в эволюции нашей страны, а в какой-то мере, пожалуй, и международный контекст, в который она включена.

Из-за очевидной сегодня повсеместной деградации классической рациональности Просвещения, из-за персонификации людей, характеризующей переживаемую ныне в России межцивилизационную эпоху, нет оснований исследовать что-либо с точки зрения распадающейся рациональности. *В данном месте и в данное время возможным оказывается рассмотрение цинизма только глазами частного и живого человеческого разума*, опирающегося на рефлекссию и стремящегося в самом себе раскрыть общечеловеческие черты. Тогда можно надеяться, что эти найденные в себе и продемонстрированные черты могут через межчеловеческий экзистенциальный диалог стать (или не стать) шагами, ведущими к будущему рационализму.

В XX веке с цинизмом произошло то же вырождение, что и с самим разумом: из живого и осмысленного мыслительного процесса он превратился в формальное правило. Разум, породив господствующий тип рациональности, создал, тем самым, и «единственно верный» способ познания. Живое же разумное, а следовательно, и разнообразное мышление находит теперь в рациональности не определяющую его форму, а враждебную ему чужую и безликую мысль, подчиняющую разум и подменяющую его содержание однотипными формальными образцами.

* Павлов А.В. Цинизм как моральный выбор человеческого небытия // Социум и власть. 2007. № 1. С. 28-35.

Если разум воспринимается человеком как способ познания бытийствующего субъекта, в силу уже того, что это – «его личный человеческий разум», то рациональность представляется способом существования другого субъекта, «не-бытийствующего» или «сверх-бытийствующего». Как следствие этого своего качества рациональность выступает скорее объектом отторжения, объектом преклонения либо механическим инструментом, чем живой познающей мыслью. Ученые ее эксплуатируют, мистики – отторгают, эзотерики – отвергают ее господствующий тип, но «провидят» сверхсубъективность, до жути напоминающую ту же рациональность, какую эксплуатируют ученые; философия же ее изучает, устанавливая перспективы и последствия ее трансформаций.

Цинизм же становится способом и стилем межчеловеческой коммуникации в условиях рациональности, оцениваемой как угроза разуму и бытию и превращение человека в опредмеченную абстракцию. И человек, если отличающая его от других живых существ черта именно разум, оказывается перед альтернативой: либо утратить это отличие, либо стать абстракцией рациональной культуры. Думается, осознанием этого выбора обусловлен антиметодологический и антирационалистический протест многих влиятельных философских взглядов второй половины XX века от П.Фейерабенда до Ж. Делеза. Этим обуславливаются и распространенные сегодня постмодернистские стили мышления: бессознательное, бунт и игра, на самом деле, близкие друг другу.

Оговорюсь, неразумно протестовать против рационализма, он за многие века себя оправдал. Однако стоит обратить внимание на то, что рационализм, на который направлен сегодняшний протест, всецело связан с Просвещением, с его позитивизмом и прагматизмом, он исторически и функционально ограничен. То обстоятельство, что к нашим дням он ясно обозначил границы своей компетенции и указал, что за пределами этих границ он не работает, не означает, что рационализм ошибочен в принципе.

В живом, частном человеческом разуме рационализм Просвещения только одна из многих сторон, точнее – акцент, который человек ставит в своем отношении к реальности, а следовательно, его отношение к ней, подчиняющееся этому акценту. Переживая расцвет и, одновременно, угасание в XIX – середине XX века, Просвещение акцентирует сначала свой завершенный классицизм (напр., Г. Гегель), затем романтизм, представленный К. Марксом,

потом модернизм, начинающийся с Ф. Ницше, и, наконец, постмодернизм. Однако пройденные этапы не пропадают безвозвратно, они остаются и возможностью прежней акцентуации, и измерениями, побуждающими в нынешних исследованиях представлять предмет «объемно», во всех четырех измерениях сразу. Такая многомерность дает частному живому разуму возможность быть рациональным, но, при этом, и свободным от подчинения каждому отдельному акценту, быть самим собой. Проще говоря, хочешь быть постмодернистом – будь им, а не хочешь – не будь.

Можно, конечно, подчиниться и постмодернистской альтернативе – бессознательному и игре, можно утонуть в мистике и эзотерике. Но правомернее искать новые типы рационализма, исходящие не из единого субъекта, как в Просвещении, а из множества сосуществующих субъектов, такие типы, для которых просветительская рациональность становится классикой, базой, точкой отсчета, но при этом одной из ряда форм бытия и мышления *homo sapiens*. *Правомернее искать не единственный рационализм, а область и способ комплементарности множества рациональностей, дополняющих друг друга и соответствующих множеству субъектов, мыслящих по-своему рационально. Разумнее создавать свое видение этой «области комплементарности» и определять свое место в ней.*

Современная дискредитация господствующей рациональности Просвещения в глазах живого разума нередко побуждает его уходить в сторону эзотерики, которая, порою, представляется сегодня уже не как тупик, а как «альтернативная рациональность». Эзотеризм от этого не перестает быть менее пагубным, но выглядит более привлекательным, чем утрачивающий силу старый рационализм. Лично я думаю, что перспектива не в вечно конфликтном и разрушительном эзотеризме, а в том, чтобы найти правомерный переход от Просвещения к рационализму будущей цивилизации так, чтобы оно осталось традицией. В конце концов, Просвещение само было рациональностью, найденной Средними веками, а средневековье – находкой Античности. Вряд ли предшествующая трехтысячелетняя история человеческой мысли вела в тупик, как это просматривается в эзотерических сочинениях последних всего-то двух веков.

Эволюция последних двух столетий Просвещения показала, по моему мнению, что если рациональность является продуктом живого разумного мышления, то она и зависит от типов субъективно-

сти. В условиях цивилизации можно наблюдать индивидуальный и социальный разумы, можно выделять рациональности, различающиеся по полу, по основным возрастным группам людей, по их принадлежности к типу региональной культуры, к профессии, к способу получения дохода, по их самоидентификации с действительными унаследованными через воспитание обычаями или с мифологемами традиций, литературы, искусства, идеологии и т.д.

Уже это обстоятельство в нынешнюю эпоху ослабления западной цивилизации и ее эталонов ведет к секуляризации разумов и к их обособлению друг от друга. В образующихся между ними разрывах разливается мистика и сопутствующая ей эзотерика, с ее претензиями на самостоятельную рациональность выступают «сексменьшинства», мифологические «этноформирования», колдуны, шаманы и маги, бездельники, проходимцы и неудачники, сами себя убедившие в своей правоте.

Может быть, пройдет время и выжившие, оправдавшиеся типы рациональности снова сойдутся воедино и сформируют комплементарный идеал разумного общества, где каждый будет востребован, умея то, что не могут другие. Конечно, возможно, что сказанное – не более чем утопия, и такого никогда не случится. Однако пока этого не произошло, пока они противоборствуют либо «подстраиваются» друг под друга, господствует цинизм и он, заменяя собою дискредитированную рациональность, оказывается способом мысли, жизни и коммуникации.

* * *

Когда-то в V-IV вв. до н.э., в эпоху зарождения первых философских школ, в древней Греции появилась и школа киников. Она получила свое название от холма Киносарг, где проповедовал свои взгляды ее основатель Антисфен. Но позднее, как часто бывает, эту школу стали связывать с именем не Антисфена, а самого яркого из его сторонников Диогена.

Диоген невольно перенес название школы на ту нравственную оценку, какую сегодня принято называть «цинизмом». Но он не имел в виду ничего дурного, его просто так дразнили древнегреческие малолетки, как такие же дети всегда и везде дразнят деревенских сумасшедших. Взрослые же при этом лишь криво ухмыляются, не прочь остановиться, послушать или самим перебраться с сумасшедшим парой слов, но у них, конечно, есть заботы поважнее –

любовь и война, труд и торговля, театр и богослужение. Им некогда тратить время на базарного кривляку, в лучшем случае, они потом расскажут о нем анекдот, в котором вымысла бесконечно больше, чем правды. Из анекдотов сложится доха, общественное мнение, где образ Диогена станет символическим и приобретет качество философской фигуры. И в дальнейшем история будет иметь дело не с Диогеном, а с его образом, вечно сидящим в бочке, хоть и не бочкой она была, и ничем не хуже известняковых хибар, в которых проживало большинство свободных афинских граждан.

Киники, пожалуй, первый пример односторонней и «кривой» интерпретации философского учения в массовом сознании. Бродя с факелом по агоре, среди полупервобытной толпы своих сограждан, Диоген искал человека, такого как он, способного ясно и отчетливо мыслить. А на вопрос обиженных соседей: «Кто же мы такие, разве не люди»? – Он отвечал, вероятно: «Нет, вы – *ἔθνος*, толпа сородичей, клан. Ваше мышление – мифы, а не разум». Он не был циником в современном смысле слова, но одним из тех немногих, в ком пробудились и «Я», и чувство собственного достоинства, в ком рождалась античная рациональность.

Если верить Лаэртию, взгляды Диогена отличались исключительной независимостью, стремлением видеть вещи такими, каковы они есть и называть их так, как они того заслуживают, то есть, цинизм в исполнении киников, это – мышление без иллюзий, что же плохого в том, чтобы видеть жизнь без прикрас? Но при этом, дистанцируясь от сограждан и имея очень мало достойных собеседников по всей древнегреческой ойкумене, Диоген отстранялся и от первобытной мифологии, в сущности, характеризовавшей тогдашнюю ментальность, а значит, мыслил собственным умом.

Диогена прозвали «сумасшедшим Сократом» потому, что он прибегал к тем же приемам диалога с собеседниками: к иронии, к майевтике и т.д., что и родоначальник философии. Однако если тот вел диалог, преследуя целью всеобщие понятия, переосмысляющие мифологические образы, то Диоген вычленил из тотальной первобытной культуры *мыслящего индивида*, способного воспринимать внешнюю реальность *дистанцированно* и мыслить о ней самостоятельно, не подчиняясь чужим мнениям и мифам.

Высвобождение «частного мышления» предполагает методологию не менее революционную, чем та, какая зарождалась в беседах Сократа, зафиксированных Платоном и Ксенофонтом. Конечно,

и у него, и у Диогена это еще не была методология в полном смысле слова, но, скорее, личное «видение» возможности иного пути развития мысли, чем путь, предписываемый родоплеменной культурой. Сократ обнаружил, что маленькая общность, задавленная собственным социоцентризмом, не обязательно переживает вечный круговорот современности, но имеет и перспективу, выводящую за пределы этого круговорота вещей в направление каких-то принципиально новых миров, представленных в современности общими понятиями, позднее осознанными как «идеалы». Диоген же нашел субъекта, создающего такие понятия: частного человека с его независимой мыслью.

Публичные, демонстративные беседы Сократа и Диогена были непосредственно вплетены в ткань тогдашней «деревенской» культуры, и, естественно, раздражали своей непохожестью ни на что привычное, возмущали своим «антиподобием» общепринятым взглядам.

Сократ исходил из первобытно-мифологического «подобия вещей», но заменил характерное для первобытности метафорическое подобие родовыми нравственными ценностями, которые довольно скоро превратились в общие понятия, прежде всего, гражданского права. У него право оказалось рациональной стороной нравственности, взятой в аспекте совместного выполнения общих повседневных дел. Он размышлял от имени субъективности полиса, в котором жил, и стал основателем классических рациональных теорий Античности, Средневековья и Просвещения, а наметившийся у него разрыв круговорота и превращение непрерывно повторявшегося космического цикла в линию прогресса открыл возможность построения первых социальных проектов, раннекоммунистических утопий Платона, а потом и всех утопистов, усматривавших в родовых, и позднее в природных^{*} нравственных ценностях социальный идеал и общую цель, относимую в будущее.

В отличие от него, Диоген не мог попасть в основатели классического рационализма с его теориями и утопиями потому, что субъектом познания утверждал не полисную, а «частную мысль». Где Сократ мыслил, исходя из общего афинского «Мы» и своими

^{*} Представляется, что понятие «природы» при исследовании любой ментальности уместно трактовать как то, что «при-рождено», т.е. как вектор эволюции, заданный от рождения вещи ее качеством, присущий внутренне. И лишь во вторую очередь как внешние относительно качества условия. Так, «природа человека» заключается в «человечности», в том, что он - человек, а не ангел и не блоха, и лишь потом – в биологических, социальных и т.п. детерминантах.

беседами трансформировал это «Мы» из родоплеменного в гражданское, там Диоген рассуждал, противопоставляя «Я» – «Другому». А значит, любой вывод, который он делал, мог быть только рефлексивен. Конечно, это была еще «неотрефлектированная рефлексия», но как всякая рефлексия, она развивалась в другой логике, не менее рациональной, чем и логика Сократа. Все обычаи и традиции современности для логики Диогена выступали символами и обрядами, поверхностными формами, какие проявляются в частном сознании в облики разрозненных, единичных знаков, подлежащих осмыслению и оценке, и в облике формальной аллегорической связи между знаками, лишенной как «духовности» традиций, так и экзистенциальности «Другого». Процесс осмысления ставит перед частной мыслью *проблему выбора и личной ориентации* в мешанине знаков.

И тогда, «цепляясь» за разрозненные знаки, на поверхность частного мышления выбирается его собственная природа, заставляющая мыслить не эксплицитно, а имплицитно. Она охватывает видимый ею хаос своим, присущим целостному человеку единством и превращает как атомизированные по Демокриту знаки, так и «пустоту» неразличимости между ними в «видение самой себя», человека, возможно одухотворенного, но наделенного личной духовностью «Я», а не общей духовностью обычаев и традиций. На этом пути природа человека превращается в его субъективность, и в этом процессе нетрудно углядеть и будущую феноменологию, и деконструкцию, и принцип диалога, и экзистенцию, и бессознательное. Вероятно, Диоген является родоначальником неклассической по существу, гуманитарной философии и науки XX века, как Сократ – родоначальником классического рационализма.

Однако если логика Сократа скрывает в себе потенциальную диктатуру общего над единичным, то логика Диогена опасна тем, что полностью выдает и делает видимой природу личной мысли. Из множества значений выбирая предпочтительные, личная мысль демонстрирует и свои моральные векторы. Обе логики нуждаются в прививке этического агностицизма: по нравственным причинам не всё следует познавать, но и не всё своё надо демонстрировать, мало ли, чего содержится в человеческой душе. Частная мысль, в отличие от общей, креативна, познавая себя и демонстрируя найденное, она способна превратить в ценности и доминанты культуры как добро, так и зло, скрытое в человеческой душе, грязное выдать за чистое, и

построить концепцию, оправдывающую личную подлость, эгоизм и корысть, личную опустошенность – «природой вещей».

В целом, сегодня вряд ли вызывает сомнение то обстоятельство, что наряду с личным «Я», с ситуационностью этого «Я», природа частной мысли имеет и социокультурное происхождение, и что оба они отливаются в форме человеческой телесности, у каждого такой, какая она есть. Отливаются в этой форме, а не предписываются ею. Думается, что главная проблема любой современности заключается в своеобразной «механике трех тел», в поиске баланса индивидуального, социального и телесного, обеспечивающего как сохранение «Я», так и дальнейшую эволюцию общества с его культурой.

А следовательно, чистый и наивный в своей первоначальности кинизм Антисфена и Диогена в дальнейшем будет видоизменяться, преломляясь в разные эпохи и в разных регионах через господствующий в них тип социальной культуры. И каждая культура привнесет в частную мысль свой круг значений, не уничтожающий первоначальную позицию древнегреческих киников, но дополняющий и искажающий ее под углом зрения своих ценностей. И везде местный кинизм будет высвобождать частную мысль от «иллюзий», навеянных прошлым и чужим, везде он будет выдавать природу «современного Я», обособлять человека и ставить его перед выбором смысла видимой им реальности и смысла собственной жизни. Но кинизм, при этом, из безылюзорного мышления оказывается мышлением разочарованным, вроде бы, то же самое, но акцент уже другой.

Суть кинизма будет, следовательно, зависеть от того, что именно из «прошлого» и из «чужого» переоценивается, что именно «свое» выдвигается на передний план. Сам же кинизм, по мере исторической динамики, со временем противопоставляя себя всему историческому прошлому с его и иллюзиями, и заблуждениями, но и находками, трансформируется в нынешний цинизм.

* * *

Субъектом как кинической, так и циничной оценки является частная мысль, осознавшая свое отличие и противопоставленность внешней реальности, воспринятой как «не-Я», как «Другой», в чем бы внешний мир для нее ни проявлялся: в телесности неживых и

живых вещей, в бессмысленности утративших актуальность знаков культуры или в чем-то ином.

Вероятно, сам факт зарождения разума в ранней первобытности был первым актом кинизма. «Отделение от природы», от внешней реальности, с которым обычно связывается появление *homo sapiens*, по сути, оказывается «пробуждением сознания», то есть, осознанием своего отличия от внешних вещей, установлением дистанции и формированием самосознания «Я» и образа чуждого «Мне» «Другого». Как полагал Гераклит, находившийся у истоков античной рациональности и духовно близкий к первобытному осознанию: «Любовь и война правят миром», «любовь» и «война» – кровное духовное родство и неожиданное понимание иллюзорности представлений о родстве.

Однако разрушение кровного и духовного родства в первобытную эпоху, скорее всего, обуславливалось больше видимой человеком активностью внешних вещей, чем самого человека, например в силу сопротивления одушевляемого медведя и его нежелания быть с извинениями и плясками ободренным и съеденным. В полностью одушевленный на «Мой» манер, уютный и очень небольшой жизненный мирок внешняя реальность вторгается непрерывно, так что киническая безыллюзорность рождается одновременно с разумом и далее только нарастает вместе с усилением разума. Они долго идут бок о бок двумя параллельными способами интеллектуального освоения мира, как Сократ и Диоген, и каждый играет свою роль. Рациональность упорядочивает и объясняет, а кинизм показывает иллюзорность этого порядка и объяснения, провоцируя разум к дальнейшему развитию.

Можно предположить, что кинизм начинает трансформироваться в цинизм тогда, когда живой разум становится цивилизованной рациональностью: теоретическим правом, единообразной нравственностью моральных кодексов, тоталитаризмом политических утопий и идеологий, научных школ и традиций и т.д. Для наших дней, это – эпоха Просвещения. По мере ее развития, человек из объекта отчуждения превращается в его субъекта и начинает «отталкивать» от себя любую реальность. С одной стороны, здесь человек идентифицирует себя уже не с надындивидуальной общностью или силой, а с самим собой, и в этом качестве выступает творцом собственного жизненного мира. С другой же стороны, его творческая активность имеет оборотной стороной уже не кинизм, а

цинизм, как силу, разрушающую рациональность и объявляющую описываемый ею мир абсолютной иллюзией.

Таким образом, условием цинизма является частный разум, провоцирующий конфликт с господствующей общей рациональностью. Это – необходимое условие, однако не достаточное для окончательного оформления кинизма в цинизм. В таком виде преподнесенный частный разум оказывается лишь творческой стороной культуры, и он оппонирует господствующей рациональности постольку, поскольку та – консервативная сторона культуры. Ясно, что творчество не несет в себе одного лишь негативного потенциала, и ясно, что консерватизм так же необходим культуре, как и творчество. Одно обеспечивает изменчивость, другое же – устойчивость, одно подталкивает культуру к эволюции и даже к революционным трансформациям, другое гарантирует сохранение ее целостности и типа, одно культурно, другое же цивилизационно.

Кинизм оборачивается цинизмом тогда, когда он побеждает общую рациональность хотя бы в глазах самого себя. Человеческая мысль не «функция головного мозга», она – весь мыслящий человек. В процесс мышления втягиваются и индивидуальные, и социальные стороны внутреннего мира, и его телесные условия, и весь образ жизни. В этом многогранном процессе рациональность Просвещения представляет собою только одну и довольно узкую сторону – социальное единство, включенность индивида в общесоциальное представление о том, какими должны быть человек, мир и их взаимоотношения, чтобы с точки зрения общества выглядеть правомерными.

Однако субъектом общественной точки зрения, в конечном счете, выступает не общество как некая неопределенная и рыхлая толпа индивидов, а сама упорядочивающая их рациональность. Отсюда следует, что чем более в эпоху Просвещения развивается индивидуальная самоидентификация, тем более рациональность превращается в набор сомнительных правил. Из этики Сократа она трансформируется в гипертрофированный этикет, а затем и просто в «этикетку», маркирующую принадлежность индивида к социально признанным институтам и их традициям: к науке, к искусству, к церкви и т.д. Рациональность Просвещения как всеобщий субъект оценки в XIX веке начинает уже просто распадаться, и тогда приходит время вспомнить о Диогене.

Тривиально, что распад субъективности Просвещения начинается с И. Канта, который своим разделением «вещей-в-себе» и «вещей-для-нас» открыл длинную двухвековую похоронную процессию. Но первый шаг к будущей могиле рациональности сделал Ф. Ницше, утвердивший именно цинизм в качестве доминирующего способа мышления XX века. «Смерть Бога» – «закат Европы» – «смерть Автора» – «смерть Субъекта» – «смерть Культуры» – «смерть Человека» – «конец Истории», – таковы фундаментальные идеи, отмечающие продвижение от XIX века к нашим дням и нарастание разочарованности. Одним словом, сегодня все уже умерли и никого не осталось. Кто же, в таком случае, те, кто выдвигает эти идеи, – персонажи «Бобка» Ф.М. Достоевского или, все-таки, живые люди, может быть, киники, но не циники?

Вскользь замечу, что представленное в классической рациональности социальное единение не обязательно может быть выражено в духовной и интеллектуальной одинаковости и в единообразии. Оно может обеспечиваться и комплементарностью индивидуальных субъектов, их взаимодополнимостью и динамической согласованностью. Думается, что именно комплементарность заменяет собою классическую целостность и выступает на передний план как принцип современной методологии, особенно гуманитарной. Комплементарность предполагает иной, неклассический тип рациональности. Однако пока она не отрефлексирована в должной мере и не утвердилась, можно наблюдать, как в течение всего XX века нарастала дивергенция индивидов, точек зрения, разумов и методологий. А углубляющаяся пропасть между ними либо заполнялась мистикой и эзотерикой, либо перекрывалась своего рода мостами традиционных идеологий и формальных, функциональных коммуникаций, становящихся все более насильственными и этим насилием над частными разумами демонстрирующих свою фактическую внутреннюю слабость, отсутствие перспективы.

После того, как этика оказалась подмененной этикетом и этикетками, частный разум, безыллюзорный и активный в своем творческом порыве, сознающий при этом неизбежность своего сосуществования с другими разумами и желающий сохранить себя из кинического вынужденно становится циничным. Его цинизм заключается в том, что он классическую рациональность Просвещения рассматривает как этикет и, сознавая ее сегодняшнюю формальность, эксплуатирует в своих интересах. В каждую эпоху господ-

ствующий тип рациональности лежит в основе игрового характера культуры. Но цинизм появляется тогда, когда культура становится азартной игрой «на корысть».

Сократовский рационализм возник из нравственности, в давние времена сложившейся во внутриполисном экзистенциальном диалоге. Утрачивая нравственную основу, он становится всего лишь широким арсеналом общепринятых правил и приемов, которые любой может использовать, как ему заблагорассудится, в меру своего благородства или порочности. И таким образом, отличительными чертами цинизма становятся разочарованность индивида, его активность, прагматизм и способность использовать общепринятые правила в собственных узкоутилитарных целях.

Но мало того, став отличительной чертой второй половины XX и начала XXI века, он формирует собственного индивида. И хотя циничные индивиды предельно абстрактны и лишены социального, нравственного и духовного бытия, именно цинизм является для них высшей ценностью, логикой, разумом и моралью, их специфическим квазибытием.

* * *

Цинизм, это разочарованность в исторически накопленных духовных и интеллектуальных ценностях. Это понятие правомерно использовать только для тех культур, какие располагают пусть небольшим, узким, но набором общих ценностей и лишь в отношении к таким ценностям. Такой подход позволяет перейти к классификации разновидностей цинизма, но я ограничусь лишь тем, что укажу на его многообразие в регионально-культурном плане. Он зависит от того, в чем разочаровываются, какие исторические ценности своей страны превращаются в бессмыслицу, заслуживающую лишь осмеяния и своекорыстного использования.

Сегодняшний цинизм по-русски обладает особым качеством. По историческим причинам, в России традиционно сильна роль государства. Унаследованный нами советский тип рациональности Просвещения характеризовался явно выраженным господством политических и государственно-идеологических ценностей. Государственное мышление, государственное поведение, великодержавный патриотизм и не менее тотальное диссидентство отличало советского человека.

Распад Советского Союза привел и к трансформации советской рациональности. Эпоху, переживаемую сегодня в России, уместно называть «межцивилизационной». Такая эпоха представляет собою качественную смену *всех* норм и переоценку *всех* ценностей. Старые нормы общественной жизни распадаются, а новые только начинают формироваться в ходе *экзистенциального диалога*. Итог развития переживающего эту эпоху социокультурного организма предскажем лишь в связи с целями ее субъектов.

Первый этап межцивилизационной эпохи представляет собою деградацию норм. Из естественных и традиционных они становятся сомнительными и воспринимаются как искусственные. Обесмысленные нормы теряют способность упорядочивать межчеловеческие отношения, попросту говоря, их перестают соблюдать. Следствием оказывается *дезинтеграция социокультурного целого*. Общество рассыпается на отдельных индивидов, переживающих персонификацию, дезориентацию, свободу как абсолютную неопределенность в выборе и принятии решений и как стремление к индивидуальной самообусловленности.

Индивиды, вынужденно вступая друг с другом в коммуникацию, участвуют в ней как носители собственной разумности. Их коммуникация заполняется экзистенциальным диалогом, в ходе которого образуются первичные социумы – относительно небольшие группы и корпорации. Формой же такого диалога оказывается всеобщий цинизм. Так начинается *второй этап*, складывается первичная социальная структура, являющаяся агрегированной суммой субъектов: мелкие партии, предприятия, неформальные объединения, разрозненные профсоюзы, криминальные группировки и т.д.

Горизонтальный диалог сопровождается вертикальным, воцарившуюся среди населения анархию пытается обуздать власть. Она цинична именно тем, что откровенно дистанцируется от населения и навязывает ему свой порядок. Но поскольку чиновники властных структур тоже часть населения, то цинизм и дистантное высокомерие становится их личным утилитарным отношением к обществу.

Тогда группами первичной социальной структуры оказываются унаследованные от предыдущих времен и связанные с властью территориальные и отраслевые корпорации: армия, правоохранительная и пенитенциарная система, система образования, науки, чиновники многочисленных Дум и Администраций. Они выполня-

ют конфигурирующую роль и в своих интересах подчиняют себе мелкие социокультурные образования.

На втором этапе власть доминирует, она опирается на унаследованные отраслевые и территориальные структуры и на группы, связанные с ними и воспитанные в их системах ценностей, возрастает реставрационная тенденция.

Однако в силу общей дезинтегрированности каждая группа проводит собственную политику, мало согласующуюся с политикой других групп. Теперь экзистенциальный диалог идет уже между корпорациями, включая в их список и властные органы. Населению же предоставляется выбор: либо примыкать к корпорации, к ее ценностям и способу мышления, либо сохранять свободу и укреплять личную самообусловленность, отказываясь от корпоративной поддержки и защиты, а то и рискуя попасть под давление корпораций. Корпорационный цинизм из формального правила превращается в стиль мышления, обуславливая тем самым абстрактность принявшего это правило человеческого существа. А индивид, чтобы сохранить свободу и самообусловленность, вынужден маневрировать между формальными требованиями, относясь к ним со своей собственной формальной циничностью.

Складываются дезинтегрированные рынки: нефти, продовольствия и т.д. У обособленных рынков обнаруживается разная скорость развития и разные весовые категории. Они вступают в противоречие друг с другом, и начинается конфликт экономик, политических стратегий и элит. Формируются несколько взаимопротивоположных идеологических центров. Все это пропитывается молодыми поколениями, не связанными с предыдущей эпохой.

* * *

Современный российский цинизм является политическим. Сохраняя общие черты разочарованности, субъективной агрессивности, прагматизма, эгоизма, формализма, он в условиях межцивилизационной социальной дезинтеграции устанавливает политические отношения, прежде всего, между персонализированными индивидами. Отсюда вытекает, по меньшей мере, несколько следствий, характеризующих его специфичность.

Во-первых, в нем полностью отсутствует общее представление о социальном целом. То целое, о котором сегодня повествуется:

традиции, национальная идея, государство и т.д., на самом деле, есть – *личное представление*, частная интенция, творчество этого целого. Субъект, попавший в межцивилизационную эпоху, оказывается в состоянии выбора между простыми альтернативами: либо он уходит от цинизма и этим элиминирует себя из общего процесса творчества, либо он становится своеобразным автором будущей цивилизации, навязывая окружающим свой взгляд на социальную перспективу, свой стиль жизни и даже свой язык.

Во-вторых, активность персонализированного субъекта всегда оборачивается его саморазоблачением, он демонстрирует себя, главным образом, выдавая, является ли его цинизм всего лишь формальной коммуникацией, за которой скрывается его моральный выбор, его природная искренность и не-циничность, или он абстрактный индивид, лишенный любого другого бытия, кроме цинизма.

В третьих, цинизм сам по себе не имеет высших ценностей. То, что он называет этим словом, говоря, например, о религии или идеалах, это – личное представление персонализированного и в значительной мере абстрактного субъекта. Высшая ценность может присутствовать только в скрытом за формальностью индивидуальном «Я», и лишь в том случае, если это «Я» не оказывается продуктом самого цинизма.

В четвертых, определяемая цинизмом формальная коммуникация представляет собою поверхностное, телесное отношение субъектов, когда любовь подменяется сексом, борьба – дракой, диалог – монологом, а политическое управление, например, интригой, диктатурой и насилием, вроде бы, то же самое, да не то. Цинизм как творчество перспективы, на самом деле, является творчеством формы, субъекты, вступающие друг с другом в коммуникацию через посредство цинизма, в действительности, имеют еще очень мало общего. Они находятся в вынужденном общении и с удовольствием бы без него обошлись, если бы такая возможность была им предоставлена. Однако факт коммуникации для них неизбежен, он – предписан и не является результатом их свободного выбора. Они просто живут «здесь», «сейчас» и «совместно». И отсюда, находясь в неизбежной формальной коммуникации, они либо позволяют ей увлечь себя, подменить их индивидуальность и превратить в опредмеченные абстракции, либо сопротивляются собственному

формализму, стараясь продемонстрировать друг другу природное не-циничное «Я».

Цинизм, если вернуть ему конкретность бытия и помнить о том, что это не просто нравственная доминанта эпохи, а форма коммуникации живых индивидов, не так-то уж очевиден. Его негативные значения, накопившиеся со времен Диогена, противоположны диогеновскому кинизму, они характеризуют мышление и коммуникацию не живого человека, а циника, то есть, человеческой абстракции, в которой цинизм уже подменил собою все содержание. Он очень близок к кинизму и по позитивным признакам почти неотличим от него. Однако кинизм – другой акцент, вроде бы то же самое, да не то. Когда цинизм превращает человека в абстракцию, тогда кинизм, взятый тоже как форма коммуникации, является процессом творческой трансформации рационализма, где человеческая индивидуальность стремится вернуть себе место, утраченное в эпоху Просвещения, сохранив при этом интеллектуальный потенциал рациональности.

Таким образом, цинизм оказывается и наступательным оружием субъекта в общесоциальных коммуникациях, превратившихся в интригу, и его защитной маской и угрозой для человека стать вместо личности «персоной», маской одетой на пустоту. Цивилизация же, рождающаяся при его доминировании, рискует оказаться искусственной, очередной опредмеченной утопией, на манер жесткой, формальной но недолговечной цивилизации СССР и Восточной Европы. И при этом, кинизм и цинизм демонстрируют себя как альтернатива основного морального выбора частного разума, выбора между бытием и небытием в качестве живого человека или в качестве человекоподобной абстракции.

Кинизм, это – освобождение от мифологии и творчество рациональности. Цинизм, это – освобождение от рациональности и утилитарное мифотворчество. А потому никакому другому наследнику пока не удалось повторить эксперимент Диогена, нацеленный на творчество рациональности новой эпохи.

ГУМАНИТАРНАЯ ТЕОРИЯ КАК НОВАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ*

«...звездное небо надо мной
и моральный закон во мне...»

И. Кант

Перспектива новой рациональности

Европейская рациональность на протяжении своей истории отличалась двумя ясно различимыми чертами: аксиоматичностью и логичностью. Культуры европейского типа, к которым, при всех оговорках, причисляет себя и Россия, за два с половиной тысячелетия в своем развитии сменили несколько типов рациональности.

Исторически первой для европейских культур была античная рациональность. Она характеризовалась непосредственным интуитивным восприятием космических истин, полагаемых в качестве аксиом, их логической разработкой и превращением в систему выводов, положенных в основу античной цивилизации. Ей на смену пришла средневековая рациональность, где функцию аксиоматики выполняла церковная догматика, в дальнейшем точно так же логически разработанная и развитая.

Преемниками Средневековья становятся рациональность и цивилизация Просвещения, зарождающегося в Возрождении. На его начальном этапе после векового противостояния рационализма и сенсуализма утвердился научный тип рациональности. Здесь роль аксиоматики выполняет чувственное восприятие внешней природы, а логика закрепились за рациональным развитием полученных в чувственном опыте эмпирических данных и стала научной теорией.

Со второй половины XIX-го по середину XX века в научной рациональности все больше возрастает удельный вес наук о культуре или, как их часто называют, гуманитарных наук, а рациональность становятся преимущественно гуманитарной с постулированием внутреннего опыта человеческого самобытия в культуре.

И наконец, завершив своеобразный виток от интуитивно-космоцентристской аксиоматики Античности к интуитивно-культуроцентристским постулатам XX века, европейская рации-

* Павлов А.В. Гуманитарная теория как новая рациональность // Социум и власть. 2008. № 2. С. 89-96.

ональность входит в кризис, который сегодня идентифицируется как «состояние постмодерна».

Постмодерн как состояние культуры имеет ментальное происхождение и скрывается в специфическом качестве европейской субъективности предыдущих двух тысячелетий, а особенно, Просвещения, следовательно, выход из него возможен только через новую трансформацию типа субъективности. Не углубляясь в многократно рассмотренный вопрос о причинах постмодернизма, замечу, что перспектива выхода из него представляет собою альтернативу: либо это разработка принципиально новой субъективности, не связанной с предыдущими этапами эволюции, очерченной, например, Ж. Делезом в «Логике смысла» и М. Фуко в «Археологии гуманитарных наук», либо это преодоление Просвещения при сохранении исторической преемственности с ним.

Второй путь представляется более оптимистичным, так как он воспроизводит целостность Европы как культурно-исторического явления, играющего общечеловеческую роль, а не превращает ее в исключительно географическое и геополитическое образование.

* * *

Вопрос об исторической перспективе Европы имеет для России исключительное значение. Не смотря на многовековые сложные взаимоотношения, не смотря на то, что в последние годы эти отношения склонны к обострению, не смотря и на свои, и не европейские сомнения, Россия находит себя, прежде всего, в ряду европейских цивилизаций уже по той причине, что в ней, как и в Европе, в отличие от других цивилизаций *внутренние* стимулы для саморазвития гораздо более значимы, чем *внешние*. Если воспользоваться терминологией XIX века, «судьба России» настолько тесно переплетена с судьбой других европейских культур, что и перспектива у них одна: либо в условиях глобализации превратиться в географическое понятие, либо сохранить статус самобытной культуры и субъекта самобытия. Остаться субъектом своей жизни в современных условиях, усугубленных переживаемой Россией межцивилизационной эпохой, значит, сохранить свой язык, свою философию, литературу и гуманитарные науки, то есть, те инструменты, которые воспроизводят и развивают субъективность.

Рациональность проявляется через философские и научные теории и оформляется ими. В XIX веке гуманитарное познание воспринимало естественную науку как образец и для себя, но уже в начале XX века в баденской и марбургской неокантианских школах, а так же Э. Гуссерлем и др. была обозначена проблема их специфики. XX век, где и разворачивается постмодернистский кризис, становится эпохой, когда гуманитарные науки конституируются как особая форма познания, обособленная от естественных наук и заметно больше них влияющая на общественную жизнь людей. Думается, что уже по этой причине именно в гуманитарной теории есть потенциал зарождающейся рациональности, но этот потенциал может раскрыться не как разрыв с Просвещением, а как его преодоление по его же правилам, и как переход Просвещения на новый уровень.

Разум и рациональность в современности

Сегодня теория преимущественно является формой познания и самоопределения современности, понятой, например, как дисконтинуитет М. Фуко, то есть, как разрыв, а не преемственность, как явление, чье специфическое качество не столько обусловлено извне, сколько изнутри, скрывающее в себе источник своего самобытия. И вместе с этим, она остается *рациональным* взглядом. Бросается в глаза, что теории современности как *современности* (М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари и пр.) продолжают существовать параллельно с теориями, прямо или косвенно рассматривающими явления современности как продукты эволюции прошлого. Они находятся в отношении взаимной критики и фальсификации (в смысле К. Поппера и И. Лакатоса), но не перечеркивают друг друга, а раскрывают разные аспекты воспринимаемых и непосредственно переживаемых явлений: преемственность и самобытие.

Любая теория – проявление рациональности, а рациональность нередко понимается как синоним разума. В действительности, человеческий разум глубже и многообразнее, чем его рациональное представление. Разум как живое индивидуальное мышление во многом внерационален, он опирается на личное бессознательное, включает в себя интуицию и обладает творческим потенциалом. Собственно говоря, он, в конечном счете, и выступает источником культуры.

Наличие разума характеризует зрелость личности, а тип разума обусловлен типом субъективности. Появляясь в ходе отделения человека от природы, разум представляет собой момент осознания внешней реальности и человеческого самоотличения от нее. Но за тысячелетия он оформился как внутренняя культура осознания и целенаправленного оперирования осознанными образами. Осознанные образы, пройдя через диалог, в культуре общественной жизни стали языком и его значениями и привели к появлению абстрактных понятий. Вследствие этого, разум считается понятийным мышлением, хотя это не совсем точно. Он неотъемлем от творчества, И.Кант совершенно справедливо считал его синтетической способностью человеческого мышления. Культура же оперирования одними только понятиями характеризует не весь разум, а лишь его социокультурную форму – *рациональность*.

Рациональность является превращенной формой разума, способной к продуцированию собственного *исключительно культурного содержания*, в то время, как сам разум и значения, приносимые им в рациональность имеют ойкуменальное происхождение, *то есть, отчасти выходят за пределы культуры*. Субъект, обладающий разумом, это – живой индивидуальный человеческий субъект, а субъект рациональности – социум. Разум лишь отчасти рационален, в той мере, в какой он социализован, в какой, например, имеет образование. Рациональность же лишь отчасти разумна, в той степени, в какой социокультурные правила совпадают с интенциями разума. Так, например, общество – разумно, а государство – рационально; справедливость – разумна, а право – рационально; конкуренция хозяйствующих субъектов может быть разумной, но планирование их поведения и проектирование результата – всегда рационально. Разум индивидуален, а рациональность социальна и выступает способом и формой диалога между многообразием личностно различных человеческих разумов.

Диалог между индивидуальными разумами и их человеческими субъектами оказывается *экзистенциальным*, а диалог между типами рациональности и их социокультурными субъектами становится *рациональным и формальным*.

Рациональность складывается с первыми цивилизациями, признак ее появления – философия. Однако только в европейском регионе в ходе диалога и синтеза сразу нескольких типов рациональности и цивилизованности: античного, древнеиудейского,

древнеегипетского наследия образуется такой ее тип, какой в развитии виде и сегодня отличает европейские культуры. Европейская рациональность оказалась наиболее перспективной, она и сегодня успешно усваивает неевропейские интеллектуальные ценности, продолжающие возникать в других регионах, и, осваивая их, развивается.

Тем не менее, европейская рациональность является лишь одной из множества форм, которые разум вообще способен принять. Она, как и любая другая, представляет собою осознание, самоотличение и соответствие исторически сложившимся в данном социокультурном регионе правилам.

Человек обладает сознанием, но его сознание принимает форму живого частного разума лишь тогда, когда человек оказывается в ситуации, мгновенно и неожиданно нарушающей его представления о самом себе и его жизненном мире. *Ситуация* возникает как очевидная непознанность всего, что выходит за пределы чувственно воспринимаемой и рационально осознанной индивидом, ойкуменальной границы, отделяющей его от реальности. Проще говоря, ситуация, это – осознание индивидом того обстоятельства, что в его привычном мире происходят события, какие, по его представлениям, не могут и не должны происходить. Эти события намекают на ограниченность личного мировосприятия, на понимание, что в человеческой жизни участвуют неизвестные человеку внешние «силы», по отношению к которым можно либо смириться и приспособиться, либо осваивать их, превращая во внутреннюю силу своей субъективности. Разум, следовательно, есть мышление, возникающее в ситуации и преодолевающее ее осознанным выбором между пассивным приспособлением и активным освоением. В его ситуационности скрыта возможность творческой активности, но там же присутствует и потенциал пассивной пластичности.

Личный выбор между этими ориентирами – активностью и пассивностью, преобразованием и приспособлением – доминирование какого-либо способа существования в общественной жизни влияет на формирование социокультурных регионов и цивилизаций, в частности, на тех, что традиционно обозначаются как «Запад» и «Восток». Но при этом, на личностном уровне внутри «Запада» сохраняется потенциал ориентализации, а внутри «Востока» потенциал его вестернизации. В прошлом, пока цивилизации существовали относительно независимо друг от друга и имели достаточное

пространство для саморазвития, в ту пору «Запад» с его агрессивностью, и «Восток» с его пластичностью существовали в более-менее чистом виде: эталон «Запада» демонстрировался Европой, а эталон «Востока» – Китаем и Индией, существовали и промежуточные цивилизационные формы, в частности, Россия. В XX веке пространство для саморазвития сузилось, и все цивилизации начинают буквально «вминаться» друг в друга, делая выбор между освоением и пластичностью неизбежным.

В содержании живого и частного разума аналитически обнаруживаются базовые архитектурные компоненты, на основе которых и возникает культура. Аристотель показал, как разум рождается в *удивлении*: «Удивление побуждает людей философствовать», – писал он, доказывая природное стремление людей к разумному познанию. Человек же удивлен лишь тогда, когда попадает в индивидуальную ситуацию, наглядно демонстрирующую ему необычайность его самого, его жизни и жизненного мира. Ситуация разрушает его устойчивое представление о мироустройстве, она невозможна, но тем не менее, она существует. Удивление вызывает *любопытство* – основную форму познавательного инстинкта, интеллектуальное переживание ситуации, «увлеченность» необычайностью. Любопытство пробуждает *воображение*, изменяющее человеческое представление о мире так, чтобы необычайная ситуация оказалась объясненной и возможной. Развивающаяся на основе воображения, *фантазия* создает новые культурные явления, защищающие индивида от разрушительного действия ситуации. В итоге, фантазия творит культуру и обособляет человека от природы. Разум, следовательно, источник как культуры, так и непрерывной ее динамики: формирования, изменения, разрушения и т.д. Именно удивление, любопытство и воображение намекают на возможную связь оснований разума с некоей духовностью, приходящей из-за его пределов.

Разум как живое личное мышление воспринимается в качестве рационально оформленной интуиции, позволяющей переживать и преодолевать ситуацию. Пока нет ситуации – ничто не удивляет, значит, нет и причин разумно мыслить, ничто не вызывает любопытства, не пробуждает воображения. Тогда и разума тоже нет. Есть только сознание и рациональность – превращенные формы культуры, хранящие в себе возможность разумной активности.

Удивление, любопытство и воображение являются теми архетипами разума, какие характеризуют его внутреннюю необходимость и, в этом смысле, спонтанны. Произвольно нельзя удивляться, проявлять любопытство и воображать, можно только фонтанировать пустой фантазией. Произвольное удивление, это уже рационально поставленная проблема, в проблеме же есть цели, задачи, но то, что нас на самом деле удивляет, в рациональной проблеме не помещается. Произвольное любопытство, это – интерес, экономическая, политическая или нравственная мотивация. Когда мы заинтересованы, нам на самом деле может быть не любопытно. Произвольное воображение – пустая фантазия, она может быть никак не связанной с нашим жизненным миром и заставляет витать в облаках.

Рациональность, таким образом, это – социальная форма разума, характеризующая его культуру и образованность. Однако здесь тоже наблюдается проблемная ситуация, заключающаяся в мере соотношения социального с индивидуальным. При соблюдении меры, рациональность характеризует остроту разума и глубину его проникновения в мир. При нарушении же меры, разум без рациональности возвращается к своему исходному состоянию осознания противопоставленности человека вещам мира и переживанию отличия от них, закрытости мироздания и замкнутости человека в его узком мирке, к своеобразному «вселенскому одиночеству». Рациональность же, подчинив себе индивидуальность разума, вообще устраняет из реальности человека как субъекта своей жизни, редуцирует его до уровня простой социальной функции и роли и превращает человеческую культуру в метанарратив.

Современная европейская рациональность использует лишь одну форму удивления – проблему, это – проблемное мышление. Любопытство в нем содержится как интерес, а воображение – как кругозор образованного человека, как рациональная картина мира и сконструированная на их основе гипотеза, которую надо подтвердить или опровергнуть. Это – научное мышление. Как общепринятый, эталонный тип познания, рациональность проявляется в нормах образования, а наличие европейского образования становится маркером, указывающим на европейски мыслящего и разумного человека.

Не нашедший воплощения в европейской субъективности, скрытый потенциал разума все время вырывается на поверхность и принимает форму мифов, которыми так богата современная куль-

тура Европы и России. Это мифы о свободе, о демократии, о народе, о державе, о прогрессе, далеко не всегда совпадающие с подлинным бытием этих явлений, это – мифы в науке, в искусстве, в философии, в политике, мифы об «особом пути России», о «США, как оплоте демократии» и т.д. Мифы проявляются и в общенациональных идеалах, и в личных мечтах. Культура весьма противоречива, чем больше развит ее рационализм, тем активнее проявляет себя его обратная сторона – иррациональное мифотворчество. Можно предполагать, что вестернизация и ориентализация выступают ориентирами личностного выбора, неотъемлемыми от разума, а следовательно, оба ориентира постоянно присутствуют в реальных, конкретно-исторических странах Запада и Востока. Это предположение подтверждается протекающими сегодня процессами фактической вестернизации Китая и Индии и ориентализации Франции, Германии, Англии, США. Причем, замечу, что ориентализация Запада обнаружилась еще в XIX веке, когда там неожиданно пробудился интерес к Востоку, в XX веке она оформилась в своеобразном духовном течении, которое Г.Гессе назвал «Паломничеством в страну Востока». А в 50-е годы XX в. на Западе начинают возникать восточно-ориентированные религиозные культы и мифологические представления. Здесь особенно показательно, что увлеченность Востоком выступает для Запада не результатом активного проникновения реального восточного мировоззрения в его культуру, а продуктом активности самих Западных культур. Проще говоря, они не столько «учились у Востока», сколько «придумывали его для себя».

Итак, *разум – момент переживаемого культурного осознания субъектом своего отличия от объекта. Рациональность – социально обусловленная культура разумного мышления, форма разума.* И если разум осуществляет познание, то рациональность через свои теории нацеливает его ход.

Гуманитарная теория в том виде, в каком представление о ней утвердилось в самосознании науки, долгое время опиралась на линейную рациональность Просвещения, как на эталон. Реальное же гуманитарное познание, восходя к разуму, а не к одной лишь рациональности, не уместилось в рамках сложившегося эталона. Те его стороны, что выходили за предзаданные Просвещением границы конституировались как «эзотерические взгляды», и были таковыми в самом деле тогда, когда обособлялись от науки и заявляли о своих

претензиях на самостоятельный и независимый подход. В сущности, представляется, что эзотерика XX века, на самом деле, гипертрофированное проблемное мышление, предпочитающее сакрализоваться, вместо того, чтобы решать собственную проблемность, принципиально отказывающееся от решений. Его внутренний ресурс – вечно длящееся человеческое удивление, объявляющее сомнительным любые рациональные способы удовлетворения любопытства. Взаимная независимость науки от эзотерики, конечно, стимулирует науку, но чаще и в большей мере разрушает и ее, и рациональность, и цивилизованность.

Сформировавшиеся во второй половине XX века концепции современности отчасти ассимилируют эзотерику, лишая ее сакральности, а значит, и эзотеричности, возвращая ей статус проблемы. Но вместе с этим, акцентируя современность в отрыве от преемственности с наукой Просвещения, они сами превращаются в род андеграундного познания, в разновидность новой эзотерики.

Познание индивидуальности

Гуманитарная наука, это наука о культуре и о месте человека в ней. Она является способом познания и самопознания живого индивидуального человеческого разума, способом самоопределения человека по отношению к сложившейся культуре и теоретического конструирования рациональных форм субъективности.

Внутренний мир человека многомерен, его нельзя объяснить, редуцируя все его сложное и подвижное многообразие только к одной стороне, как предписывает классическая линейная рациональность Просвещения. Задача, стоящая перед наукой, базирующейся на такой рациональности, заключается в том, чтобы построить теоретическую модель внутреннего мира и использовать ее для практических целей, например, для оказания психологической помощи или для манипуляций массовым сознанием в политических целях. Однако сама попытка в практике опереться на одномерную рациональную теорию, образующуюся при логическом обобщении эмпирических фактов и практического опыта, означает, что все внутреннее разнообразие человеческих индивидов этим приводится к единому знаменателю, исключаящему разнообразие. Вместе с этим, внутренняя одинаковость людей не доказана и сомнительна, а их внутреннее различие не трудно обосновать, так, что всегда

предпочтительней исходить из принципа уникальности внутреннего мира человека как предмета исследований.

Думается, что задача познания индивидуального содержания человеческого внутреннего мира значительно точнее и гуманнее, не смотря на то, что она по видимости не совпадает с научной стратегией Просвещения. По крайней мере, попытки решения такой задачи помогают ограничить экспансию технологии в личность, так распространённую сегодня. И вместе с тем, предпосланная современной науке рациональность Просвещения вполне правомерно не дает возможности обойтись без себя и требует обобщающей теории. Ограниченность любой рациональности может преодолеваться только изнутри нее самой и по ее правилам, в противном случае наука, особенно столь тонкая и сегодня неустойчивая, как любая гуманитарная наука рискует сорваться в эзотерический произвол. В таком случае, представляется правомерным сформулировать задачу выяснения возможности *рационально-теоретического* исследования предметной индивидуальности человека на основе не эмпирического, а экзистенциального опыта самоидентификации личности как «Я», разумеется, без всякой апелляции к мистическому переживанию.

Проще сказать, если нужна теория, а привычный сегодня классический тип теории, требуя обобщений, исключает уникальность личного внутреннего опыта, то может ли существовать другой тип теорий, *исходящих* из такого опыта, но при этом обладающих необходимым для науки уровнем обобщения? Что представляют собою такие теории, как можно их строить, что у них за предметность, как решается проблема объективности познания для таких теорий? Вопросов много, включая и важнейший из них: а имеет ли смысл сама такая попытка? Известно, что уже с начала XX века, и чем дальше, тем больше гуманитарные науки – история, филология, социология, психология – рассматривают вопрос об уникальности их предмета и неотъемлемого присутствия в нем субъективности. На этом и строится принятая в нашей литературе концепция эволюции науки от классической к неклассической и постнеклассической стадиям.

В признании уникальности индивидуального самобытия, в акцентировании зависимости познания от ценностных установок субъекта заключается пафос философии и науки постмодерна. Однако дальнейший ход постмодернистской мысли нацелен на кри-

тику и разрушение научной методологии Просвещения, как не способной теоретически говорить о личностной уникальности. Так ли это, в самом ли деле теория и методология несостоятельны перед такой предметностью?

Сама ситуация современности ставит нас перед необходимостью вернуться к некогда решенной задаче: «Что значит, познавать», что предпочтительнее для современной гуманитарной науки: стремиться ли к сближению и отождествлению с противостоящей «объективной» предметностью, или исходить из тождественности субъекта и предмета как из начального пункта познания, далее продвигаясь к их различению, но, при этом, не теряя их связи. Что такое для нее – познание: получение информации, отсутствующей у субъекта до проведения исследования или самоопределения субъекта по отношению к предметной области, творчество субъективности, культуры, новой структуры общественной жизни людей?

Задача научного познания индивидуального содержания человека предугадывалась уже в Античности, в тезисе Протагора о человеке как мере всех вещей и Платона о познании как воспоминании. В преддверии Средневековья она очерчивалась в Новом Завете и формулировалась св. Августином в Исповеди, предпослав антропоцентристский характер всей последующей европейской истории. В раннем Возрождении она сконцентрировалась в мысли Ф.Петрарки об обаянии гуманитарных наук и Н.Кузанского, подытожившего предшествующие поиски формулой «Всё содержится во всём», и этим придавшего универсализм гуманитарному познанию.

История вычленения антропологической стратегии из общей эволюции познания богата, но исходной точкой дальнейшего развития гуманитаристики оказывается *cogito* Декарта. Прежде, чем продолжать анализ развития науки в направлении индивидуального содержания человеческой личности, следует заметить: чем яснее эта задача, чем ближе наука подходит к ее решению, тем она нужнее, но и опаснее, тем больше ей следует руководствоваться этическим агностицизмом: *всё можно познать, но по нравственным причинам, не всё нужно познавать*. Вопрос о смысле гуманитарного познания остается открытым.

Секуляризация гуманитаристики требует признания, что ее опытная предметность, в конечном счете, это *отдельное, частное человеческое существо*, рассмотренное изнутри него самого с целью выяснения возможности, типа и сути теоретического обобщения его

внутреннего, экзистенциального опыта. Наперед замечу, что та близость, с какой подошла к решению этой задачи наука XX века – феноменология, герменевтика, деконструктивизм и, особенно, экзистенциализм Ж.-П. Сартра наводит на мысль: такие вопросы исследователь должен ставить, прежде всего, о своем опыте и перед самим собой. Ответы на них могут быть получены только при высокоразвитой внутренней культуре смещения акцента с внешней, чувственно-эмпирической стороны опыта в его внутренний, экзистенциальный и содержательный план. Особенно отмечу в этом аспекте опыт М.М. Бахтина, анализируемый им в незавершенной работе «К философии поступка».

При такой постановке вопроса объектом познания может быть только *современный человек*, чей опыт переживания собственного внутреннего содержания знаком каждому непосредственно и концентрируется в его «Я», понятом как самоидентификация целостной личности с ее уникальным самобытием. Этот опыт является исходным пунктом познания любой предметности в ее современном для «Я» бытии, он уже не доступен исключительно формальному анализу, но требует содержательности. Вместе с этим, он не может изучаться и с точки зрения исключительно одного содержания, поскольку содержание, лишенное формы, в глазах рациональности не существует, сама предметность уже требует оформленности. Следовательно, теоретический подход к человеку *изнутри его опыта* означает поиск меры соотношения содержательного и формального с точки зрения содержания.

В науке Просвещения теоретическая форма предмета предписывает способ интерпретации содержания, а порою, и создает его. Но, ведь, существует и обратный процесс творчества содержанием формы. Сосредоточимся именно на этом обратном процессе, наперед замечая, что сам по себе он тоже односторонен и абстрактен, и что гуманитарная наука возникает на пересечении двух типов познания: творчества всеобщей формой личного содержания и творчества личным содержанием всеобщей формы.

Экзистенциальный диалог

Научное познание, безусловно, коллективный процесс, в котором участвует все научное сообщество, исходящее из субъекта с названием «Наука». С таких позиций формируется ясная и опти-

мистичная структура смыслов: познает – Наука, то, чего она не знает сегодня, завтра – непременно узнает.

И вместе с тем, коллективное познание осуществляется только через многообразие сознаний отдельных и весьма отличающихся друг от друга ученых, для которых Наука - лишь одна из внутренних рациональных культур. Она не только объединяет ученых общим отношением к реальности, но и разделяет их на множество конкретных научных дисциплин, направлений, подходов и школ. И для ученого познает не Наука, а он сам, и он никак не может воспользоваться тем знанием, какое, наверное, получит Наука, но через тысячу лет. Ему уже сейчас недоступна вся полнота знаний о любой реальной вещи в ее уникальности потому, что для рационального познания вещь неисчерпаема. Ученый бесконечно больше *не знает о ней, чем знает*, но практически использовать вещи ему, как и любому человеку, приходится целиком, включая и то, что известно о них, и то, что неизвестно. И о самом себе как о реальности знание ученого столь же исчезающее мало.

При таких условиях Наука может образовываться и существовать исключительно как продукт непрерывного экзистенциального диалога, в котором ученые совместно и постоянно воспроизводят этот коллективный субъект. Каждый из них участвует в диалоге не только как представитель Науки, но и просто как личность, как носитель и художественных, и религиозных, и философских, и политических, и правовых, и экономических, и моральных взглядов, убеждений, заблуждений, интересов и предрассудков.

Ученый участвует в диалоге и в рамках научного сообщества, но и за его пределами, в отношениях с другими людьми, для кого Наука – лишь бессознательно усвоенная и слаборазвитая культура. В общесоциальном диалоге с непременным участием ученых, помимо Науки, складываются и другие коллективные субъекты: Искусство, Религия, Политика, Мораль и т.д., складываются, и через посредство людей тоже вступают между собою в диалог, совместно формируя тип человеческой субъективности, характеризующий целый социальный регион и культурную эпоху.

Экзистенциальный диалог представляет собою непрерывный процесс, в котором каждый человек, неизбежно заявляя о себе перед лицом Других, отстаивает свою самобытность, тем самым, оказываясь перед необходимостью признать и учесть право каждого Другого на такое же самобытие. В диалоге устанавливается макси-

мально допустимая дистанция между партнерами, не доходящая, однако, до пределов, разрушающих коммуникацию. В ходе диалога достигается и поддерживается, по крайней мере, минимальная степень комплементарности, взаимодополнимости внутренне различных индивидов, необходимая для их совместного существования. Думается, что экзистенциальный диалог является одной из базовых структур, обеспечивающих социальный характер человеческой жизни и делающих возможным само общество.

Вместе с тем, встреча и совместное существование внутренне самобытных «Я» и Других ставит их перед ситуацией непознанности и необычайности партнеров, а это, в свою очередь, превращает в непрерывную ситуацию и жизненные миры, и жизни каждого из них.

В «центре» современности находится самобытное «Я», переживающее и жизнь, и жизненный мир как «ураган ситуаций», как непрекращающееся давление Других, среди которых есть «фигуры» прошлого, будущего и настоящего, представленные в качестве таких же самобытных личностей.

Если понимать жизнь экзистенциально, как внутреннее мыслящее существование, непрерывно длящееся и опирающееся на уникальность «Я», то динамичность человеческих жизней и их взаимосвязанность придает каждому субъекту, диалогу и возникающей в итоге комплементарности в целом качество хронотопа, обеспечивающего возможность осуществления диалога в пространстве и во времени, и в пределе позволяющего рассматривать социум как ментальность, этим определяя культурный регион и культурно-историческую эпоху. Регион и эпоха, это – единый пространственно временной континуум современности, где ведется один и тот же тип экзистенциального диалога.

Регион складывается как устойчивая система межличностных коммуникаций, в чьих рамках протекает диалог. А эпоха – такая же сеть коммуникаций во времени, оформленная в социокультурных институтах (например, образование, законодательство, литература, искусство и т.д.), где диалог принимает облик, с одной стороны, обучения, воспитания и т.п. способов предобусловленности будущего прошлым. А с другой стороны, он становится само-обучением, само-воспитанием, одним словом, само-определением современников по отношению к диктату прошлого, *переосмыслением, переоценкой* прошлого и изменением его облика и ценностного содержания под углом ситуации современности. При этом, по существу

динамичная современность, встречаясь с завершенностью прошлого, непрерывно находит в нем контраргументы, побуждающие к новому переосмыслению и переоценке. Таким образом, современность продвигается в будущее, первоначально находя его как рыхлый конгломерат полубессознательных желаний, а затем придавая ему приемлемую для современности форму, превращая будущее в современность.

В этом случае, регион становится горизонтом эпохи, а вся эпоха в целом, от начала до конца – длящейся современностью, непрерывной межличностной коммуникацией. Современность включает в себя прошлое, будущее и настоящее, она есть сам диалог. Прошлое оказывается диалогом современников по поводу прошлого, будущее – их диалогом по поводу будущего. Настоящее же представляет собою длящееся самобытное «Я», находящееся в диалоге с другими такими же «Я». Теория же, как продукт научной мысли, помимо прочего, предназначенный для прогнозирования будущего и для практических операций с ним, становится динамичным пространством, открытым для изменений, в нулевой точке которого находится ученый и его «Я».

Диалог в межличностных коммуникациях более-менее очевиден. Но он ведется и в отношении между личностью и обществом, между современностью, ее прошлым и будущим.

Общество нарративно преобусловливает личность, требуя ее социальности. Личность взрывает эту нарратацию своим «Я» и требует от общества человечности. Общество предписывает личности систему институтов, направляющих межличностные коммуникации в целях, объявляемых социальными. Личность через общение формирует собственную систему коммуникаций, в своих целях. В итоге складывается и воспроизводится динамичный комплекс взаимных экспектаций, который уже никому игнорировать не удастся. Этот комплекс представляет собою комплементарный социокультурный субъект, интеграл, позволяющий и обществу, и личности существовать в качестве субъектов в том случае, если они продуцируют экспектации в рамках взаимной комплементарности.

Прошлое выступает нарративностью, образующихся в ходе экспектаций минувших поколений, адресованных к *их* будущему. Современность же задает прошлому собственные вопросы и находит в нем такие значения, какие позволяют ей переоценивать минувшие времена. При этом в ходе переоценки, она формирует свою

мечту о будущем, превращающуюся в наррацию для последующих поколений и в предмет их переоценок.

А в центре всего этого диалога стоит человек как многомерная действительность со своим ойкуменальным «Я», как данность, неисчерпаемая никакой абстракцией: ни прошлым, ни будущим, ни социальностью, ни субъективностью, ни институциональностью, ничем таким, что он может рационально себе представить и воплотить в одну из бесчисленного множества возможных своих форм. Человек живет в далеко не полностью известном ему мире и знает лишь одно: быть, это означает, иметь форму, а иметь форму человека, значит, самому себе ее создать. Прошрое, будущее, субъективность, рациональность, поколение, культура, цивилизация, наука – всё это формы человеческого самобытия, осознанно или неосознанно созданные людьми, всё, кроме «Я», обозначающего самоидентификацию человека со своей внутренне неисчерпаемой действительностью.

(Окончание следует)

Проблема гуманитарной научности*

Проблема объективности результатов познания, стоящая перед любой наукой, для гуманитаристики особенно остра. Причина ее остроты заключается в том, что гуманитарный опыт не всецело объективен, но, большей степенью, субъективен.

Если естествознание постулирует свой предмет как объективную реальность, данную в ощущениях и поэтому доступную для исследования, то в гуманитаристике дело обстоит значительно сложнее. Там можно либо, вслед за естествознанием, постулировать объективность предмета, но он в таком случае, не дан через ощущения, а значит, для исследования недоступен. Либо можно утверждать предмет как доступный экзистенциальному опыту, в сущности, внутреннему самоощущению, но тогда предмет не объективен, а субъективен, дистанция между ним и ученым пропадает, а вместе с нею пропадает и объективность познания. Знание становится знанием о самом себе, личным делом, граничащим с мистическим переживанием, а публичное объявление такого знания выглядит голословным заявлением эксперта, поддерживаемым ис-

* Окончание. Павлов А.В. Гуманитарная теория как новая рациональность // Социум и власть. 2008. № 3. С. 114-122.

ключительно его авторитетом в глазах того, кто это заявление выслушивает, в частности, в глазах научного сообщества.

Решение проблемы объективности не может быть абсолютно удовлетворительным и надежным, его постоянная сомнительность делает гуманитарную науку особенно уязвимой для квазинаучных объяснений реальности. Главным образом, объективность знания трактуется как его независимость от личного мнения ученого, полученная благодаря соотнесенности исследования с общей традицией, с общим контекстом, с общими идеалами, благодаря всесторонности исследования, восходящей к его мультипарадигмальности, благодаря безукоризненности соблюдения правил научного познания, составляющих культуру, и даже этику ученого, благодаря проговоренности и обоснованности каждого логического шага исследования при его оформлении как текста. Тем не менее, сомнительным остается самое основное: постулирование возможности получения достоверных и объективных знаний о внутреннем мире Другого и постулирование достоверности публично провозглашаемых Другим знаний о своей субъективности.

Казалось бы, ничего страшного, естествознание тоже постулирует свою предметность и результаты, и это не мешает ему быть конструктивным и практически эффективным, ясно и однозначно формулировать цели и непременно достигать их. Однако, в отличие от естествознания, гуманитарная наука изучает внутренний мир человека, а человек обладает свободой, в том числе, и в отношении к своему внутреннему миру. Яблоко, падая на Ньютона, не может по своему усмотрению изменить ни одну характеристику падения, Ньютон же может уклониться от яблока. Человек может изменять свой внутренний мир, вплоть до биологически и генетически предобусловленных его характеристик (напр., йог, монах, наркоман, транссексуал, самоубийца), странным образом, на протяжении всей жизни оставляя неизменным свое «Я».

Не претендуя на оригинальность, позволю себе высказать предположение, что это «Я», в конечном счете, выступает источником того, что формируется как субъект и предмет гуманитарной науки: индивидуальной личности и коллективной ментальности. И тогда все познание и вся практика гуманитаристики оказывается содержательным наполнением пространства между двумя фокусами: Я-субъектом и Я-предметом.

Теория – одна из форм рациональности, складывающаяся в научном и философском познании и характеризующая тип субъективности. Субъективность и рациональность образуются как продукты коллективного опыта, а сам такой опыт возникает в ходе экзистенциального диалога множества внутренне различных человеческих индивидов, их постоянного стремления к самобытности и комплементарности.

Комплементарность, взаимодополнимость индивидов, это динамичное, непрерывно изменяющееся пространство их личных взаимосвязей, наполненное и пониманием, и непонятостью каждого, и конфликтами, и дружбой, и каждый человек в этом пространстве является для другого ситуацией, превращающей его жизнь в необычайное для него явление, ситуацией вторжения в жизненный мир поначалу чуждых для него факторов, по отношению к которым необходимо определиться и решить для себя гамлетовскую проблему: «Быть или не быть». Быть ли только и исключительно самим собой, отказаться ли от себя, уйдя, например, по совету К.-Г. Юнга, в «теплоту коллективного бессознательного» или найти компромисс между самобытием и собственным небытием, возможно, превратив небытие в инобытие личностной самобытности, и этим, расширив ее.

Но тогда рациональность, если она рассматривается изнутри отдельной личности как возможный коллективный опыт, оказывается *непрерывно становящейся*, изменяющейся рациональностью, а теория, это не завершенная система знаний, а становящаяся, изменяющаяся концепция, существующая лишь в диалоге с другими теориями, и человек в ней предстоит чрезвычайно *многомерным* предметом исследований.

В этом аспекте, теория оказывается не суммой позитивных знаний, а коллективно созданным пространством относительно устойчивых ориентиров личностного самоформирования и самоопределения. Человек же, как не эмпирическая предметность, но как Я-предмет, ориентируется пространством теории, прежде всего, на *самопознание*, то есть, на самоопределение и на приобретение того же экзистенциального опыта, что и другие люди, ориентирующиеся и формирующиеся в том же пространстве.

Любой рациональный анализ требует ограничить предмет рассмотрения. При взгляде изнутри, многомерный человек может быть раскрыт в биологическом, культурологическом и трансцен-

дентальном планах, можно предполагать и трансцендентный его аспект. В этой статье анализ ориентирован только на культурологическую сторону внутренней жизни современного человека, на очерчивание контуров его *ментального автопортрета*.

Вопрос о многомерности человеческого самобытия ясно звучал уже у Р. Декарта, в его *cogito ergo sunt* (Я мыслю, следовательно, существует и еще нечто, помимо меня). Из этой формулы Картезия рождается его известная система координат, поначалу, вероятно, никак не касающаяся аналитической геометрии, но напрямую относящаяся к самоориентации и самоопределению «Я» по отношению к «Другому». В «нулевой точке» картезианской системы координат находится «Я», и это «Я» после Р. Декарта становится одним из первоисточков европейской субъективности Просвещения на протяжении всей его эволюции от зарождения в XVII-XVIII вв. до расцвета в XVIII-XIX, модернистской реформации в XIX-XX и постмодернистского состояния в XX-начале XXI в. И так вплоть до неизбежной после постмодерна межцивилизационной эпохи.

Все упомянутые этапы или, точнее, акценты эволюции Просвещения раскрывали разные измерения внутреннего мира частного человека. Акцент перемещался с позитивистского теоретического представления на описание индивидуального опыта. В итоге на сегодня сформировалось четыре подхода к человеку, которые можно рассмотреть как научно-исследовательские программы в смысле И. Лакатоса и которые условно можно изобразить в виде системы координат познания, располагающегося в пространственно-временном континууме эпохи-региона на ментальном портрете современности (Рис.2). Конструктивный характер гуманитарного познания заставляет видеть в этих программах не просто теоретические взгляды на человека, но его репрезентанты в культуре, между которыми неизбежен экзистенциальный диалог. Таким образом, диалог между живыми людьми трансформируется в диалог между «Я» как субъектом и тем же самым «Я» как объективацией и предметом познания, а затем в диалог, в котором через посредство живых людей участвуют теории Я-предметов, где эти теории оказываются *рациональными регуляторами практики экзистенциального диалога*, то есть, его культурой и цивилизованностью.

На самом деле, картина сложнее, чем это представлено на рис. 2, так как ментальность, существуя в качестве духовной стороны культуры, хотя и возникает вместе с нею в экзистенциальном диа-

логе внутренне различных индивидов, но объективируется и принимает облик цивилизации, своей социальной формы. Культура опирается с одной стороны на порождающий ее диалог, а с другой на цивилизацию. Поэтому в ней существуют «внечеловеческие слои» Делезовского шизоязыка, Бодрияровских симулякров, феноменологических голосов Ж. Деррида и иных предпосланных цивилизацией форм, обеспечивающих формальное единство культуры и ее относительную независимость от продуцирующих ее индивидов, но, вместе с этим, и присутствующих в сознании и личности индивидов.

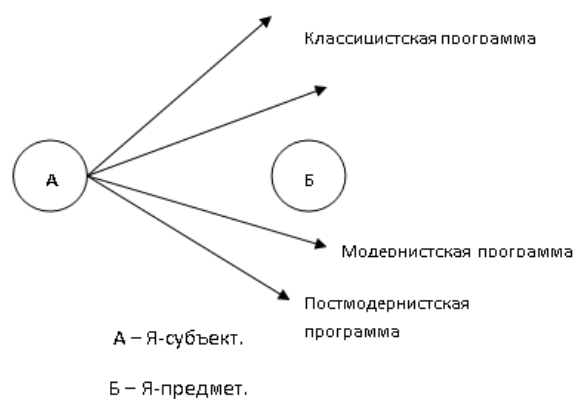


Рис. 1. Многомерность субъективности

Такие внечеловеческие слои тоже входят в структуру экзистенциального опыта, придавая ему известную хайдеггеровскую двойственность «Dasein – das Man», опыта подлинности самобытия и цивилизационно обусловленного опыта. Думается, что именно цивилизационная форма определяет формальную сторону коммуникаций и, усваиваясь индивидами, делает их существами цивилизованными, однотипными и доступными для позитивистского познания. Цивилизованность познания определяет его в виде разных подходов и программ исследования, и она же проявляется в научных нормах, требованиях, школах, вплоть до коммуникаций в научных сообществах, до учебников и министерских инструкций.

Формировались эти подходы в разное время, но различие между ними скорее феноменологическое, чем хронологическое. Их можно условно называть классицистским, романтистским, модернистским и постмодернистским измерениями пространства гуманитарной науки, изучающей современность. Их взгляды различны, но способны дополнять друг друга, и диалог между ними позволяет представить Я-предмет «объемно», познание охарактеризовать как

индивидуальное самоопределение, приобретение нового экзистенциального опыта, а теорию – как непрерывно осознаваемый и воссоздаваемый рациональный контекст самоопределения.

Вопросы же каждой программой формулировались одни и те же. Что такое «человек» для гуманитарной науки? Что означает «исследовать человека», каких людей она исследует? Какие фундаментальные методологические установки определяют познание ее предмета?

Классицистская программа

Эта программа, сложившаяся в эпоху расцвета классического Просвещения XVIII века, исследует «человека вообще» даже тогда, когда направляет свой взгляд на конкретных людей.

Ее предметом выступает абстракция действительных человеческих существ. Ее цель – раскрытие и определение сущности человека, обнаруживаемой либо во всемирной духовности, либо в тотальной материальности, либо в социальности. Человек представляется проявлением материи, общества или мирового духа. Познание же регулируется основным методологическим приемом – редукцией всего многообразия личностей к единому сверхличностному материальному, духовному или социальному основанию, где понять и объяснить внутренний мир человека, на самом деле, значит редуцировать всё его многообразие, например, к материалистической и позитивистской картине мира.

Классицизм характеризуется отсутствием индивидуального начала. Будучи предобусловленным Средневековьем, он требует от гуманитарного познания строить теории по образцу средневековой схоластики, заменяя Бога – абстрактной сверхиндивидуальной силой (материя, социум, мировой дух). Согласно такому образцу, с опорой на философские традиции и на унаследованные культурой предпосылки, постулируется минимальное число аксиом, из которых по правилам дедукции объясняется весь мир, в том числе, и человек с его мышлением.

Классицизм исследует человека, редуцируя его к первоначалам, его объяснение выглядит как редукция к виду животных (человек – продукт биологической эволюции), к объективной реальности (человек – продукт эволюции материи), к космической духовности (человек – продукт последовательных самоотчуждений и

превращений мирового духа), к религиозным или бытовым традициям (человек – творение Божье, или он – культурное существо), к обществу (человек – социальное существо) и т.д. Редукция к всеобщим основаниям превращает предмет исследований в абстракцию, а креативность гуманитарного познания воплощает ее в самого человека, тем самым, реально создавая абстрактную личность. Например, это – личность узкого специалиста, личность политика, художника или классического рассеянного ученого чудака XIX века.

В отдельном исследовании такой методологический подход выступает порождением иерархически выстроенной картины мира, а следовательно, убеждением, ограничивающим подбор конкретных методов и их ориентацией на цель редукции. Цель программы (человек вообще) в исследовании конкретизируется с приближением до малых социальных групп и типов личности, и тогда познавать конкретного человека как всеобщее существо, означает познавать его основания, условия жизни и отношение к ним.

Классицистская программа предшествует каждому отдельному своему исследованию как уже сложившаяся предпосылка, и, таким образом, для нее наиболее характерна редукция настоящего к прошлому, абстрагируясь от будущего.

Итогом такого познания становится полученная дедуктивным путем и подтвержденная эмпирически теоретическая модель личности, например, как результата социализации, усвоения традиций, продукта межличностных коммуникаций, общественных отношений. Данная модель понимается как инвариант человеческих качеств и, в этом смысле, как закон. Само познание здесь протекает как диалог в рамках этой модели.

Примером такого познания может послужить гуманитарная программа Г. Гегеля, неотомизма, В.С. Соловьева или советского диалектического материализма.

Романтистская программа

Она начинается, когда живая индивидуальность человека *практически* заявляет о своей свободе от прошлого и его институтов, и стремится вырваться за пределы детерминизма сложившихся социокультурных предпосылок и своей заданности ими. Ею подчеркивается самобытность человека и необходимость его бунта и освобождения от предобусловленности и зависимости.

Романтистскими средствами необходимость бунта, конечно, акцентируется, но зависимость человека от сверхчеловеческих оснований по-прежнему считается основным законом его внутренней жизни. Таким образом, познавать человека, значит, познавать его основания, условия и бунт против них как главное к ним отношение.

Результатом романтистского познания становится интерпретируемая классицистски модель оснований и коммуникаций, а так же целей бунта. При этом цели зачастую выглядят как идеалы.

Методологический же принцип романтистской гуманитарной программы состоит в одновременной диалектической редукции внутреннего мира человека к предзаданным условиям и идеалам бунта, устанавливающей связь между прошлым и будущим.

Примером гуманитарных исследований раннего романтизма может послужить философия молодого К. Маркса, а позднего романтизма – Ф. Ницше или Х. Ортеги-и-Гассета.

Модернистская программа

Модернизм в гуманитарных науках предметом познания имеет действительное человеческое существо, рассматривая его в отношении к универсальности культуры.

Постулируя право каждого на самобытие и тайну, модернистская программа видит в диалоге единство конфликта и взаимопонимания, сотрудничества и соперничества, обуславливающего интерес субъектности и создающего внутреннее единство всех культурных форм и явлений.

Модернистская система задач появляется тогда, когда человек, наконец, духовно освобождается от сверхличностной детерминации жизни и идентифицирует себя со своей самобытностью и субъективностью. Теперь он исследуется как самобытное существо в контексте социальных и культурных связей.

Познавать человека модернистски, означает познавать его как творца всеобщих условий жизни, постулировать его самобытие и исследовать специфику индивидуального бытия как творчества личностных оснований в целом, жизненного мира и межличностных коммуникаций в частности.

Результатом модернистского познания оказывается все та же обобщенная модель оснований личности, понимаемая в качестве

универсального проекта жизненных перспектив, складывающихся в ходе творчества и диалога.

Методологический принцип модернизма, по-прежнему, редукция внутреннего мира человека. Однако это уже редукция к проективной модели, к будущему, игнорируя прошлое. Это философия не бунта, а созидания, организации и строительства мира для других.

Характерным примером модернистской программы может послужить философия Ж.-П. Сартра.

Постмодернистская программа

Модернизм, будучи противоположным классицизму, как бы завершает виток эволюционной спирали и формально возвращает нас к классике. Если классика видит человека проявлением сверхчеловеческого начала, то модернизм находит все внечеловеческое продуктом индивидуального субъективного творчества и диалога.

Классицистская, романтистская и модернистская программы различаются между собой акцентами, но в целом, подчинены общей парадигме: *исследовать предмет, значит, изучить его условия, основания и отношения. Для этого строится теоретическая модель, и предмет редуцируется к модели.* Сущность всех трех программ заключается в разном соотношении всеобщего и единичного. В классицизме на переднем плане находится всеобщее, в модернизме – единичное, романтизм же выглядит переходным между ними состоянием.

Методологическая идея постмодерна иная, *предмет индивидуален, и исследовать его надо конкретно и обособленно.*

Характерная для состояния постмодерна «атомизация» индивидов изолирует их сознание от внешнего мира. «Коллапс» сознания делает познание и практику индивидуальными и изолированными от параллельных действий других индивидов. Познание оборачивается самопознанием, а мир видится фрагментарным.

В программе постмодернизма господствует отношение между единичным и единичным. Всеобщее же и универсальное в культуре существует на уровне индивидуальных представлений. Проще сказать, постмодернистски настроенный ученый знает, что все его теории не более чем его личное мнение, которое имеет основания

претендовать на универсальность, лишь будучи интересным научному сообществу.

Поскольку такая позиция подвергает сомнению все знания классицизма, романтизма и модернизма, то в области познания исходный принцип постмодерна заключается в непознании индивидом самого себя. Этот принцип выводит на передний план бессознательное и стохастическое столкновение индивидов, чьи взаимоотношения могут регулироваться только игрой как системой произвольных правил, создаваемых помимо всяких предпосылок, проектов или идеалов. Это программа познания современности именно как современности.

Если сравнить качества субъективности постмодерна с аналогичными качествами субъективности в предыдущих программах, то получается следующее.

Программы Субъективность	Классицизм, романтизм, модернизм	Постмодернизм
Прагматизм	Познание и практическое преобразование объективной реальности, конструктивизм, утилитаризм.	Переоценка и переосмысление унаследованных знаний и значений.
Рационализм	Одномерное методологически организованное мышление.	Бессознательность, поэтичность и синергетичность мышления, проявляющаяся в рационально сконструированных многомерных образах.
Либерализм	Обладание субъектом условиями собственного существования.	Свобода индивидуальных интерпретаций на основе экзистенциального опыта, произвольно формируемые игровые правила коммуникаций.

Креативизм	Творчество общих ценностей.	Творчество индивидуальных значений ценностей.
Морализм	Определенность нравственной и гражданской позиции.	Свобода позиционирования в зависимости от индивидуальных ситуаций и обнаруживаемых личных значений.
Волюнтаризм	Самоограничение и самопринуждение к прагматизму, рационализму, либерализму, креативизму и морализму.	Признание права выхода за любые цивилизационные границы.

Постмодернистская методология, таким образом, обладает особыми отличительными чертами:

- Исследование и его автор оказываются функциями самораспада цивилизации. В познании доминирует самопознание, акцентуирование и превращение в теорию индивидуального внутреннего опыта, вне сложившегося научного контекста. Такие мыслители, как Ж. Деррида, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гваттари, Ж. Бодрийар и др., хотя и восходят к той же философии Р. Декарта, что и всё последекартовское гуманитарное познание, но с самого начала определяют свое место вне традиционных позиций и программ и параллельно им. Они создают своеобразную андеграундную линию в гуманитарном познании.

- На основе теоретизации личного экзистенциального опыта строится модель предмета, становящаяся, таким образом, современной для личности. Современность трактуется как целенаправленно и осознанно творимая повседневность в рамках локальной культуры. Следовательно, теория предмета тождественна умозрительной модели субъекта исследований.

- Редукция как методологический принцип меняется на интерпретацию субъектом предмета по аналогии с самим собой. Методология исследования становится подчеркнута наукообразной, но в ее основе доминирует первобытная метафоризация окружающего

мира. Вместе с этим абстрагируется осознание и понимание связи предмета с прошлым и с будущим. Предмет рассматривается строго как «современный».

- Формой интерпретации становится рациональный анализ предмета в контексте локальной культуры повседневности, обусловливающей логику анализа. Что касается конкретности и индивидуальности субъекта анализа, то они проявляются в его научно-художественном мышлении о предмете через авторские интерпретации «другого», прошлого и будущего как аспектов самой повседневности.

* * *

Таким образом, теоретическое познание личности возможно как описание Я-предмета в одновременно пространстве, по меньшей мере, четырех программ. Самопознание личности становится ее самоопределением в качестве Я-субъекта в рамках этих программ и приобретением связанного с ними экзистенциального опыта. И содержательное познание внутреннего мира человека выступает внутриличностным диалогом между Я-субъектом и Я-предметом.

Итог же познания теперь не однозначное констатирующее утверждение о предмете, не мистическое и не чувственное его переживание. Он – *рациональный образ*, многомерное, объемное представление, сформированное разными типами рациональности и содержащее интегральный опыт комплементарной субъективности человека как наследника всей эпохи рационального познания, в нашем случае – картезианской субъективности. То есть, итог познания – мультипарадигмален, но не в смысле произвольного заявления парадигм, а в смысле его связи с основными парадигмами общественной жизни, определенной в пространстве и времени как «регион-эпоха».

Рациональный образ отличается от одномерного знания, полученного в результате логического обобщения опытных данных. Это – группа знаний, нередко логически не связываемых в одну непротиворечивую теоретическую систему, порою, даже противоречащих друг другу. Принцип их взаимного единства выходит за пределы образа, он – в Я-субъекте, который объединяет их уже тем, что они все умещаются в сознании одного человека, признаются им проверенными и достоверными, хотя этот человек нередко в течение

всей жизни не может найти единственного рационально объединяющего их основания. Противоречивые, но приемлемые знания объединены в одно целое неисчерпаемой целостностью действительного человеческого существа. Рациональный образ складывается во внутриличностном контексте в связи с художественным образом, религиозной устремленностью, поэтическим предчувствием и философской концептуальностью.

Ментальный портрет современного человека

Вернемся, однако, к вопросу: как возможно *рационально-теоретическое* исследование предметной индивидуальности человека на основе экзистенциального опыта самоидентификации личности как «Я». Как возможно теоретическое представление уникального содержания отдельного, частного человеческого существа, если выясняется, что результатом познания оказывается не позитивное констатирующее знание, а рациональный образ, в котором разные утверждения могут даже противоречить друг другу, и за которым всегда угадывается непознанная глубина.

Ясно, что и предмет, и субъект познания, это – современный человек, то есть, человек, живущий с нами в одну эпоху и придерживающийся одного типа экзистенциального диалога между «Я» и Другим, заданного той же, что и наша социокультурной субъективностью. Современность, это – весь контекст региона-эпохи, в чьем пространстве идет межличностный диалог и осуществляется самоопределение индивидуальности, контекст, описываемый и теоретически представляемый всеми четырьмя программами гуманитарного познания от зарождения Просвещения до наших дней.

Несмотря на то, что эта статья ограничена хронотопом Просвещения и культурами европейского типа, можно высказать предположение, что европейское Просвещение восходит к средневековому религиозному просвещению, оно, в свою очередь, апеллирует к античной субъективности, которая является продуктом эволюции первобытного человеческого сознания.

И вместе с этим, европейские культуры и цивилизации находятся в непрерывном диалоге с сопутствующими им неевропейскими: арабской, китайской и др. Это позволяет расширить пространство хронотопа региона-эпохи до масштабов человечества и его истории, рассматривать все гуманитарные науки как науки о

ментальности и о внутреннем мире современного человека, а сам этот внутренний мир трактовать как продукт общекультурного диалога в пространстве и во времени и как самоопределение человека в истории человечества. Таким образом, теоретическая модель ментальности современного человека может выглядеть так, как на Рис. 2.

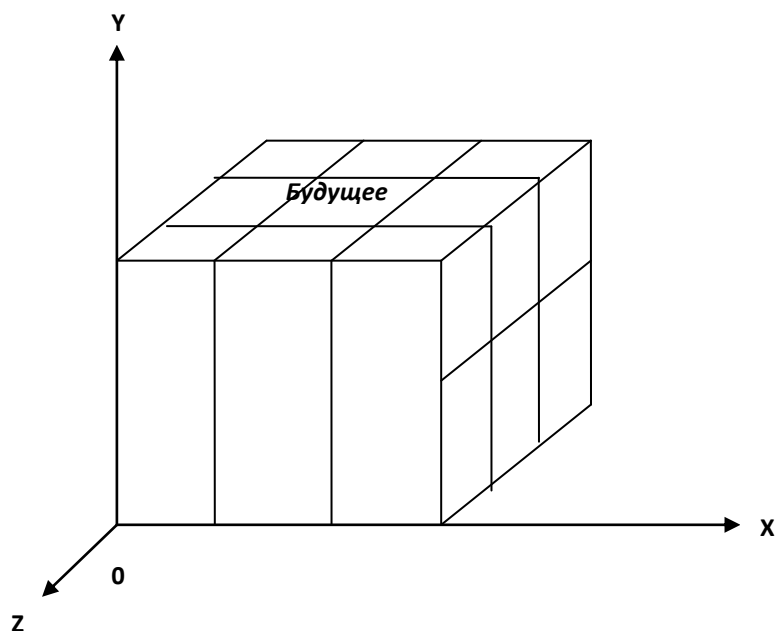


Рис.2. Ментальный портрет современности

Нулевая точка в этой системе координат – cogito, «Я» современного человека, определяющего и формирующего себя во всей эпохе как в актуальной для него системе ценностей, смыслов и значений. Для современного человека – Шекспир и Сервантес – современные писатели, интересные, прежде всего тем, что они пишут о его внутренних проблемах, и он знает о Гамлетовском «быть или не быть», даже если он не слышал имени Шекспира и не знает самих таких слов. Он как личность сложился в культуре, пропитанной проблемой выбора между самобытием и инобытием, начиная с библейских времен. Методологическая рациональность Декарта и вся новоевропейская субъективность ему понятны, потому, что они трансформировались в технологии производства, в инструкции по эксплуатации сотовых телефонов и автомобилей, в рациональную планировку городов, в правила дорожного движения, и даже в младенчестве, в распорядок дня, в интерьер впервые рассматрива-

емой и осваиваемой им квартиры, в управленческую деятельность воспитателей и т.д.

Я ни в малейшей мере не собираюсь принижать значение, например, исторической науки, но для современного человека время, это – не то, что было «до» и будет «после», а то, что «было-для-меня», и «будет-из-за-меня» последствием моих поступков и моей жизни. В противном случае, в изучении прошлого нет никакого смысла. Поэтому всё, что хронологически предшествует «Я» складывается из двух составляющих: из системы накопленных культурных предпосылок, передаваемых социальными институтами, и из обратного процесса осмысления этих предпосылок и институтов; из деятельности, оценивающей предпосылки и придающей им значение для «Я», и ситуации, в которой оно находится.

Человеческое «Я» существует в каждый данный момент *беспредпосылочно*, и может быть только констатировано как индивидуальная свобода, ограничиваемая исключительно пространством региона-эпохи. Его беспредпосылочность не означает, что предпосылок нет, она означает, что «Я» не считает эти предпосылки для себя первостепенными. Они – всего лишь ориентиры, внешние формы, в которых «Я» располагается и придает им адекватное себе значение, формирует сами предпосылки под углом своей ситуации и, таким образом, создает свою систему *значимых для себя предпосылок*. Переосмысление представляет собою подбор значимых предпосылок и их осмысление как мира, в котором «Я» находит себя и живет.

Активность предпосылок, проявляющаяся в диктате прошлого и Другого, и формирующая личность встречается с активностью «Я», отрицающей и переосмысляющей этот диктат, и тоже формирующей личность. Но тогда содержательное понимание и представление личности оказывается анализом предпосылок «Прошлого» и «Другого» и их переосмыслением под углом ситуаций, в которых находится констатируемое «Я».

Предположим, что точка **0** – это «Я», находящееся в ситуации своей частной жизни.

Разместим на шкале **X** значимые предпосылки, в которых существует личность с ее точки зрения. Это могут быть климатогеографические, медико-биологические, поселенческие, институциональные и пр. условия региональной культуры, социальная среда личности и т.п. Это могут быть и культурные, и цивилизаци-

онные предпосылки, проникающие через диалог в культурный регион извне, из других сосуществующих культур и цивилизаций.

На шкале **Y** можно расположить этапы формирования значимых предпосылок, где каждая переживает свою историю и обладает качеством, далеко не во всем совпадающими с историями и качествами соседей. Например, это может быть известная из исторической науки последовательность: первобытная культура – античная – средневековая, Возрождение – Просвещение.

На шкале **Z** разместим экзистенциальные состояния, переживаемые «Я» в связи с ситуациями, в которых она находится. Например, это характерные для современной российской субъективности, переживающей межцивилизационное состояния, персонификация – дезориентация – концентрация. На мой взгляд, *ситуация выступает конфигуратором, придающим хронотопу характер системы*, целостности, включающей в себя представления о прошлом и будущем, о своем месте и роли среди Других, в том числе, и его образ в глазах соседей.

В таком случае, представленная на рисунке модель означает методологическую программу, систему задач по построению ментального автопортрета, где значимые предпосылки составляют горизонт хронотопа, в котором современный человек определяет себя как личность. Создание автопортрета оказывается самопознанием, содержательно совпадающим с познанием Другого, присутствующего в одной современности с «Я».

Например, самопознание современной российской субъективности и выход из межцивилизационной эпохи может включать в себя решение задач: что такое персонификация личности в условиях античной Греции, что такое дезориентация для китайца эпохи Мин, что такое концентрация для доисламского араба, дезориентация средневекового француза, персонификация для русского Московского царства и т.д.

Аналогичные вопросы могут формулироваться не только для цивилизаций, но и для поселенческих культур, их субкультур и т.д., в зависимости от определяемого предмета и поставленной проблемы. Ответ же на эти вопросы требует характеристики системы пространственных и временных предпосылок и условий существования субъекта, построения рационального образа мира с его точки зрения и феноменологически осуществляемой «личностной подстановки» исследователя в этот образ, такой подстановки, в которой

образ мира, каким бы он причудливым ни был, становится для исследователя естественным и органичным, на манер его привычного жизненного мира. В этом случае, переживаемая исследователем трансформация его субъективности говорит ему о той субъективности, какая выступает его предметной областью.

Какой должна быть субъективность, чтобы Земля для нее была плоской и стоящей на трех слонах? Какой должна быть субъективность, чтобы в ней США *закономерно* воспринимались, как оплот цивилизации и демократии, чтобы Россия, *и впрямь*, представлялась культурой со «своим путем развития». Чтобы в старых домах, *в самом деле*, порхали привидения? Чтобы дважды два, и впрямь, равнялись четырем, а электричество понималось как движение заряженных частиц в проводнике? – Все это мифы и знания современности, но отношение к ним прямо или опосредованно характеризует любого из ныне живущих людей.

Получается, что каждый человек в собственном экзистенциальном опыте отражает все человечество под углом своей ситуации. Его бессознательное не является принципиально не осознаваемым, но скорее представляет собою нарративность, интеграл неосознанного опыта человечества и пластичную «субстанцию», которую «Я» в ходе познания = самопознания = самоопределения = самоформирования превращает в человеческую личность. Такое бессознательное, в самом деле, может быть понято в виде фрейдовского сознания как открытой проблемы.

Каждый «кубик» в модели на рис. 2 являет собою значимую предпосылку: «след» или «образ» собственного прошлого, будущего, а так же того или иного соседа, а значит, опосредованно, и образы прошлого и будущего соседей. Из всего этого складывается специфическое для человека представление о мире и истории в целом, и о своем месте и роли в них. Образы возникают в случае активности «Я» по преодолению жизненной ситуации, в которую человек попадает с момента рождения и пробуждения в нем «Я».

Способ объединения модели в одно целое, это экспектации «Я» в отношении к значимым предпосылкам, экспектации, в которых «Я» продвигается к комплементарности с ними.

Несмотря на то, что вся социокультурная среда вместе с ее историей, понятая как система предпосылок, легко интерпретируется как метанарратив, ее нарративность отнюдь не означает, что личность всецело обусловлена культурой, как она не может быть

всецело обусловлена и биологией. Всегда остается «Я», проявляющее свою свободу в подборе значимых для себя предпосылок, в решении относительно них проблемы бытия и небытия и в игнорировании всех остальных условий, как не имеющих значения. «Я» здесь выглядит как внебиологическое и внекультурное бытие, намекающее на трансцендентность своей индивидуальной природы.

Таким образом оказывается, что гуманитарная теория, восходящая не к формальности описания и построения общих моделей, а к содержанию действительного внутреннего мира человеческого индивида, становится непрерывно изменяющимся рациональным представлением

- а) о ситуации, в которой находится человек,
- б) о мире под углом, видимом и переживаемом из ситуации и
- в) о форме личного самоопределения, необходимой для преодоления ситуации и выхода из нее.

Как верно заметил И.Кант, действительно, есть только звездное небо над головой, изучаемое естествознанием, есть нравственный закон внутри нас, данный априорно, как и всякое «Я», но есть и многообразнейшие проявления этого нравственного закона в формах культуры, которые и составляют внутренний мир человека и предмет гуманитарного познания.

Предпосылки для «Я» первоначально, при их первом осознании и первой встрече выступают символами, знаками, не имеющими сами по себе объективного содержания. Их значения должны быть раскрыты, а раскрытие значений во многом совпадает с формированием личности так, что можно считать личность суммой расшифрованных и накопленных значений, интегрирующихся в ее экзистенциальном опыте.

При этом, «Я» формирует свою личность как превращенную форму человечества и его истории. Отсюда, значения, составляющие личность, имеют, по меньшей мере, два аспекта: аккумулярованные значения, заданные эпохой, переоцениваются «Я» под углом его ситуации. Взаимное наложение друг на друга социокультурных и субъектобусловленных, ситуационных значений в рациональном образе дает представление о содержании личности.

«Я» непрестанно находится в ситуации открытия все новых значимых для себя предпосылок, проявляющихся символически. При этом ранее открытые предпосылки в новых ситуациях могут утратить значение, и им на смену приходят другие. Личностное

значение предпосылок уясняется в ходе диалога между закрепленными в Я-предмете значимыми предпосылками и их ситуационным переосмыслением со стороны Я-субъекта. Поэтому, формирование содержательной гуманитарной теории в культурологическом плане требует решения следующих взаимосвязанных задач:

- 1.Определение ситуации, в которой находится «Я»,
- 2.определение заданных ситуацией характеристик субъективности «Я»,
- 3.определение значимых для Я-субъекта предпосылок,
- 4.расшифровку социокультурных и ситуационных значений предпосылок,
- 5.построение рационального образа, интегрирующего социокультурные и ситуационные значения,
- 6.осуществление всех этих процедур средствами, по меньшей мере, четырех программ гуманитарного познания.

* * *

Все сказанное выше было попыткой рефлексии программы, в рамках которой, на мой взгляд, веками развивалось гуманитарное познание в своем стремлении нащупать новые формы самоопределения человека и представить историю как накопление опыта найденных и пережитых форм. И конечно, нельзя сказать наверняка, к чему ведет это стремление, если оно направляет внутренне неисчерпаемое и никогда себя до конца не осознающее частное человеческое существо. Есть только звездное небо, и нравственное чувство, а всё остальное, возможно, лишь новая попытка построить Вавилонскую башню, а возможно – школа, обучающая нас тому, что значит быть.

ИСТОРИЯ КАК ВСПЛЕСК. К ПУБЛИКАЦИИ СТАТЬИ В.Н. САГАТОВСКОГО*

УДК 304.2

Как волна нагоняет волну,
догоняемая сзади волною,
Так же бегут и часы...

Овидий

1.

Историческая наука в нашей стране переживает не лучшие времена, впрочем, как и любая другая гуманитарная наука. Она почти не имеет коммерческой составляющей, а следовательно, ее развитие зависит от доброй воли власти и от состояния системы образования, особенно высшего, где она по большей части и существует. Состояние же системы образования, в свою очередь, зависит от власти.

В.Н. Сагатовский отмечает главные, на его взгляд, недостатки исторической науки: несистемность, идеологизированность, поверхностность, и указывает основное направление исправления этих недостатков: «Суть проблемной ситуации в философии истории заключается в трудностях перехода от монокаузалистских концепций к искомой картине общества с позиций системного взаимодействия» [2, с. 13].

Прежде всего, я должен согласиться с его оценкой положения дел, оно критическое. Действительно, историческая наука сегодня опирается на чрезвычайно идеологизированную марксистско-ленинскую историю философии, даже не столько на нее, сколько на недвусмысленные сигналы власти, которой нужна не сама история, а история, обосновывающая воссозданную вертикаль и определяемую ею перспективу для всей страны. А будет ли она марксистско-ленинской в смысле 30-50 гг. СССР или системно-целостной, власти не так уж важно. Ей нужна массовая идеология патриотизма, а не наука, и патриотизм ей нужен не всякий, а только послушный и безопасный, такой, для какого высшей ценностью

* Павлов А.В. История как всплеск. К публикации статьи В.Н. Сагатовского // Социум и власть. 2011. № 2. С. 108-114.

является не отечество, а сама власть. Идеология же требует гораздо меньше финансовых вложений, чем исследования, сгодятся и те, что уже проведены. Были бы они изложены попроще и понятней для стремительно понижающегося культурного и интеллектуального уровня населения.

И еще раз соглашусь: без сомнения, состояние исторической науки напрямую зависит от философии истории, являющейся ее методологической формой. Только, пожалуй, проблема не в трудностях перехода от монокаузалистских концепций к системному взаимодействию, а в отсутствии у Главного заказчика потребности в науке, в методологии и в его откровенном желании заменить ее идеологией. Из-за этого желания у нас вырастает молодое поколение историков, лишенных методологической культуры и путающих историю с собирательством обрывочных и невзаимосвязанных фактов под заданную идеологическую схему.

Положение дел чем-то напоминает период зарождения советской исторической науки. В результате в журналах и сборниках вполне могут появляться отдельные альтернативные публикации, но они никогда не будут востребованы образованием, той сферой, где историческая наука, по преимуществу, и превращается в практику общественной жизни. Примером может послужить сама публикация статьи В.Н. Сагатовского, интересной, теоретичной, но, как представляется, не вполне соответствующей собственному главному требованию: ухода от монокаузализма. Потому что по ее прочтении так и осталось неясным, чем, по большому счету, критикуемый монокаузализм отличается от заявляемого монотелеологизма. Все дело именно в приставке «моно», выражающей единственный правильный взгляд, единую высшую ценность (коммунистическую или ноосферную). Не случайно В.Н. Сагатовский объявил «ноосферное мировоззрение» – «коммунистическим мировоззрением сегодня», не сосредоточивая внимания на их различии [3, с. 10].

Почему именно «системно-целостный подход», почему «ноосферное мировоззрение», а не какое-либо другое? Потому что монокаузализм ведет к двум «основным глобальным проблемам современности: экологической и военной» [3, с. 9]? – Не обязательно, к этому итогу ведет только одна его разновидность, требующая наращивания технических средств и перехода человечества из естественного состояния в искусственное (по терминологии В.Н. Сагатовского). Разрушительный характер монокаузализма? – Но

ведь любое творчество имеет обратной стороной разрушение устаревшего, и кто знает, где в бесконечном мироздании те концы и начала, которые позволяют судить об *абсолютности и окончательности* как творчества, так и разрушения!

Общий пафос статьи В.Н. Сагатовского, на мой взгляд, вполне правомерен: взаимодополнимость всех компонентов исторического процесса, обязательное участие в нем субъективности и духовности на правах, равных с объективной реальностью, переход от материалистической причинно-следственной обусловленности истории к взаимообусловленности ее процессов, включение человеческой истории в общий контекст мироздания. Но замечу, что при таком подходе в бесконечном и «гармоничном» мироздании исчезает история, так как она в любом случае является нарушением гармонии и переходом от одного сложного гармонично-дисгармоничного состояния к другому, то есть, процессом.

Замечу, я не против системно-целостного подхода и ноосферного мировоззрения, мне не нравится их безальтернативность. Этот подход необходим и правомерен, но только в ряду множества других подходов, выражающих человеческую субъективность и представления о стратегиях жизни и общественного развития. И единственный способ соблюсти искомую гармоничность состоит в *принципиальном отказе от политического вмешательства в историю* и как в процесс, и как в науку. Пусть идет так, как идет и складывается то, что складывается, так как никто не знает начал и концов. История должна идти естественно, а не конструироваться во имя политических задач, иначе будет так же, как со сказочным медведем, подтягивавшим пшеничку вверх, чтоб быстрее выросла...

И в этом смысле, идеал «развивающейся гармонии» выглядит столь же странно, как и уже заявлявшийся когда-то идеал «устойчивого развития».

2.

Для существования реального общества нужна некая согласованность между людьми («гармония» по Сагатовскому, понятая как «взаимодополнимость»). Она может основываться как на их одинаковости, так и на комплементарности, но в любом случае она предполагает множество человеческих субъектов со своими взгля-

дами, диалог, установление коммуникаций и взаимную легитимность. При этом:

1.Согласованность в одинаковости означает доминирование институциональных коммуникаций, созданных единой властью по ее идеологическому проекту и предписывающих всему человеческому многообразию единые требования, добиваясь единства людей в рамках одинаковых параметров.

2.Согласованность в комплементарности не отвергает институты, но означает, что институциональные коммуникации формируются на базе разделения властей, включая и оппозицию. Они существуют наряду с множеством других коммуникаций, возникающих в спонтанном диалоге, причем не подавляют их, а напротив, сами становятся их продуктом. Здесь институты общества складываются не как следствие предписания, а как следствие взаимодействия разных субъектов.

В первом случае мы находим власть как исключительно государственную функцию, опирающуюся на бюрократию и причастные к властной вертикали коррупционные слои. Конфигурируемое ею общество становится «искусственным», оно – продукт целенаправленного институционального конструирования на базе научных теорий и взглядов, сложившихся в прошлом и неадекватных для условий современности, как, например, СССР в XX в., это столетие вообще славно многочисленными попытками социального строительства по единому плану. Такие общества принято называть «тоталитарными», они образуются в результате принуждения, когда единый социальный институт государства, вооружаясь одной всех уравнивающей теорией, добивается полного механического равенства на практике, попросту подавляя тех, кто не подходит под теоретически заданные параметры. И тогда получается «тотальность», то есть, целостность здания, состоящего из одинаковых блоков, или искусственно распланированного, высаженного и постоянно контролируемого парка. Это – тоже гармония и взаимодополнимость, но больше гармония мозаичного пола, чем живого леса с разными видами деревьев, кустов и зверей.

В другом случае обнаруживается «естественное общество», где в результате эволюции устанавливается комплементарность, или, пользуясь терминологией К. Леви-Стросса, – «оптимум различий». Оно не строится, оно вырастает примерно так же, как большой лес, где сосуществует множество самых разных растений, но каждое

само «отвоевывает» себе место, взаимодействуя с другими обитателями. Целенаправленное социальное конструирование и здесь тоже применяется, но, во-первых, оно распространяется только на институты, не затрагивая напрямую людей иначе, чем путем предъявления им требований, ограничивающих их активность самобытностью других субъектов и самосохранением социума как целого. А во-вторых, целенаправленное конструирование здесь становится политическим лишь в том смысле, что оно не более чем инструмент в руках субъекта и встречается с ответным целенаправленным политическим действием оппонентов.

В таком контексте политика оказывается взаимной рациональной и целенаправленной активностью для формирования каждым человеческим субъектом собственного геокультурного пространства, в котором субъекты чувствуют себя морально легитимными, то есть, «по-человечески» уважаемыми, имеющими собственное достоинство. Самосознание субъекта на основе своей моральной легитимности побуждает его и всех партнеров с их пространствами воспринимать как легитимных субъектов, а отношения с ними оценивать как комплементарные. Тогда они нужны друг другу, тогда они приятельствуют или даже враждуют, но без оголтелой трусливой и высокомерной ненависти, без непримиримости, застилающей взгляд, гасящей разум и единственно несовместимой с комплементарностью и с гармонией В.Н. Сагатовского.

Отсутствие же самосознания легитимности побуждает к его поиску, то есть, к самоутверждению по отношению к соседям, и делает субъекта агрессивным. Политика начинает пониматься не только как деятельность государства и прочих т.н. политических институтов: партий, профсоюзов, группировок, а как деятельность каждого человека персонально.

Пространство взаимных политических действий и взглядов может называться политическим пространством. Причем оно оказывается в прямом отношении к геокультурному пространству, будучи инструментом его формирования, и к субъектам. Сегодняшний же политический облик мира выглядит этапом исторической эволюции, необходимым для формирования и самоопределения субъектов, но уже подходящим к концу. Появляется необходимость возврата к базовому представлению политики как взаимной активности, чтобы найти альтернативу нынешней политической и геополитической мировой структуре, но такую альтернативу, какая не

теряет главного наследия предшествующей эпохи – индивидуального субъекта с его правами, свободами и самостоятельностью. Проще сказать, политика должна переориентироваться с автономного и агрессивного субъекта, осваивающего мир исключительно в своих интересах, на комплементарного субъекта, сохраняющего самобытность и собственное достоинство, но признающего такое же право и за соседями.

Взаимная рациональная активность ограничивает произвол друг друга и позволяет существовать внерациональной спонтанности людей, истоки которой постоянно находятся за пределами теорий, но которая неизбежно вплетена в практику. Теория входит в контекст исторического времени, тогда как практика всегда современна. Теория может быть современной лишь в том случае, если она является рациональным выводом из практики, включающей в себя не только деятельность, регулируемую рациональностью и институтами, но и спонтанную активность, восходящую к внерациональной экзистенции человеческих субъектов.

3.

В целом естественным путем сформировавшееся общество можно представить по-делёзовски в виде следующей модели. В нем два полюса: на одном группа одинаковых индивидов, рациональных и авторитарных взглядов, там – национализм, институциональный патриотизм, бюрократия, клерикализм, именно здесь существуют механизмы воспроизводства великих целей и рассказов, «метанарративов», которые, по мысли Ж.-Ф. Лиотара обуславливают целостность классических обществ. На противоположном полюсе – полное межчеловеческое различие, там – анархия и крайние формы индивидуализма. Посредине же – демократия, то есть, разные степени комплементарности, образующей большие и малые пересекающиеся друг с другом сообщества. Первый полюс обеспечивает неизменность и устойчивость цивилизации социума, второй – изменчивость и развитие его культуры.

Соотношение этих полюсов напоминает шизофрению и паранойю у Ж. Делеза, они конфигурируют общественную жизнь, но в основном жизнь протекает между ними. И она постоянно воспроизводит следующую проблемную область:

- как сохранить оба полюса, но удержать их в определенных пределах взаимодопустимости;
- как найти «точки комплементации» те, что между полюсами, определить число и меру разнообразия таких точек;
- как структурировать группы между полюсами в основном теле социума на основе точек комплементации.

Естественно развивающееся комплементарное общество похоже на океан с неизбежными волнами и резонансами. Если его представлять графически, будет что-то вроде осциллограммы, позволяющей измерять «градусы» его здоровья и болезни. Например, слишком малы, слишком велики, сдвинуты или непропорциональны полюса, нарушена структура и пропорциональность групп. В нем общественная жизнь обусловливается двумя диаметрально противоположными точками, отношение между которыми можно рассматривать как закон его природы, хотя это очень своеобразный закон, его невозможно сформулировать ни как причинно-следственное взаимодействие, ни как противоречивое отношение между двумя внутренними четко фиксируемыми противоположностями.

Дело в том, что этот «закон», хотя и является противоречием, но таким, какое в познании представлено, с одной стороны, позитивностью социальных институтов с их формальным правом, позитивной моралью, общими ценностями и организацией, а с другой стороны, – границей пространства, в котором социальные институты работают и создаваемые ими коммуникации эффективны, то есть, сохраняют способность конфигурировать общественную жизнь и управлять ею. То есть, в предельно общем случае это противоречие рационального и иррационального.

Например, мы привыкли отождествлять Россию с ее политическими границами. Но если принять за версию, что Россия – там, где ее институты работают, то насколько сибирская или уссурийская тайга является ее частью, если их население живет по своим законам и говорит на своем языке? Насколько ночная Россия пригородов, узких переулков и подворотен, где бродят лихие люди, та же самая, что и дневная Россия? – Скорее уж, это разные страны.

4.

Первым такой вопрос, конечно, безотносительно к России, больше о Франции 1968 г., поставил Ж. Делез, сформулировав в своей «номадологии» проблему соотношения компарса и диспарса в пределах одного пространства города. Как взаимосвязаны, как переливаются друг в друга организованные группировки и стихийные толпы, больше напоминающие номаду первобытных кочевников, чем цивилизованных городских жителей XXI века? Этот вопрос побуждает вслед за И. Валлерстайном и его сторонниками воспользоваться концептом «геокультура». «Номадология» и «геокультура» опять ставят нас перед выбором взгляда на историю. Мы вынуждены либо ее отрицать, утверждая, что имеется только вечно длящаяся современность, подобно катящейся капле, меняющая форму, но всегда остающаяся самой собой, либо считать, что исторический путь все-таки был, но он напоминает всплеск волны.

В первом случае прошлое как завершенный отрезок пути навсегда осталось за спиной и обращение к нему лишено всякого смысла. Во втором случае современность выглядит как аккумуляция прошлого, определяющая будущую динамику.

Можно выдвинуть предположение, что в духе популярной сегодня синергетики реальный исторический процесс возможно описать так. В хаосе общественной жизни, как в гигантской номаде, формируются островки порядка, причем не один, а некоторое их множество и в разных местах. Они возникают как геокультуры в смысле Д. Замятина [1] и как региональные культуры, объединяющие своими ценностями определенную группу людей, создающих общество. В культуре этой группы устанавливаются нормы и коммуникации, воспроизводящие ее единство, а на их основе формируются институты, главным из которых становится государство как субъект общественного самоуправления, использующий институты в качестве своих рычагов. Система общих ценностей, норм и институтов составляет цивилизацию, а хаотичная общественная жизнь трансформируется ею в зрелое общество. Так происходит переход от родоплеменных отношений к национальным и гражданским. Вот этот процесс созревания гражданского общества путем от культуры к цивилизации и к цивилизационному преобразованию самой культуры и представляет собою историю.

Поскольку в основе истории оказывается культура, то это – осмысленное творчество будущего. Не в значении смысла как ясного, общепризнанного идеала и четко обозначенной цели, но скорее в значении легитимности будущего для людей, понятности и признанности перспектив, его приемлемости для жизни. А в этом случае история становится осмысленным процессом общего создания такого образа и его претворения в жизнь, процессом, где свою роль играют и общество с его культурой, и институты цивилизации, и государство как субъект конфигурирования.

История становится осмысленным творчеством будущего, в первую очередь прогрессом, не способным существовать без смысла. Каждый эпизод ожидаемого будущего оценивается как предстоящее и подвергается осмыслению с позиции его легитимности. Только после общего признания он становится реальностью современности. И так происходит до тех пор, пока цивилизация не подменяет собою культуру и не принуждает общество и мышление к схематизму. Жизнь не помещается в схему, она становится тотально нелегитимной, и цивилизация, пережив период своего взлета, распадается и возвращается к первоначальному хаосу номады. Волна истории идет на спад. А рядом поднимается другая волна, либо перенимающая у предыдущей истории какие-то ценности либо нет.

Получается, что одновременных историй много, у каждой из них свой прогресс, в основе которого свои культурно-исторические ценности, порою взаимно конфликтные, как у истории Запада, Арабского мира и Китая. Переход же ценностей из одного культурно-исторического процесса в другой, преемственность сопровождаются их переосмыслением и осуществляются в пространстве подобно тому, как в море энергия падающей волны передается поднимающейся соседней волне. Движение ценностей от одной региональной культуры к другой превращает историю из временного развития в пространственный путь.

Но при этом синергетических аттракторов как субъектов своих культурно-исторических процессов все-таки с самого начала не один, а много. Нечто подобное хорошо описывается в Ветхом Завете, в самых первых книгах, где на относительно небольшом пространстве древнего Ближнего Востока наряду с нарождающимися историями потомков Исаака и Измаила уже существуют развитые истории Египта и Ассирии. Волны пересекаются, вызывая резонанс,

такую резонансную волну мы можем наблюдать в истории Западной Европы, увлекшей Европейский регион и повлиявшей на весь мир.

Тут и появляется актуальнейший для нашей современности вопрос: могут ли гражданские отношения в отдельных культурных регионах со своими историями интегрироваться в одну комплементарную общечеловеческую эволюцию, или разрушительный конфликт неизбежен. Способно ли человечество подняться по лестнице Иакова или оно обречено прыгать на месте, пытаясь ухватиться хотя бы за первую ступеньку?

Или, как печально пишет В.Н. Сагатовский: «Человек отплыл от одного берега – животного и не доплыл ещё до другого – подлинно человеческого. Стало ясным, что до берега подлинно человеческой истории мы теперь можем и не доплыть» [2, с. 12].

5.

Идея комплементарности индивидуальных субъектов позволяет построить концепцию социокультурной парадигмы. Она представляется единым онтологическим основанием той упорядоченности, какая всегда сопутствует общественной жизни и за какой всегда скрывается человеческий хаос. То есть, социокультурная парадигма – это образ, но не литературно-художественный, а философский. В теоретическом плане такие образы представляют собою многомерные модели, образующиеся не в результате логического анализа и развития аксиом, а как следствие теоретического оформления экзистенциального опыта исследователя, полученного при переживании им его мира. Это превращенный в теорию опыт осмысления, непосредственно вплетенный в жизненную практику.

Экзистенциальный опыт не является единичным и точечным подобно эмпирическому факту, констатирующему принадлежность предмету единичного свойства наподобие факта, утверждающего, что яблоко весит 500 г, президентом США является мистер Твистер, а все тенали – борговы. Эмпирический путь позволяет сравнением множества теналей обнаружить их сходство по параметру борговости и на этой базе строить теорию, завершающуюся логическим выводом. Экзистенциальный же опыт с самого начала рефлексивен и множественен из-за многообразия людей, он представляет собою момент тождественности мыслящего человека с переживаемым предметом в контексте переживаемого мира. И предмет, и мир в

практическом акте переживания ухватываются индивидом целиком, в единстве их рационально фиксируемых и внерациональных сторон. Отсюда и сам опыт содержит как возможность рационально-понятийного оформления, так и внерационального изображения как ясного смысла, так и эмоциональных коннотаций. Это значит, что и образ, складывающийся на основе такого опыта, непременно включает в себя не только свою теоретическую форму, но и ее логическую противоречивость, обусловленную динамичностью жизни, и смысловое содержание всех уровней от предельно ясных до только угадываемых, от рационально определенных до эмоционально экспрессивных.

Сама противоречивость экзистенциального опыта не позволяет построить одномерную логически непротиворечивую теорию, в любом случае будет получаться многомерность, соответствующая числу разнонаправленных тенденций переживания, его «смятенности». Но эта многомерность обладает внутренним единством уже в силу принадлежности переживания одному человеку.

Опыт переживания мира не просто многомерен и обуславливает многомерное теоретическое конструирование, креативность в науке. У него бесконечное множество измерений, и осознанных, и неосознаваемых, из-за чего теория становится динамичной и принципиально не завершаемой. Но вся эта неисчерпаемая бесконечность уместается в рамках границ одного переживаемого мира. При таком взгляде теория оказывается теорией границ пространства мира, теорией формы предмета, рассмотренной субъектом, находящимся внутри него. Она неразрывна с практикой и всегда сопровождает ее, оказываясь ее интеллектуальной стороной. Практика же превращается в материально-предметную сторону теоретического мышления. Тогда теория, пусть даже это абстрактнейшая конструкция теоретической физики или космологии, оказывается теорией жизни ученого, она содержит и философские, и художественные, и даже религиозные планы, она доступна для моральных и эстетических оценок, но только с позиции самого ученого, и никак не со стороны кого-либо другого.

Такова, по сути своей, научная теория в момент ее создания, как характеристика мыслящей жизни ученого. Но далее она попадает в сеть устоявшихся научных коммуникаций. И именно здесь она лишается индивидуальной уникальности своего создателя, формализуется и становится позитивной. А вместе с этим она пре-

вращается в абстракцию от личности ученого и от его жизненной практики и обращается ко всем личностям, в том числе и к своему автору системой требований, предписывающей определенные взгляды и выводы. Она институализируется, приобретает идеологические черты, а ее отношение с практикой становится абстрактным и принудительным. Теория начинает конструировать свой мир формализаций и общепринятых смыслов, то есть, мир культуры и цивилизации, параллельный множеству конкретных миров людей, объединяющий и стандартизирующий их.

6.

Рассматривая парадигму, не следует упускать из виду, что ее всеобщий характер распространяется только на общественную жизнь, относится только к культуре и за нею всегда скрыто множество мыслящих и одушевленных индивидов, в той или иной мере комплементарных друг другу, то есть, обладающих потенциалом и сотрудничества, и соперничества, и взаимоприятия, и конфликта. Именно индивидуальные жизни выступают тем опытным уровнем, той, упрощенно говоря, «эмпирией», которая теоретически описывается социокультурной парадигмой.

Со времен выхода классической книги Т. Куна появилась возможность расширить понятие парадигмы, опираясь на представление о том, что любая человеческая деятельность включает в себя момент рационального познания. Рациональность опосредует межчеловеческие отношения, а следовательно, способна как разделять, так и объединять людей. Выступая формой, объединяющей человеческое общество, она и приобретает качество социокультурной парадигмы.

Такая парадигма образуется в межсубъектном общении и взаимодействии и обуславливает повседневную систему норм общественной жизни. Но стоит иметь в виду, что у нее как онтологии всегда есть два аспекта, упрощенно говоря, естественный и искусственный, уравнивающий субъектов друг с другом, превращающий их многообразие в единый общесоциальный субъект и комплементирующий их на основе их межличностного разнообразия.

Под социокультурной парадигмой понимается не просто образец или эталон научного познания и практики, а то, что служит онтологическим основанием творчества социальных норм, общих

коммуникаций и институтов. То есть, это свойственное культуре общественной жизни и в той или иной степени разделяемое каждым членом общества представление о человеке, мире и их соотношении, восходящее ко множеству жизненных взглядов людей и обуславливающее их комплементарность друг с другом.

История же, понятая в контексте парадигмы, превращается в осмысленный порыв множества индивидов к будущему, которое каждый видит по-своему. В этом случае она оказывается чередой множества прогрессов, проходящих формально похоже, но содержательно очень различающихся. Осмысленный порыв приводит к культуре совместной жизни, в которой складываются устойчивые коммуникации, институты, политические структуры и власть, и все это легитимно до тех пор, пока уместается в рамках человеческого смысла, волна истории поднимается.

А затем власть начинает в обратном порядке искусственно формировать институты и коммуникации и предписывать правила жизни, вплоть до политического конструирования общего смысла в виде рационально оформленного идеала, одного на всех. В этот момент разнообразие человеческих смыслов вступает в конфликт с единообразием идеала и он теряет легитимность, а за ним нелегитимными оказываются и все связанные с идеалом цивилизационные конструкции. Их требования попросту перестают соблюдаться из-за их бессмысленности и абсурда, а волна истории поворачивает вспять.

Наступает время для новой истории, которая формально пойдет таким же возвратно-поступательным путем, но содержательно будет существенно иной, как различаются мифологическая история Античности, христианская история Средневековья и научная история Модерна. И здесь историческая проблематика формируется в точках взаимосвязи этих историй: будет ли преемственность или нет, и какая преемственность способна обеспечить легитимность новой исторической перспективы. Причем следует заметить, что в некоторые эпохи и в некоторых регионах истории как осмысленного творчества собственного будущего может и не быть, если, например, повседневность подавляет, если власть, хоть и абсурдна, но тотальна, и тогда говорят об эпохе «застоя».

7.

На мой взгляд, упущением статьи В.Н. Сагатовского является ее монотелеологизм. Не следовало бы для такого многообразного процесса, как история, предлагать один-единственный «мировоззренческий идеал». Он неизбежно превращается в цель, требующую конструктивного плана для достижения. Даже такой идеал, какой заявляет автор: «Искомое мировоззрение я называю ноосферным, а его философским основанием является философия развивающейся гармонии или антропокосмизма» [3, с. 10]. План должен быть реализован, а значит, должны быть и средства принуждения к идеалу, такие же циничные, как цинично «принуждение к миру», прикрывающее необъявленную войну.

Поскольку субъектов много и все они разные, то любой мировоззренческий идеал неизбежно подвергается множеству различных интерпретаций, самых противоречивых и несовместимых друг с другом, как «коммунизм» в представлениях Л.И. Брежнева, Мао Цзэ-Дуна и Пол Пота. Та же самая судьба ожидает и антропокосмизм. В любом случае образуется множество идеалов, которые примирить друг с другом может только абсурдная в своей жестокости политическая воля единой власти, превращающей идеал в предписание. Я полагаю, что утверждение единого идеала является первым признаком деградации и распада, возвратного движения исторической волны. А отсюда и невозможность никаких конструктивных предложений по его воплощению, способных быть согласованными с многообразием человеческого смысла. Думается, что идея советского коммунизма погибла тогда, когда она стала идеалом и конструктивным планом «советской власти плюс электрификации всей страны» к 1980 году.

Полителеологизм же вполне конструктивен, он не дает одинаковых рекомендаций для всех, а от каждого ожидает осмысленных и легитимных персонально для него поступков. И в этом случае власть уже не может предписывать, она начинает согласовывать стремления людей, становится площадкой для диалога и парламентского, и с внепарламентской оппозицией. Она из «хозяина страны», который один знает, что вкусно, твердой рукой кормит всех одинаковыми конфетами и требует восторга, становится институтом посредников между разными субъектами, и политическими, и экономическими, и интеллектуальными.

Тогда история может продолжить свой ход, а историческая наука становится наукой не столько о прошлом, сколько о перспективах, скрытых в современности, наукой о будущем.

1.Замятин, Д. Геокультура: образ и его интерпретации [Электронный ресурс] / Д. Замятин. Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoculture/concept/interpretation/image/> (дата обращения: 11.04.2011 г.).

2.Сагатовский, В.Н. Новый взгляд на историю (попытка обоснования) [Текст] / В.Н. Сагатовский // Социум и власть. 2010. № 3. С. 12-17.

3.Сагатовский, В.Н. Новый взгляд на историю (попытка обоснования) [Текст] / В.Н. Сагатовский // Социум и власть. 2010. № 4. С. 4-10.

4.Сагатовский, В.Н. Новый взгляд на историю (попытка обоснования) [Текст] / В.Н. Сагатовский // Социум и власть. 2011. № 1. С. 4-10.

**ПЕРЕД ВЗРЫВОМ.
О КНИГЕ А.Н. БУРМЕЙСТЕРА
«ДУХОВНОСТЬ И ПРОСВЕЩЕНИЕ.
У ИСТОКОВ РУССКОГО САМОПОЗНАНИЯ»***
Тюмень, ТюмГАСУ, 2010

Что происходит в бомбе после того, как догорел фитиль, но еще не раздался взрыв, разорвавший ее на осколки?

Это книга о России XIX века, о том ее историческом периоде, когда в ней началось формирование нации, и одновременно зародился круг идей, которые, распространяясь, пропитывали общественную жизнь и привели, в конце концов, к революциям начала XX века, к реставрации империи в облике СССР и к новому краху уже в конце XX века. Последствия этой истории мы переживаем до сих пор.

Общая концепция автора представляется такой: все русские потрясения в конечном счете, сосредоточиваются в реформах Петра I, который поистине революционными средствами ввел Россию в контекст европейской истории.

От себя скажу, Петр I мог бы и не совершать этой революции. Тогда, вероятно, Россия не стала бы ни европейской, ни азиатской, а вплоть до окончательного становления капитализма в Европе она оставалась бы в общей геополитической структуре мира «резервной территорией», подобно разделу «Прочее» в логических классификациях. А потом была бы мирно разделена, колонизирована, заселена и освоена соседними более энергичными и развитыми государствами и народами. Возможно, на ее территории возникли бы несколько второстепенных царств и ханств и подчинились бы сильным соседям, и была бы Россия похожа на своеобразную Африку, только не с пустыней и джунглями, а с тундрой и тайгой. Правда, история не любит сослагательного наклонения, и случилось то, что произошло.

Роль личности в российской гуманитарной науке всегда при-
нижалась в угоду объективным условиям, в то время как роль лич-
ности в ее реальной общественной жизни была куда как высока, и

* Павлов А.В. Перед взрывом. О книге А.Н. Бурмейстера «Духовность и просвещение. У истоков русского самопознания» // Социум и власть. 2011. № 2. С 120-122.

В журнале «Социум и власть» уже публиковалась в сокращении первая глава книги проф. А.Н. Бурмейстера, и вот теперь его книга «Духовность и просвещение» вышла в свет. А.Н. Бурмейстер, заслуженный профессор университета Гренобль-3 им. Стендаля, Франция, уже неоднократно публиковался в нашем журнале.

гораздо выше, чем в европейских странах. Это тоже, скорее всего, началось с Петром I. Он подсмотрел в Европе образцы государственности, и, используя тогдашний уровень европейской рациональной науки и европейских промышленных технологий, но со своей, воспитанной Золотой Ордой интуицией и непреклонностью, начал ту, первую революцию, определившую судьбу России на столетия и сегодня ставящую нас перед альтернативой: быть с Западом или против него.

И именно по этой причине все русские императоры после Петра поневоле были революционерами. Им выпало продолжать начатый Петром процесс вхождения в европейскую историю. Они не могли уже от него отступить потому, что именно в этом процессе заключалась отныне историческая логика. Теперь Россия не могла не быть самостоятельным государством – империей не китайского, не японского и не персидского типа, а только европейского. При всех унаследованных от Орды нравах ей *пришлось* заводить европейскую промышленность, европейскую науку, европейское образование, музыку и литературу, создавать, конечно, свои, но по европейскому образцу. Зачастую против воли, но приходилось идти в этом направлении.

Против воли потому, что сопротивлялось наследие Орды, противилось само необозримое, плохо контролируемое пространство, даже география, казалось, была против. Русская тройка мчалась куда-то сама по себе и вдруг повернула поперек собственной дороги. Потребовались очень прочные вожжи, очень сильная рука возницы, чтобы усмирить инерцию, не дать перевернуться и удерживать на новом пути. Со времен Петра начинает формироваться огромная русская бюрократия, выполнявшая роль механизма управления, и она, уже став сословием, «светом» и классом, начинает требовать «твердой руки» даже тогда, когда дорога Петра почти завершена и твердая рука не нужна, она требуется уже самим вожжам.

Но Петр I – один, далеко не все его наследники могли с ним сравняться в непреклонности. Их все время угнетала двойственность их положения: с одной стороны, они были обязаны править твердой рукой, а с другой стороны, они этой твердой рукой должны были насаждать в народе просвещение, индустриализацию, частную собственность и демократию, потому что Европа уже становилась буржуазно-демократической. Это понималось как постепенная

подготовка перемен, а фактически оказывалось нарастанием разрыва между русской чиновной бюрократией, с одной стороны, и народом, с другой.

XIX век в России – это глубокое расслоение на высший свет, напрямую связанный с бюрократией, группирующейся вокруг императора, и на прежнюю крестьянскую Русь, загнанную в клетку крепостного права. И при этом осторожное, робкое, очень позднее создание собственных университетов, гимназий, училищ, журналов то исключительно для дворянства, то, казалось бы, для всех, но на поверку выходило, что опять для избранных.

Конечно, были многочисленные мелкие крестьянские бунты XIX века. Крестьяне восставали без всяких политических требований, и даже без экономических, слишком очевидно, что восстаниями они свою собственную землю не получают, восставали просто от отчаяния. Конечно медленно, но все-таки распространялась образованность. Конечно, потихоньку развивалась промышленность и появлялся слабый, но рабочий класс, те же еще крестьяне, силой нужды оторванные от земли и от безнадёжного, но веками привычного уклада, мало что умеющие и понимающие в городской и промышленной жизни. И конечно, образованное и просвещенное дворянство и первая интеллигенция, тоже завязанные на «свете» и всемогущей бюрократии, но имеющие паспорта и выезжающие за границу, причем в Европу, а не в Китай и не в Турцию.

Нельзя сказать, что Европа в XIX веке проводила активную антирусскую политику, хоть сколько-нибудь сравнимую, например, с антисоветской политикой XX века. В Европе столетия подряд все государства интриговали против всех государств и то и дело воевали друг с другом, создавали временные союзы против какого-нибудь соседа, потом эти союзы рассыпались, потом их бывшие участники начинали интриговать и воевать с недавними союзниками. Это была обычная европейская политическая жизнь. Россия, входя в Европу, оказалась вынужденной участвовать в этой непривычной для нее жизни. А Европа конечно нервничала, когда в ее столетнюю игру вторгся новый игрок, заявивший о своих правах, пробовала его на прочность. Но идеологического давления не было, бомбардировка друг друга чуждыми ценностями не велась. Просто русское дворянство и интеллигенция, разъезжая «по европам», видело своими глазами, что жить можно иначе, чем в России, и что эта жизнь, при всех ее неудобствах и издержках, лучше.

Оно видело, что российская жизнь такая, какая она есть, во многом порождение бюрократии и самодержавия, в которой они сами – и дворянство, и интеллигенция – участники. И становилось стыдно, просто внутренне не по себе. Думается, и восстание декабристов, и диссидентское движение эпохи Николая I, и распространение нигилизма, и позднейшее интеллигентское «хождение в народ» обусловлены не только романтическими иллюзиями и идеалами, но и простым человеческим стыдом, смятенностью духа, вызвавшей протестные настроения в образованных кругах, и в конечном счете, приведшей к «революции сверху», к отмене крепостного права.

И вместе с этим тяжелые, почти мистические сомнения в правильности выбранного пути: ведь жили же когда-то наши предки без всех этих хлопот. Ну пахали деревянной сохой, когда соседи уже использовали металлический плуг. Ну ходили в соседнюю деревню свататься, когда соседи уже плавали в Америку, но не в этом ли наш исконный русский путь, с которого нас свернул Петр, не в том ли, чтобы быть резервной территорией, временно заселенной временным народом? – И рождалась Русская Идея, подкрепленная православием, позднее мистикой и философией, вся замешанная на смирении перед своей исторической судьбой, перед властью и бюрократией.

И вместе с этим создатель русской идеи П.Я. Чаадаев с нею сформулировал и проблему: кто же мы такие, почему живем так, как живем? А затем И.В. Киреевский в своей статье «Девятнадцатый век» эту проблему так заострил и усилил, что западниками и славянофилами начали становиться уже не в результате личных духовных поисков, а из принципа. Западничество и славянофильство обернулись жизненными позициями и аксиомами русской морали образованных слоев.

Примерно в этом контексте находится рассказ А.Н. Бурмейстера о русском XIX веке. Но эта книга не ограничена политическими границами Российской империи, она о России, проникающей в Европу путем Петра, уже находящейся в ней, Московской, но также и Берлинской, Лондонской и Парижской.

Автор книги очень тонко переплетает идеи и судьбы русского XIX века. Здесь восстанавливается не экономико-политический, а духовный контекст эпохи, в контактах и переписках людей с людьми, в поездках и наблюдениях, в начинающемся диалоге

культур России с Европой. В первую очередь, с ближней Европой – Германией и ее философской мыслью.

В основу книги положен не политико-экономический анализ русского крепостнического рабства, а Просвещение, влияние зарождающегося Московского университета и первых журналов на глубокое преобразование духовного климата страны.

Россия – Просвещение – Европа, эта логика просматривается уже в названии глав:

Вступление: Московский университет и любомудры.

Глава 1. Московский университет и кружок Станкевича.

Глава 2. Москва. Современность и светскость.

Глава 3. Берлин. Логика и философия истории.

Глава 4. Москва. Гегель и примирение с действительностью.

Глава 5. Смерть Идеи и воцарение Отрицания.

Глава 6. Москва и Петербург. Духовность или Просвещение?

Всего в книге 9 глав, приложение, примечания и большой библиографический аппарат. В тексте использованы многочисленные материалы из архивов В.А. Черкасского, А.В. Головнина, гр. Киселева и др.

Сама книга написана очень литературно, слегка архаическим языком, вводящим в атмосферу XIX века.

В центре книги находится судьба Н.В. Станкевича – русского философского писателя, прожившего очень недолгую жизнь, оставившего мало сочинений и известного сегодня только специалистам. Однако эта судьба прописана так внимательно, что Станкевич поневоле превращается в философскую фигуру российской истории не столько благодаря своим идеям, сколько из-за своего фактического, хотя, порою, и случайного влияния. При чтении книги не покидает чувство, что это – запал бомбы, чей взрыв состоится меньше, чем через 80 лет. И вероятно, выбрана именно эта судьба не случайно, учитывая, что она напрямую повлияла на Бакунина, Аксакова Белинского, Тургенева, Майкова, Анненкова, и на западников, и на славянофилов. Несмотря на немногочисленность литературного наследия Станкевича, его имя и взгляды нашли себе место даже в классических учебниках по истории русской философии В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского.

В книге показана траектория жизненного пути Станкевича в контексте с теми, кто прямо или опосредованно соприкасался с этой траекторией: В. Белинский, А. Герцен, гр. Уваров, гр. Бенкендорф,

А. Пушкин, А. Кошелев, император Николай I, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, Ф. Булгарин, М. Погодин и множество других. И везде Н.В.Станкевич предстает одним из тех немногих людей, которые подтолкнули русскую мысль к действию. Он, как шар, удачно пущенный кием великого бильярдиста. Так что даже последние главы книги, посвященные М. Бакунину, А. Герцену, нигилизму и отмене крепостного права, поневоле читаются как посвященные продолжающемуся влиянию Станкевича.

Чтение этой книги – интересное занятие, требующее немалой работы ума и воображения. Думается, она составляет весомый вклад в историю русской культуры, особенно в том ее разделе, какой посвящен диалогу с культурами европейских стран. И она имеет сегодня особенный смысл в контексте опыта самодержавной бюрократии.

Книга способна поставить перед вопросом: удачной ли была революция Петра, что происходит, когда революция осуществляется сверху, то есть, таким образом, когда революционер старается не перерубить сук, на котором сидит. Можно ли искусственно конструировать общественную жизнь и ее неисчислимые процессы, преследуя пусть даже великую и благородную цель?

И особенно хочу обратить внимание на издателя этой книги. Логичнее было бы ожидать, что она выйдет в Тюменском государственном университете, но она опубликована в Архитектурно-строительном университете. То ли потому, что в ней все-таки речь идет о спорах и сомнениях вокруг целенаправленного социального строительства, то ли потому, что время призывает нового Станкевича, из любой среды, лишь бы русская мысль опять пробудилась к действию.

ЛИБЕРАЛИЗМ И ОТКРЫТОЕ ОБЩЕСТВО*

УДК 1 (177+321.1)

Категория «либерализм» иначе,
нежели антироссийской,
быть не может по определению.
Либерализм для того и изобрели,
чтобы Россию уничтожить

Из комментариев в Newsland.ru

В последние годы и в наших СМИ, и в массовом сознании заметно усилилось негативное восприятие либерализма и демократии. Причем этими характеристиками наделяются такие явления общественной жизни, какие не имеют к ним ни малейшего отношения. Растут цены, безработица, падает деловая активность, сокращается уровень жизни – виноваты либерализм и демократия. Усиливается коррупция, бандитизм – они же. И даже покупка олигархом правой партии в дополнение к прочим своим активам, во всем обвиняются демократия и либерализм, несмотря на то, что купленная партия уже никак не может быть демократической.

Что же это за враги такие, из-за которых очень хотелось назвать эту статью «Верблюд как предпосылка политической мысли в современной России», – имея в виду, конечно, известное выражение: «Откуда? – От верблюда». В этой статье речь пойдет только о либерализме и о его стремлении к открытому обществу и к глобализации как о наиболее «порочном» явлении.

1.

Глобализация как научная идея, а не религиозная позиция и не литературный образ, впервые была разработана, пожалуй, К. Марксом. Правда, он использовал термин «интернационализм», но последовательный анализ этого процесса сразу же указал, что у него должны быть цель и смысл, которые К. Маркс увидел в «обобществившемся человечестве», и что достижение такой цели требует

* Павлов А.В. Либерализм или открытое общество // Социум и власть. 2011 № 4. С. 13-19.

качественного изменения самой организации общественной жизни во всех ее аспектах: экономическом, политическом, правовом, моральном и т.д. Эта идея была получена не спекулятивным путем, а наблюдением и непосредственно из жизненного опыта.

В XX веке, еще до переименования марксовского интернационализма в глобализацию, А. Бергсон обнаружил, что в эволюции общественной жизни существуют два антагонистических друг другу направления, которые он и назвал «закрытым и открытым обществами», и что между ними идет непримиримая борьба. Будучи интуитивистом, он не дал им строгих дефиниций и обоснования. Закрытое общество у А. Бергсона – «это такое общество, члены которого тесно связаны между собой, равнодушны к остальным людям, всегда готовы к нападению или обороне...» [2, с. 288]. «Открытое общество – это то, которое в принципе охватывает все человечество» [2, с. 289]. Это моральные максимы, а в их основе находятся два несовместимых типа религии, по его терминологии, «статические» и «динамические». И произрастает все это из того обстоятельства, что общественная жизнь людей имеет два альтернативных способа самоидентификации: она осознает себя как целостный (тотальный) организм, и одновременно, как многообразие человеческих индивидов, в первом случае, его идеалом становится закрытое общество, во втором – открытое.

Категорически не согласившись с К. Марксом и переосмыслив взгляды А. Бергсона, К. Поппер перевел его моральную максиму в преимущественно политическую плоскость, и стал трактовать открытое общество как «форму демократического («буржуазного») общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно принимая эту ответственность. Во многом оно походит на общество, ныне существующее на Западе» [7, с. 8]. Но если А. Бергсон, всецело разделяя идею прогресса, считал открытое общество современным этапом истории, следовавшим за традиционным закрытым обществом, увидел его таким, где «обыденная мораль не упраздняется, но она представляется одним из моментов в ходе прогресса» [2, с. 62], то у К. Поппера с его контрпрогрессистской критикой историцизма открытое общество отвергает «абсолютный авторитет традиционного» и одновременно пытается «установить и поддержать традиции – старые или новые,

которые соответствовали бы стандартам свободы, гуманности и рационального критицизма» [7, с. 25].

У одного это моральная цель, у другого – политическая, но у обоих закрытое общество тоталитарно, и сегодня лучше всего иллюстрируется Северной Кореей, а открытое – демократично в западном смысле демократии. И тогда в принципе ясно, что первое силой давит внутри себя все противоречия и конфликты, а потому лишено механизмов саморазвития, но при этом высококонфликтно с соседями. Если в пределе распространить эту модель на все человечество, то оно распадается на множество враждующих стран и практически неизбежно движется к апокалипсису. Второе же не уничтожает свою внутреннюю противоречивость, а нарабатывает рациональные способы и политические механизмы ее регулирования. Первое превращает собственную противоречивость в войну, а второе – во внутренние протестные движения, организуемые оппозицией. В первом отношении и к внешнему врагу, и к внутренним протестным слоям силовое, а во втором – дипломатическое, и оппозиция в нем приветствуется потому, что если она есть в качестве организованного движения, то есть и субъект переговоров.

Сегодня открытость и закрытость обществ обусловлены не одними только моралью и политической волей, доминировавшими до середины XX века. Либеральная мораль и политика облегчают открытость и способны придавать ей комплементарную форму. Но ни в коем случае не следует сбрасывать со счета экономику: размещение капитала и материального производства в наиболее эффективных для них точках земного шара и связанную с этим динамику экономических пропорций между странами и регионами, транснациональные корпорации. Нельзя игнорировать рост населения в большинстве стран, социальное расслоение и интенсивную миграцию. Трудно не заметить привлекательность западной системы ценностей и противодействие ей со стороны доминирующих слоев ряда стран, пропагандирующих свои ценности и насаждающих патриотизм и национализм собственного населения.

Проще говоря, до середины XX века общества не столько самостоятельно развивались, сколько в большей или меньшей мере искусственно конструировались политической волей государства и его лидеров. Решил, например, король или президент провести реформу и провел, изменив структуру общественной жизни в стране в соответствии со своими взглядами, будь то Петр I, Ришелье, Напо-

леон, Бисмарк, Сталин или Рузвельт. И в этом смысле все общества были в той или иной степени «закрытыми», у каждого – свое правительство, свои законы, свои традиции, зачастую очень отличающиеся друг от друга, и у каждого в целом «законопослушное» и патриотичное население.

Однако уже с XVIII века развивается Новый Свет, первый в мире регион, формирующийся в соответствии с идеалом открытого общества. На самом деле, даже раньше, с началом его заселения европейцами у него в фундаменте находился свободный выбор будущих эмигрантов: ехать в неизвестность и отстаивать там свое право на жизнь или мириться с собственным незавидным положением на родине. Получив в 1783 году независимость, и с самого начала заложив индивидуальную свободу и частное предпринимательство в основу будущей культуры США и Канады, Северная Америка становится альтернативной Старому Свету моделью развития.

Еще раньше, в Старом Свете зарождается буржуазная система ценностей. Если отвлечься от позднейших негативных коннотаций слова «буржуа», то в XVII или XVIII вв. оно означало не более чем «горожанин», «хозяин», состоявшийся человек, живущий на свои средства, а не на заемные и не как дворянство, на жалованье и пенсии от короля. Буржуазное же общество фактически было синонимом «гражданского». Получив от Америки подтверждение возможности либерального пути развития, Старый Свет устроил свои буржуазные революции и в конце концов утвердил у себя частную свободу индивида как основополагающую ценность. С этого момента и рождается Запад как явление культуры и как открытое общество.

Различие между открытым и закрытым обществами, в том числе и тем, что было в Европе до окончательного утверждения буржуазных ценностей, было, на мой взгляд, следующим. Закрытое общество развивается целенаправленно и конструируется искусственно в соответствии с политической волей власти. Сначала оно конструировалось под влиянием идеологии католицизма, потом – науки. При этом, как католицизм в Средние века фактически игнорировал непознанность воли Божьей и подменял ее своей догматикой, так и социальная наука пренебрегала тем, что своим собственным предметом во всей его полноте она не владеет, и создавала проекты на базе неполного и поверхностного знания, а иногда и

ошибочных взглядов. Социальная наука шла путем естественной, не замечая того, что естественно-научное познание «экстенсивно» и исследует внешнюю предметность, а социальное – «интенсивно» и нацелено на внутреннюю предметную область.

Конечно, такое социальное конструирование на западный манер не означало, что государство целенаправленно строило общество, контролируя все его процессы. До такого уровня оно дошло только в странах бывшего «советского блока», в остальном же западном мире оно просто непреложно демонстрировало свою волю. А уже политическая воля, столь отчетливо заявленная, становилась конфигуратором, вокруг которого шли процессы самоорганизации. Но именно на Западе родилась идея паноптизма, государственного управления социальными процессами и тоталитаризма.

Открытое же общество, состояние, в которое Западный мир окончательно вступил после Второй мировой войны, действительно, становится совершенно другой, чем ранее, социальной системой, очень противоречивой и рождающей принципиально новые проблемы, которые еще никто не знает, как правильно решать, например, проблематика объединенной Европы. Такое общество не конструируется, а растет естественным путем, как лес, а не версальский парк. В нем ни наука, ни церковь, ни власть не направляют его эволюцию. Власть в нем не подгоняет развитие, она выступает не столько машиной принуждения, сколько, в первую и главную очередь, площадкой для переговоров.

И если субъектом социального строительства в закрытом обществе является политическая власть, то субъектом естественной эволюции открытого общества становятся свободные и самостоятельные индивиды. И отсюда, деловая активность в закрытом обществе всегда связана с политикой и с коррупцией, а в открытом – с индивидами.

В открытом обществе государство все больше утрачивает властные функции и уступает их общественным объединениям, корпорациям, в том числе, и современным транснациональным, складывающимся естественным путем диалога и переговоров, но не приказов и распоряжений. А это в свою очередь означает изменение конфигураций тех пространств, где эта власть осуществляется, то есть геополитическую перестройку мира. Причем перестройка мира становится перманентной. Она не может завершиться возникновением новых государств с ясно очерченными границами, с соб-

ственными политическими и правовыми режимами, с новыми нациями и остальной атрибутикой государственной власти традиционных закрытых обществ уже потому, что в ее основе находится непрерывно идущий диалог между индивидами.

Проще говоря, нам очень долго предстоит жить в условиях перманентных перемен, и, думается, финансовый кризис, который сейчас всех пугает, просто одна из них.

Конечно, столь категоричное разделение открытых и закрытых обществ абстрактно, в реальности почти каждое общество сегодня содержит в себе признаки и того, и другого, но в разных пропорциях и с разной степенью выраженности. Закрытость и открытость – противоположные тенденции, одна из которых связана с социальной целостностью, а другая с межчеловеческими различиями. Тем не менее, заметно, что открытость стала настолько доминирующей тенденцией, что даже сохранившиеся закрытые общества, например Иран, стремятся к ней приспособиться.

2.

Исследуя либерализм и демократию, стоит различать действительный либерализм и мимикрирующие под него антилиберальные и антидемократические тенденции.

Либерал – слово, которое в нынешней России звучит почти неприлично, на самом деле означает человека, у которого в основе жизненной позиции находится стремление к свободе. Но одновременно либерал – это сторонник философии либерализма, и так же называют членов и сторонников многочисленных либеральных партий. Это всё настолько не одно и то же, что остается признать: сегодняшняя критика либерализма в России путается в предмете, что, собственно говоря, она критикует – жизненную позицию, философию или политическую программу?

Как позиция либерализм – это признание человеком свободы в качестве одной из основополагающих жизненных ценностей, это, пожалуй, единственный реальный предмет критики. В этом смысле, критиковать либерализм – значит придерживаться противоположной позиции, то есть физической зависимости и рабства. Самый последовательный и практический критик либерализма в этом смысле, пожалуй, наркоман в поисках дозы. Или же это означает поиск меры личной свободы и пределов, в которых человек осознает

себя свободным, то есть, борьбу за свободу, тождественную самой свободе.

Что касается философии, то в Западном мире, по крайней мере, начиная с XIX века нет философов, категорически отрицающих его. Они различаются в трактовках свободы и в понимании ее субъектов. Кто по своей природе свободен, то есть, кто — человек? Все признают ее как свою ценность, но кто-то признает ее также и за другими, считая свободу всеобщей, а кто-то — только за собой и за социально близким классом. По сути, либерализм здесь означает либо равенство в свободе, либо ограничение свободы для одних как условие свободы других. А, следовательно, критика либерализма по большей части или уничтожает свободу, или утверждает ее только одной группы, в ущерб всем остальным.

В партийно-политическом же смысле либерализм вообще абсурден уже потому, что свобода слишком быстро меняется исторически, слишком емкое и многогранное явление, чтобы стать узкой политической программой. Политический либерализм сегодня не является основополагающей идеей даже для Либеральной партии в США, а уж для Либерально-демократической партии России это вообще не более чем пустой термин в самоназвании. И такое отношение к ней честнее, хоть и цинично, в самом деле, не все ли равно, как называться, Либерально-демократической партией или рабски-олигархической, если все зависит от меняющейся политической ситуации и конкретных задач ее лидеров!

Если подходить к свободе формально, то она будет означать возможность освобождения даже от себя самой, уже поэтому ее анализ вне конкретно-исторических условий лишен всякого смысла. Для разных социокультурных субъектов и в различные эпохи их жизни она выглядит по-разному, в зависимости от того, какие ценности увлекали людей и давали возможность называть их «свободой». Диапазон таких ценностей широк: от общехристианской свободы выбора между двумя ясно обозначенными ориентирами добра и зла, Божественного и дьявольского до сартровской свободы как пустоты, обусловленной неизбежностью выбора между неопределенным числом неопределенных ориентиров.

Свобода в Европе, это и ее скрытое отрицание в виде спинозистской «познанной необходимости», и марксистская позитивная интерпретация Спинозы и Гегеля как познания необходимости, угнетающей человека, ее практического преобразования и творче-

ства новой необходимости, избавляющей людей от угнетения. У самого же К. Маркса она скорее полнота практической самореализации человека. В какое-то время свобода получает облик преимущественно политической независимости, в другие моменты она осознается как экономическая самостоятельность. В СССР – это равенство по отношению к собственности на средства производства. Со второй половины XX века в «социальных государствах» Западной Европы она трактуется как социальная защищенность и одновременно закрепляется в правах человека как свобода самовыражения, критики и протеста, в некоторой степени конфликтующая с социальной защищенностью.

Свобода в современном обществе чаще всего рассматривается в экономическом (собственность), юридическом (право), политическом (независимость) и морально-психологическом (самостоятельность, отсутствие принуждения) значении. Уже в марксистской литературе она классифицируется как «свобода от чего-то» и «свобода для чего-то» [5, с. 286], речь, разумеется, идет о свободе от эксплуатации, от эксплуатирующего класса и частной собственности на средства производства. И. Берлин позднее интерпретировал эту «свободу от» и «свободу для» как «негативную» и «позитивную» свободу.

По И. Берлину, негативная свобода означает, в сущности, «не испытывать чужого вмешательства. Чем шире область невмешательства, тем шире моя свобода» [1, с. 47]. Ее нарушение влечет за собою искажение человеческой природы. Что до ее противоположности, то Берлин пишет так: «Позитивный» смысл слова «свобода» проистекает из желания быть хозяином самому себе. Я хочу, чтобы моя жизнь и мои решения зависели от меня, а не от каких бы то ни было внешних сил. Я хочу быть орудием действия, а не подчиняться чужой воле. Я хочу быть субъектом, а не объектом; следовать собственным соображениям и сознательным целям, а не делать что-то под воздействием внешних причин» [1, с. 51]. При этом у И. Берлина негативное значение имеет гораздо большую ценность, чем позитивное. В основе его рассуждений находится представление о некоем атомизированном индивиде с неизменной и идеальной природой.

Несмотря на кажущийся архаизм такого представления, индивид Берлина является необходимой точкой отсчета в анализе свободы, и он достаточно приближен к западной, особенно к аме-

риканской, реальности XX века. Эта точка отсчета позволяет Берлину начать разговор об этическом плюрализме. «Основной парадокс берлинианы, – утверждает А. Паньковский, – можно было бы сформулировать следующим образом: мы можем сохранить [либеральные] ценности нашей культуры лишь за счет признания их радикальной несовместимости друг с другом» [6, с. 167]. Именно это дает возможность Д. Грею назвать либерализм И. Берлина «агональным» [3, гл. 6].

Однако как ни возвеличивай негативную свободу, она, и в самом деле, играет огромную роль в жизни современных индивидов, доросших до осознания своей самобытности и защищающих ее от вторжений со стороны, – ее признание в качестве первостепенной жизненной ценности требует существования по-разному самобытных индивидов, воспринимающих свою самобытность как непреложную ценность. Негативная свобода не может быть понята без позитивной, эти ценности равнозначны, каждая из них – обратная сторона другой, и вместе они составляют альтернативу, всегда предоставленную живому индивиду в качестве ориентиров его выбора.

3.

Свобода, прежде всего, легитимирована как обладание субъектом всеми необходимыми условиями собственного бытия, как преобразование и освоение внешней реальности, где находятся эти условия. Проще сказать, позитивная свобода, это обладание необходимыми условиями жизни. Если они у человека есть, то он свободен, то есть существует в качестве субъекта своей жизни, если их нет, то человек – объект чужой деятельности. Чем больше человеку принадлежат его условия, тем лучше он живет и тем больше он субъект.

И только будучи субъектом культуры, он заявляет о себе как о свободном субъекте, то есть свободном от природы и от той супериндивидуальной духовности, верховенство которой он признавал до того, как стал субъектом модерна, и при этом стремящимся к превращению всего мира в принадлежащее ему условие бытия, к определению законов этого мира на основе своей воли. Именно эта характерная черта европейской субъективности заставляет русское православное мышление подозревать в ней «человекобожие». По-

дозрение не вполне справедливое, так как европейская субъективность выступает с этой претензией, исходя из представлений о невозможности в каждый отдельный момент ни знать всю полноту бесконечной Вселенной, ни практически владеть ею. И вместе с этим она исходит из множества разноречивых представлений о свободе, в том числе и из таких, какие свободу отрицают или доводят до абсурда, например допуская государственно-монополистический капитализм СССР, партийно-олигархический капитализм Германии 30-х гг. XX в. и России начала XXI в. или ограничивая ее своими религиозными и экологическими движениями.

Субъект обладает всеми условиями бытия, а те, каких он по ряду причин еще лишен, он только стремится приобрести, нацеливая на них весь потенциал своего прагматизма, никогда не достигая абсолютной власти. Его не следует трактовать ни как природное состояние в материалистическом смысле природы, ни как духовное в смысле религиозном, он сугубо культурен. Субъект, будучи основанием культуры, является и ее же порождением, и на пределе обладания, как абсолютно свободное существо он делает культуру замкнутой и самовоспроизводящейся системой, чем-то вроде воздушного пузыря в бесконечной океанской толще, подводной лодки или космической станции, придуманной, созданной и обслуживаемой людьми и, в свою очередь, поддерживающей жизнь экипажа. Однако чем ближе европейский субъект приближается к этому состоянию, чем больше он организует и контролирует себя и свой мир, тем больше его общественная жизнь становится хаотичной и зависящей от столкновения индивидов и от их противодействия организующей воли власти.

В таком случае, если мы понимаем свободу исключительно позитивно и абстрагируемся от ее негативных значений, мы обнаруживаем новую зависимость субъекта – от культурных аспектов его бытия и от скрытого за ними хаоса. Освобождение же от этой зависимости означает зависимость от физической природы или от духовности. Реальная свобода индивида, прежде всего, обусловлена взаимной противоречивостью всех аспектов его природы: физика, духовность и культура, и поиском оптимальной для него пропорции в их отношениях. Она представляет собою свободу маневра между человеческими жизненными ориентирами, свободу их согласования в собственной душе. **Любой выбор делает человека свободным**

лишь в той мере, в какой он сохраняет за собой право и возможность иного выбора. А отсюда позитивная свобода, чтобы не оказаться новым рабством, должна предусматривать негативное освобождение, позволяющее человеку быть не рабом, не господином, а субъектом, то есть тем, с кем всякий раз, в каждом конкретном, случае надо договариваться. Следовательно, свобода как качество субъекта – это, в первую очередь, диалог и выбор, и эти свои характеристики индивид привносит в производную от него социокультурную субъективность на всех ее уровнях: в общественную жизнь коллектива, города, страны.

Негативная «свобода от...» проистекает из «свободы для...», для освоения, преобразования и превращения внешней природы во «внутреннюю природу» своей самобытности. Это значит, что, во-первых, свобода требует прагматизма, когда этический плюрализм Берлина оборачивается непрерывной динамикой диалога: нападением и защитой, конфликтами, требованиями, претензиями, ожиданиями, просьбами, договорами, согласованиями как в отношениях с природой, так и в отношениях людей друг с другом. И, во-вторых, свобода как освоение природы означает освоение и социальной природы, ее превращения, по словам К. Маркса, в сущностную силу человека. Практически же это значит социальную защиту, включающую в себя не только институты социального иждивенчества, вроде пенсионных фондов или механизмов льготного кредитования, но и функциональное распределение индивидов, правовое и моральное регулирование, и контроль индивидами за состоянием социальной защиты. То есть, свобода – это, в первую очередь, индивиды, обладающие самобытностью, осознающие это и реально имеющие право выбора.

Тогда, свобода – это всего лишь признание за каждым права быть самим собой и возможность договориться с другими о границах самобытия и своем месте в общественной жизни.

Европейская субъективность подчиняется в первую очередь так называемым «законам свободы», благодаря чему она способна использовать объективные законы в своих целях или «обходить» их по мере надобности. «Законы свободы» понимаются как цивилизационные границы, в пределах которых субъект вправе заявлять и осуществлять свою свободу, не ущемляя свободу другого. Свобода дает возможность преодолевать зависимость от природы и общества, отказаться от предопределенности места в жизни и выбирать,

самоопределяться по своей воле, сохраняя и развивая свою само-бытность.

Свобода начинается с позитивной заявки самобытия, с ее выражения вместе с заявкой на меру добровольного самоограничения. Она есть только там и у того, кто и где способен взять на себя обязательство быть самим собой и пунктуально его выполнять. Проще говоря, никто не принуждает стать дальнобойщиком, чиновником или литературным критиком, никто не заставляет и отказаться от этой роли. Но любой выбор места в жизни означает и выбор тех обязательств, какие с ним связаны: врач должен лечить, полицейский – охранять порядок, при любых обстоятельствах. Лишь в случае добровольно взятых обязательств и их выполнения мы становимся предсказуемыми для других, а следовательно, можем быть и партнерами по диалогу. А значит, способны быть и субъектами, придающими форму общественной жизни и воспроизводящими ее.

Обязательность субъекта вызывает и его ответственность, она – всегда ответственность за выполнение своих обязательств. Ответственность без обязательности и прав не имеет смысла, и на поверку оборачивается банальным принуждением и десубъективацией индивидов. В тоталитарных общественных системах и рабочевладельческих обществах принято свободу напрямую определять через ответственность, минуя права и добровольные обязательства, в которых индивид заявляет о своих ожиданиях и к Другому, и к обществу в целом.

Встречаясь с цивилизационными границами, свобода формирует личность, ее обязанности и ответственность за свою деятельность, за рациональное мышление и его продукты, за творчество. Деятельность ответственной личности трансформируется в поступок, характеризующийся необратимостью, а ответственность становится внутренним самоопределением свободной личности и ее поступка, ответственность придает свободе человека конкретную форму практического действия.

Из всех качеств субъекта свобода человека в европейском мире выступает наиболее видимой ценностью, выполняющей функцию знака, указывающего именно на Европейский мир. Образование, научное познание, художественное творчество, техническое и социальное конструирование, счет в банке, обладание собственностью, политическая демократия, права человека и т.д., все это разные формы реализации свободы. Значение свободы в европейских

культурах настолько высоко, что они вплоть до 80-х гг. XX в. осознавали себя как Свободный мир, и во многом сохраняют эту самоидентификацию до сих пор.

Свобода как обладание условиями бытия выращивает свою систему ценностей, переплетающуюся с ценностями прагматизма и рационализма и окрашивающую их в свои тона.

Прежде всего, из нее следует право на собственность и рыночная экономика. Например, если у человека есть квартира, то он живет, в противном случае он вынужден снимать себе жилье, а значит, зависеть от тех требований, какие предъявляет домовладелец: по телефону не звони, гостей не приводи, музыку не включай, квартплата непрерывно растет – плати, не хочешь – иди вон. Если у человека есть хотя бы машина, он может заработать себе на жизнь частным извозом. Если же ничего нет, – нанимайся на работу и принимай те правила организации, охраны и оплаты труда, какие диктует работодатель. Не хочешь – иди и ищи, где лучше. Это и дает возможность монополизированным общественным системам поддерживать крайне низкий уровень заработных плат и условий труда, все равно уйти, некуда.

Из свободы следует денежная система, и прежде всего, такая конкретная ценность, как размер счета в банке. Если у тебя есть достаточное количество денег, ты купишь себе все необходимое, если нет, – видимые в витринах и рекламе блага жизни не для тебя.

Из свободы следует демократия с ее оппозицией, независимыми профсоюзами, выборами и конституционными правами, позволяющими населению присваивать себе государственную власть в форме контроля за нею. По замечанию В.Е. Кемерова, она может пониматься как контроль индивидов «над отчужденными от них структурами власти, производства, информации и т.д.» [4, с. 765].

Следует заметить, что хотя идеал открытого общества базируется именно на либерализме, а в основе либерализма всегда находится индивидуальная свобода, эта свобода в разных культурах понимается по-разному. Главное в ней не ее западное содержание, а самостоятельность индивида, его деловая, социальная активность и его умение не воевать, а договариваться с другими свободными индивидами.

Таким образом, свобода становится очень содержательным, закрепленным за конкретным культурным сообществом способом

человеческого самоопределения в качестве личности, субъекта действия и общественной эволюции. Она – основа открытого общества. И она же – главная проблема нашей страны.

Приходится признать то обстоятельство, что несмотря на все перемены последнего двадцатилетия, доминирующим субъектом общественной жизни у нас являются не люди, а государство, и мы – в числе тех немногих стран, какие по-прежнему придерживаются модели закрытого общества. А следовательно, бизнес у нас преимущественно государственный, политика осуществляется только им, мораль – великодержавная и т.д. В мире, где все больше доминирует открытость, это опасное состояние, вполне сходное с Нью-Орлеаном в дни тайфуна Катрина.

Желая выжить в открытом мире, следовало бы все силы вкладывать не в армию, правоохранительную систему, не в банки и даже не в материальное производство, а в ту культуру, которая развивается и укрепляет самобытность и свободу людей. А уж свободные люди и заводы построят, и поля вспашут, и порядок наведут, и в армии будут знать, за что они служат.

Критика же либерализма оказывается либо призывом к де-субъективации человека, интеллектуальным обоснованием закрытого общества, крепостного права, различных форм феодализма либо критикой либералов неприемлемой для них формы чужого либерализма, когда надо ясно указывать, что такое свобода для критиков, либо же это критика «пустого слова», бой с тенью, которая просто ускользает.

1. Берлин, И. Два понимания свободы [Текст] / И. Берлин. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 47.

2. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: «Канон», 1994.

3. Грей, Д. Агональный либерализм [Текст] / Д. Грей. Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003.

4. Кемеров, В.Е. Свобода // Современный философский словарь. М. и др.: ПАНПРИНТ, 1998.

5. Ленин, В.И. Советская власть и положение женщины // Полное собр. соч. Т. 39. М.: Изд-во полит. литер., 1970. С. 286.

6. Паньковский, А. Агональный либерализм Исайи Берлина [Текст] / А. Паньковский // ЛОГОС 4-5(39) 2003. С. 167.

7. Поппер, К. Открытое общество и его враги [Текст] / К. Поппер. М.: «Культурная инициатива», 2009.

МОРАЛИЗМ ЕВРОПЕЙСКОГО МОДЕРНА*

УДК 17.022

«Акустические Морали Овердрафта».

Группа «Полумягкие». – Россия, 2010

1.

Предпочтительной видится трактовка модерна и постмодерна, которой придерживается У. Эко [6]. И то, и другое – «духовное состояние», «подход к работе».

Скрытый в модерне потенциал разворачивается, доходит до предела самоочевидной ясности и покрывает эпоху искусственной скорлупой, не содержащей уже никакой духовности. Игра как жизнь, чьи правила полностью определяются ее субъектами, искусственность, возникающая на всех границах Модерна, – на временных и пространственных границах, и особенно в его предельных проявлениях, протест против искусственного, почти роботизированного характера жизни, – представляет собою то, что сегодня принято называть постмодерном. Более того, постмодерн оказывается не просто историческим периодом, это одна из характеристик любой эпохи на всех ее этапах. Это эпоха в тех точках повседневности, где на первое место в системе ценностей выходит личная жизнь и ближайшее окружение.

Постмодернистское состояние в таком случае видится не тем, что «после модерна», но и не модернистским проектом, как о нем пишет Грей [2, с. 284]. Оно скорее вырождение модерна, разрушение его проекта, зарождающееся в нем самом, однако принадлежащее его эпохе, и уже как таковое, оно – духовное состояние человека.

Однако названия «модерн» и «постмодерн» принято применять, в первую очередь, к европейской истории, к тем столетиям, какие отличаются целенаправленной динамичностью, и где цель общественного развития определяется выбором между гуманизмом и национализмом. Поэтому хотя признаки постмодерна легко

* Павлов А.В. Морализм европейского Модерна // Социум и власть. 2012 № 2. С. 114-118.

наблюдать в любой культуре, в этом очерке я ограничусь только европейскими.

Методологической позицией очерка является представление о том, что общество не супериндивидный организм, а продукт межчеловеческих отношений. Эта позиция делает возможным перенос акцента с социальной субъективности на экзистенциальную, а значит, она позволяет личностную подстановку и рефлекссию моральных отношений с позиции человеческой индивидуальности. Такая подстановка раскрывает эпоху модерна изнутри нее самой, содержательно гуманистически, а не формально-теоретически, не метанарративно.

Проблематика очерка связана прежде всего с положением нынешней российской культуры в общеевропейском контексте. Принято определять состояние западных культур как постмодернистское. В целом это верно, однако Россия и страны Запада в своем развитии уже много столетий не совпадают по фазам. У нас, думается, постмодерн доминировал в застойные десятилетия СССР, в его торжественных метанарративах, теневых процессах, скрытых массовых протестах и нелегитимности. С распадом же СССР Россия перешла из постмодерна в состояние межцивилизационного перехода, осложненного неясностью перспектив.

2.

Межцивилизационное состояние – это не «постмодерн», а то, что уже после него. В нем общественная жизнь практически прекращается и заменяется коловращением толп и маленьких социальных групп, когда ее проще всего описывать средствами фигуративной социологии Н. Элиаса, аномии Э. Дюркгейма, номадологией и ризомой Ж. Делеза и Ф. Гваттари, дисконтинуитетом М. Фуко и т. д. Его демократичность напоминает смесь охлократии с диктатурой. А в перспективе маячит геополитическая перекройка европейского и общечеловеческого пространства, конструирование искусственных и изначально нелегитимных норм, глобальный гражданский хаос и появление новых центров самоорганизации этого хаоса, конфликтов между ними и возвращение на круги своя. Межцивилизационное состояние неизбежно, однако его последствия можно смягчить, сохранив идею модерна, превратив ее в утопию и цель общественной жизни. Революционное же содержа-

ние этого состояния может быть превращено в своего рода перманентную революцию, не ведущую к разрушению базовых ценностей: индивидуализма и гуманизма, прагматизма, рационализма, либерализма и т. д., и, конечно же, его специфического морализма.

Эволюция культуры в междивизиационную эпоху идет возвратно-поступательным путем: сначала полный демонтаж предшествующей цивилизации, а затем конструирование из обломков нового цивилизационного облика, формирование его на интеллектуальной основе, на базе разума, воли и морали постмодерна. Она движется в направлении поиска в постмодернистском формализме духовной глубины, создания смыслового фундамента новой, будущей эпохи. И до тех пор, пока этот цикл демонтажа-конструирования не пройдет по всему пространству нашего культурного мира, мы не сможем считать междивизиационную эпоху благополучно завершенной.

Механизм междивизиационного перехода держится на смене поколений. Первое поколение – «отцы», из них половина вкалывает, другая половина «делает состояния». Второе поколение – «дети», «золотая молодежь» или, как сейчас называют, «мажоры» устраивают экзистенциальные революции, иногда и политические, сегодня они называются «цветными», и полностью ликвидируют ценности прошлой цивилизации. Оно осуществляет выбор направления дальнейшей эволюции: индивидуализм или национализм с его квазигуманистическим покровительством власти тому, что она считает «человеческими интересами». К третьему поколению («внуки») окончательно складывается миф о «золотом веке прошлого». У нас это СССР, у французов – *la belle France*, у англичан – викторианская Англия, у американцев – Великая американская мечта и т.д. Миф трансформируется в утопию, утопия идеализируется и превращается в цель развития. И с «внуков» начинается выход из междивизиационного разрыва, ведущий нас сегодня или в сторону модернистских идеалов, или в направлении националистического тоталитаризма досоветского и советского самодержавия.

Утопия, сложившаяся на базе мифологизированного прошлого, не обязательно ведет к реставрации. Более того, реставрация невозможна в силу изменившегося содержания культуры, накопленного опыта, созданных новых ценностей, коммуникаций и институтов и т.д. Но завершается междивизиационная эпоха форми-

рованием новой цивилизации на основе выбора «детей», осуществленным «внуками», на которую это поколение переносит кое-какие имена и названия из прошлого, как на Императорскую Россию переносилось название «Третий Рим» и «Византия», содержательно ни в малейшей мере на Россию не похожие, а на сегодняшнюю Англию переносится название «конституционная монархия».

Первые два поколения вычисляются демографически: 25–30 лет на каждое. А с третьего выход только начинается, и сколько времени он потребует, зависит от множества дополнительных факторов. Если считать, что в эту эпоху мы вошли с началом Перестройки в 1985 г., то в 2030–50 гг. только наметится выход из нее, а сколько он продлится, сколько поколений потребуются «внукам» на то, чтобы благополучно ее завершить, сегодня это вопрос не научный из-за чрезмерно большого числа факторов будущего, которые просто невозможно учесть. Конечно, это очень схематично; на самом деле, поколения рождаются непрерывно и сосуществуют, с одного на другое переносится «акцент», смысловой центр, своего рода запятая в легендарном решении «казнить нельзя помиловать». В социальной практике такой перенос тоже представляет собою особый тип динамики со своими характеристиками.

Однако, так или иначе, а в нашей стране наконец вступило во взрослую жизнь второе постсоветское поколение. С его активизацией в 2010–2011 гг. началась экзистенциальная революция – глубокая делегитимация старых ценностей СССР и превращение их в искусственные правила. Это не та борьба, которая была в 1990-е, где демократы и коммунисты советских времен перетягивали друг на друга одеяло. Это борьба между молодыми, не знающими СССР людьми, для которых сегодняшняя обстановка в стране – их время, а борьба – просто такая разновидность игры и праздника, как для «правых», так и для «левых».

Началось упрощение и трансформация мировоззрения, которое каждого заставит определиться со своими жизненными планами и установками независимо от сегодняшних «неправильных правил» общественной жизни, и в любом случае окончательно ликвидирует либо кардинально переосмыслит и унаследованные ценности, и сами правила нынешнего дня. От того, насколько такой экзистенциальный переворот будет эффективен и чем завершится, теперь зависит дальнейшая судьба России, вплоть до сохранения

ею единства, государственности, независимости и статуса, при всех перекосах, но все-таки европейской страны.

3.

Экзистенциальная трансформация вывела на первое место переоценку всей системы ценностей европейского модернизма в его советской интерпретации, где главным был не индивидуалистический, как в Западной Европе, Англии или США прошлого века, не частный и автономный, а коллективистский субъективизм. В СССР он выражался в стремлении поставить каждого члена трудового коллектива в полную экономическую и моральную зависимость от производственной эффективности всех сотрудников и от функциональной траектории бригады, отдела или кафедры в структуре организации. Таковы были реальность СССР и несбыточная мечта крупных западных корпораций.

Советский трудовой коллектив выступал как целое, а его целостность обеспечивалась моральной и политической однотипностью работников. Целостность советского коллектива совсем не то же самое, что формальная связность индивидов, например, в рабочей бригаде классического буржуазного общества. Она больше соответствует духовному единству рода, клана или крепостной общины. Она сходна с семьей, в то время как уже во второй половине XX в. семейный характер буржуазного коллектива, за исключением уличных банд, может его членам присниться только в дурном сне, несмотря ни на какие корпоративы и психологические тренинги. В классическом буржуазном коллективе Запада исторически на первом месте стоял индивид, ясно отличающий работу от семьи.

При советской власти люди живут в коллективе, в то время как в западном обществе они работают на корпорацию, отчетливо это осознавая, будь то крупный университет или маленькая фирма по торговле фармсредствами. У советского человека связь с сотрудниками духовно содержательная, причем со всеми вместе, у западного – преимущественно формальная, и не со всеми, а только с некоторыми. Отсюда в СССР приоритетным считалась долговременная работа в одном коллективе, на нынешнем же Западе ценится мобильность и регулярный переход из одной корпорации в другую, дающие новый опыт и увеличивающие креативный потенциал

работника, но при этом лишаящий коллектив качества «трудовой семьи».

В общественной жизни все неоднозначно. Западное общество легко трансформируется в тоталитаризм, советское – в самодержавие, а различия между этими формами общественного устройства просматривается только в их названии. Тоталитарное сращивание социума и власти при полной и всепроникающей подконтрольности общества мало чем отличается от самодержавного единения государя с народом при полном самовластии государя и подконтрольности народа. В обоих случаях ключевой характеристикой становится паноптизм, а он, как неоднократно было показано многими, от И. Бентама до М. Фуко в известной его работе «Надзирать и наказывать», органичен именно для западного общества. И, следовательно, наше, российское, не слишком-то от него отличается. Единственное, что позволяет избежать западного тоталитаризма и русского самодержавия – это добрая воля и гуманистическая нравственность граждан.

И еще можно предполагать, что частная собственность и государственно-монополистическая, ошибочно принимавшаяся в Советском Союзе за общественную и общенародную, рыночная конкуренция и государственное планирование, демократия и тоталитаризм хотя и противоположны друг другу, но их противоположность такого же рода, как между расцветом модерна и его поздним, завершающим постмодернистским этапом.

Эволюция модернистского общества осуществляется между демократией и тоталитаризмом, в частности, между классическим капитализмом и реальным социализмом. У этих двух систем по-просту разные задачи. Капитализм с его частной собственностью, конкуренцией и индивидуалистической демократией обеспечивает быстрое и пропорциональное развитие производительных сил и накопление материального богатства. Социализм же, если он не искусственно внедренная в жизнь теория, а естественно сложившаяся практика социального государства, осуществляет перераспределение накопленного богатства между всеми гражданами и создает условия для интеллектуального развития.

Капитализм трансформируется в социализм тогда, когда в частной инициативе вместе с автономией частного субъекта пропадает смысл. Материальных ценностей достаточно для всех; общественные структуры, в том числе, и ответственные за их пере-

распределение развернуты, связь между властью и обществом двусторонняя и паритетная, граждане в целом удовлетворены жизнью. Социализм трансформируется в капитализм тогда, когда проедаются капиталистические накопления, когда материального воспроизводства, даже расширенного, уже не хватает, когда начинается дефицит и экономико-политическая конкуренция, а за ними меняется тип социального расслоения. В социалистическом обществе зарождается буржуазное, поначалу в виде «теневого социума» с его теневой экономикой, политикой и моралью, образуются квазиклассы, происходит буржуазная революция, и общество модерна возвращается к своим истокам.

Конечно, это упрощенная картина, действительная жизнь огромного общества куда как сложна. Но с того момента, когда оно созревает и переходит на стадию модерна, где-то в его генетике уже угадывается периодическое чередование демократического и тоталитарного строя, индивидуализма и социализма.

Думается, традиционное разделение политических сил на правые и левые неадекватно реальности общественной жизни. Значительно существенней их деление на народ и государство, на индивидуалистическую и социалистическую политику, на доминирующую частную, государственную и общественную собственность. А механизм их соотношения скрывается не столько в экономическом, сколько в моральном качестве собственности.

Между частной и государственной собственностями принципиального морального различия нет, и та, и другая принадлежит части общества, а не всем. Предельно развитая в СССР государственная собственность попросту сформировала политическую и хозяйственную бюрократию как господствующий класс, противостоящий остальному народу и обладающий приоритетом в «равной» доступности услуг и распределении благ. Это – разновидность частной собственности. Общественная же собственность – то, что принадлежит не группе лиц, а каждому гражданину, – отличается от частной морально, а не политико-экономически.

Общественная собственность представляла собою главную загадку СССР, которую никак не удавалось решить средствами политико-экономических теорий. Каким образом заявленная в конституции Советского Союза государственная собственность могла быть общественной и общенародной, если, согласно самому же советскому марксизму, государство представляет собою институт,

отчужденный от общества, противостоящий ему и обслуживающий интересы не всех, а только господствующих классов [5; 7]?

Социалистический строй опирается на загадочную общественную собственность, но эта задача, не решаемая политико-экономически, вполне решается в сфере этики. Такая собственность реальна лишь в качестве целенаправленного морального отношения. Если ясно различать мораль и право, то для гражданина безразлично, кому юридически принадлежит собственность, если он фактически может ею пользоваться. Поэтому очень важно, на удовлетворение чьих интересов она нацелена. Будь она юридически «моя», будь она государственная, но если она предназначена исключительно для удовлетворения интересов части общества, то она – частная. Если же она, независимо от своей юридической принадлежности, нацелена владельцем на удовлетворение интересов любого гражданина, она – общественная. Юридически любая собственность в этическом плане оказывается по существу общественной, если используется владельцем для других людей, но она же станет частной, когда применяется исключительно в личных интересах собственника.

В таком же случае общественная собственность является реальностью как разновидность моральных отношений между собственниками, обуславливающая стратегические установки их распоряжения собственностью: для себя или для других. Она создает социализм как систему взаимопомощи в недрах капитализма и выходит на поверхность в социальных государствах, которые из-за этого можно с известной натяжкой считать социалистическими. Но стоит общественной собственности стать тотальной, как она сразу демонстрирует свой утопический характер, оказывается государственно-монополистической и превращает социализм в тоталитарный государственно-монополистический капитализм.

В реальных отношениях собственности колебания между частной и общественной характеристиками представляет собою моральное движение, ответственное за легитимацию-делегитимацию правовой и политико-экономической системы. Благодаря ему в общественной жизни всегда сосуществуют индивидуалистическая и социалистическая морали, а капитализм с социализмом периодически сменяют друг друга, по мере выполнения каждым из них своей основной задачи.

Наша экзистенциальная трансформация уже несколько лет заставляет пересматривать всю советскую интерпретацию общеевропейских ценностей: коллективистский прагматизм в великодержавных целях, рационализм одинаковых норм мышления, либерализм государственного патронажа любых субъектов и т.н. «социальной защиты», волюнтаризм руководителей государства и коллективов, креационизм и особенно морализм.

Проще говоря, сегодня приоритетными стали мораль и творческий подход в любой деятельности, они, а не высокие технологии, не nanoиндустрия и т.п. – единственный способ решения проблемы модернизации, лозунга, за двадцать постсоветских лет успевшего надоесть. Они да такие формы политической и хозяйственной организации, какие позволяют им существовать. Моральный и креативный характер прагматизма, либерализма, волюнтаризма и рационализма либо станет преобладающим содержанием нашей субъективности, либо мы всегда будем под чутким руководством партии и правительства восстанавливать разрушенное перестройкой и реформами народное хозяйство 30-х гг. прошлого века.

Таким образом, морализм пронизывает все структуры общественной жизни на всех стадиях культурно-исторического развития. Он лишь принимает разные облики в диапазоне от межчеловеческого взаимного доверия, взаимопонимания, искренности и взаимопомощи открытых друг другу людей до постмодернистского цинизма, делегитимирующего взаимопомощь и провоцирующего эгоистический утилитаризм не людей, но практически абстрактных индивидов, а затем опять от утилитаризма до взаимопомощи.

Но что представляет собою морализм модерна?

4.

Если отвлечься от религиозных и идеологических мистификаций, морализм указывает на гражданскую и нравственную позицию личности. Сошлюсь прежде всего на советские источники. Посредством понятия морали в человеческом опыте «вычленяются обычаи, законы, поступки, характеры, выражающие высшие ценности и долженствование, через которые человек проявляет себя как разумное, самосознательное и свободное создание (существо)»

[1, с. 275]. Как полагает О.Г. Дробницкий в своей статье в «Большой советской энциклопедии», это «один из основных способов нормативной регуляции действий человека в обществе» [4, с. 559].

Эти классические для советской этики формулировки выражают модернистский дух культуры той поры и ее философии. Думаю, по-своему прав и А.А. Гусейнов, утверждающий в учебнике следующее: «Можно было бы с целью выделения предметной области этики сослаться на присущий каждому человеку опыт внутренних переживаний, выражаемый в понятии совести, или на оценочное отношение к миру, фиксируемое в понятиях добра и зла. Однако достаточно подойти к вопросу с критериями самой элементарной строгости, чтобы обнаружить: мы не можем сказать, что скрыто за этими терминами, не можем каким-либо иным способом (помимо самих этих терминов) зафиксировать обозначаемую ими реальность. Они на самом деле оказываются неизвестными величинами» [3]. Замечу только, что неспособность классических критериев элементарной строгости справиться с этической предметностью не означает, что нельзя разработать другие критерии, составляющие архитектонику неклассической теории.

Мораль – это внеполитическая и внеправовая форма регулирования отношений людей в обществе, установления и воспроизводства общественного порядка и разрушения его устаревших форм. Западные исследования морали с XVIII века показали противоречивую тенденцию к автономизации субъекта. Однако субъект – это и человеческий индивид, находящий свою природу в личной свободе, и общество, в эту эпоху оформляющее себя как нацию, подчиняющую индивида и находящую собственную природу в стремлении к полной независимости как от него, так и от других наций.

Конфликт между человеком и нацией проявится только в XX веке. Но уже с самого начала европейского модерна он рефлексится философией, расставляющей черные и белые фигуры на шахматной доске предстоящих буржуазных революций. С одной стороны, Т. Гоббс с индивидуалистическим принципом войны каждого против каждого, положенным им в основу формирования социума-Левиафана, а с другой стороны, Б. Мандевиль, при всей своей иронии, исходящий в «Басне о пчелах» из непреложной роевой социальности улья, направляющего каждую пчелу.

Придерживаясь взглядов, характерных для классицистской философии, вплоть до наших дней ставящих на первое место в иерархии субъектов общество как целостный организм, а индивидов рассматривающих в виде его «членов», единого и корректного определения морали дать нельзя, этот термин нельзя даже употребить в единственном числе без того, чтобы не впасть в этический формализм. Есть разные морали, и они различаются параллельно с различием общественных культур.

(Окончание следует)

-
1. Апресян Р. Г. Мораль // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001.
 2. Грей Д. Поминки по Просвещению. М.: Праксис, 2003.
 3. Гусейнов А. А. Этика. URL: <http://vpn.int.ru/>.
 4. Дробницкий О. Г. Мораль // БСЭ. №. 1974. Т. 16.
 5. Ленин В. И. Государство и революция. // Полн. собран. соч. Т. 18. М.: Изд-во полит. литер., 1968.
 6. Эко У. Заметки на полях «Имени розы»: Симпозиум, 2005.
 7. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения в 3-х т. Т. 3. М.: Политиздат, 1986.

5.*

Под морализмом имеется в виду самоопределение индивидов и групп в отношении обычаев, традиций и законодательства своей страны, и прежде всего по отношению друг к другу.

Моральностью с точки зрения субъекта оказывается умение сосуществовать и вести диалог, стремясь к тому, чтобы жить по-человечески достойно, но при этом замечая, что необходимым условием собственного достоинства является признание за другими точно таких же прав на их собственное достоинство. Признание этого права выводит мораль в область диалога и даже полилога,

* Окончание. Павлов А.В. Морализм европейского Модерна // Социум и власть. 2012. № 3. С. 75-80.

который и становится источником и критерием морали. Открытие этой области и первая оценка ее морального значения, вероятно, принадлежит Ф. Ницше. Он находит происхождение морали в соотношении сильной и слабой воли к власти* у разных субъектов.

Замечу, однако, что соотношение субъектов неоднозначно и зависит от их ценностных приоритетов. Воля к власти выходит на передний план тогда, когда приоритетом становится доминирование-подчинение, или, как их называл сам Ф. Ницше, мораль господ и мораль рабов. Думается, что такая мораль становится источником политики, которая и обуславливает подмену морали на право.

Непосредственно же моральным оказывается не доминирование-подчинение, а взаимопризнание субъектами существования друг друга в их различии, а не сходстве, их способность допускать пребывание в мире их жизни иной, отличной от них субъективности. Власть и мораль постоянно конкурируют таким образом, что нарушение морали пробуждает политику и право, а нарушение права активизирует в диалоге моральные приоритеты. И мораль, и политика, и право, таким образом, вырастают из архитектоники экзистенциального диалога и связаны с тем, есть ли в нем ведущий и ведомый партнеры и какие между ними отношения: враждебные или комплементарные, является ли диалог отношением равных, или он с самого начала конструируется монологически односторонне. Политика, исходящая из признания правомерности партнера, моральна, а мораль, вырастающая из его недопустимости, политична. Моральная политика – это ее превращение в площадку для дискуссий; вне морали политика оказывается отношением господства и принудительного подчинения двух моральных субъектов: помещика и крепостного, двух противоположных классов, или власти и народа. Отношения помещика и крепостного, без сомнения, по содержанию моральны уже потому, что они оба – личности, но очевидно, что эта мораль сословная и конструируется вокруг экономического и политического принуждения.

Морализм – это публично заявленная, демонстрируемая и практически соблюдаемая позиция субъекта в общественной жизни, вне зависимости от того, что эта позиция из себя представляет. Она может быть и коллективистской, и эгоистической, и гуманистической, и бесчеловечной. Мораль не следует оценивать как нечто

*У Ф. Ницше под моралью подразумевается именно учение об отношениях власти, при которых возникает феномен «жизнь» [3, с. 255].

безусловно возвышенное уже из-за ее реального многообразия, но ее всегда можно понять в терминах «конструктивное-деструктивное». Даже в предельных случаях морали праведника и преступника каждая из них негативно оценивает другую либо как ханжество, либо как аморальность, каждая разрушительна для соседа, но воспроизводит собственный социум монастыря или банды.

6.

Так как морализм – жизненная позиция, то он определяется под влиянием этически оцениваемых условий жизни и выражает собою отношение к ним и к своей собственной судьбе. Он провоцируется соседями и частично ассимилирует их взгляды, а частично складывается вопреки им. И именно в качестве такой позиции он становится убеждением и принципом, позволяющим человеку определяться, создавая себе ясную и социально узнаваемую форму. То есть мораль дает возможность человеку обрести социальное бытие не индивида толпы, а гражданина своего общества, необходимое для сосуществования людей. Она отчасти налагается воспитанием в общественных условиях, а другой частью, по мере укрепления самобытия, она позволяет самому выбирать форму, принимая или отвергая моральные принципы смежных групп.

В любом обществе есть и «грешники», и «праведники». Они являются таковыми в той мере, в какой узнаются и принимаются в качестве таковых, в какой общество вырабатывает стандарты отношения к ним. Святому надо поклоняться, старших следует уважать, детей – любить, вор должен сидеть в тюрьме, для каждого отдельного случая всегда есть широкий диапазон стандартов от восхищения до презрения. Более того, при появлении новой позиции вырабатываются новые стандарты.

Но главное в том, что позиция, чтобы стать гражданской или нравственной, должна быть заявленной, устойчивой и узнаваемой. Тогда, если человек заявляет о себе как о мусульманине, ему нельзя на обед подавать свинину, если он иудей или адвентист седьмого дня, его не надо заставлять работать по субботам, общаясь с вором, следует беречь карманы и нельзя играть в карты с шулерами. Позиция становится моральной опорой гражданского статуса, а за этим и гражданского общества в целом.

Если же ее нет или у общества нет выработанного стандарта, человек неузнаваем, и непонятно, как к нему следует обращаться. Такая неопределенность сопровождает всю межцивилизационную эпоху до тех пор, пока в ней не начинают вырабатываться позиции.

В социуме мораль – очень тонкий, почти неразличимый механизм, координирующий межсубъектные отношения с целью межчеловеческой и межгрупповой совместимости, как на уровне сознания, так и в глубинах нравственного чувства. Она позволяет распознавать других как «своих» или «чужих», как друзей и врагов именно потому, что моральный человек благодаря позиции делает себя видимым, узнаваемым и предсказуемым в пространстве культуры, в то время как без нее это – анонимное существо, от которого никогда не ясно, чего можно ожидать.

Способность моральной позиции раскрывать тайну анонимного индивида и этим определять человека перед другими сближает ее с религией, хотя полного тождества между ними нет: религия может быть моральной и аморальной по признакам «своя или чужая», а мораль – религиозной и светской. При этом в той мере, в какой человек определяется, он и участвует в общественной жизни в качестве некоей фигуры, распознанной как человек, а не как стихия. А значит, от его морали зависит мера его участия или неучастия в экзистенциальном диалоге и раздвоение общественной жизни на две сферы – своих и чужих. «Свои» – те, кто узнаваем, и в отношении кого нами достигнута моральная комплементарность, «чужие» же – такие, с кем комплементарность по ряду причин не установлена, либо она только формируется, либо сложилось убеждение о ее невозможности, а значит, они – таинственная величина в «моем» жизненном пространстве. В одном случае угадывается «общество» как противоречивое социальное единство, а в другом – множество разнородных «антиобщественных элементов», которые либо не оцениваются как социальные (напр., сумасшедшие или преступники), либо которым общество приписывает некое чуждое намерение.

Человек распознается прежде всего как моральное существо, на чьей морали и возводится вся постройка субъекта. Моральность фактически оказывается синонимом узнаваемости, а потому она – фундамент, хотя и довольно зыбкий, для общественной культуры. Отношения между людьми в обществе могут быть разными, от пылкой любви до неприкрытой враждебности. Но то обстоятельство, что это отношения именно между людьми, делает возможным

рациональный диалог, коммуникацию и моральные ограничения при конфликте, пусть и наподобие международных соглашений о статусе военнопленных или способности придерживаться однотипных стратегий и тактик в противоборстве. Отступление от моральности дает, конечно, отступнику некоторое преимущество, но при этом выводит его за пределы человеческого общества и, более того, за пределы статуса человека. Отступник воспринимается как существо безусловно человекообразное, но чрезвычайно загадочное и в своей таинственности опасное. И тем самым отношения с ним оказываются непримиримыми и накаленными до градуса предельной озлобленности. Отношения с «чужими» являются отношениями не людей, а стихийных сил, т.е. они те самые, какие в советской философии назывались антагонистическими.

Отношение к тем, кого моральное сознание общества не узнает, – это теоретически чистое отношение к объекту. В лучшем случае объект признается как открытие. Но зачастую «чужой» морально воспринимается как стихия, чье поведение продиктовано животными потребностями, а мышление – причинно-следственными связями, и чья свобода на самом деле непреклонная детерминация со стороны бездушного давления природы. В то время как «свой» признается разумным и свободным человеком, действующим целесообразно. Отношение же морального субъекта к имморальному объекту прагматическое, он принудительно морализует объект, подгоняет его под свои стандарты, превращая этим в комфортное для себя условие, безразлично, является ли объект природным явлением, человеком или чужим народом.

Тривиально, что мораль релятивна, она зависит от субъектов, как от индивидов, так и от социумов: что для одного морально, для другого может оказаться аморальностью. Но ее релятивизм не следует возводить в абсолют. Единство социума предполагает нравственное единство, не обязательно сходство, но в любом случае взаимодополнимость, как дополняют друг друга разные профессии и социальные роли. Это единство, выражающее социальную целостность в виде продукта множества личных связей и границ пространства, где они существуют, становится в итоге базовой ценностью для всех, а значит, и критерием моральных оценок.

Конечно, на противоположных полюсах общественной жизни всегда есть моральная несовместимость «своих» и «чужих». Мораль, право и политика – динамичная игра приоритетов и акцентов,

они то и дело меняются местами, один и тот же поступок в зависимости от случайного совпадения условий может быть и моральным, и политическим, критерием их различия становится только личная совесть, допускающая или не приемлющая цинизм обстоятельств. Но общественное здоровье означает множество промежуточных звеньев, благодаря чему можно установить опосредованную связь между, казалось бы, антагонизмами. Отсутствие таких переходов указывает на глубокий раскол и начало межкультурного кризиса. Когда возникают две несовместимые системы нравственности, они вступают друг с другом в конфликт.

7.

Формирующаяся социокультурная субъективность неизбежно получает моральную окраску. Но здесь мораль формализуется, и вместо живого, зачастую интуитивно-нравственного отклика на происходящие события, она превращается в систему этических предписаний социума. Именно тут, в формальной морали социокультурного субъекта появляется долг как особая ценность, созвучная с экзистенциальным смыслом жизни. Долг становится тем фактором, какой перегруппирует моральные ценности и меняет их содержание, превращая этим социальную значимость морального поступка в социальное дело и даже в задание: «Поступай так, чтобы...». И мораль из диалога превращается в монолог социума, направленный на индивида.

Причастность к формальной морали характеризует человека как цивилизованное существо, способное смирить порывы своей индивидуальности и направить ее энергию по социальным каналам. Либо же это существо умеет мимикрировать под цивилизованность, лишь внешне принимая ее требования, и тогда этика оказывается этикетом, «политесом», скрывающим за собою цинизм как ценность, полностью противоположную долгу.

Д. Грей обнаруживает это свойство морали в мультикультурных обществах, вынужденных существовать на основах толерантности. Толерантность, конечно, неизбежное следствие релятивизма, но и она имеет глубокое моральное содержание, когда, руководствуясь долгом, устанавливает себе границы, в которых многое допустимо, но некоторые вещи все-таки неприемлемы. Как отмечает Д. Грей, имеется и «более радикальная форма толерантности, а

именно – безразличие. Безразличие как радикальная форма толерантности применимо везде, где существуют несовместимые концепции благой жизни» [2, с. 64].

И тогда традиционную мораль, сводящуюся в конечном счете к умению жить в соответствии с обычаями и традициями, в социальном саморегулировании вытесняет формальное право, безразличие же становится главным признаком независимости закона, а цинизм превращается в характеристику объективности политики.

Стержень души, существующей в рамках морали, определяет ее между личным смыслом жизни и высшим (надличностным) долгом. Долг развертывает систему формальных ориентиров, которые осмысливаются и корректируются каждой отдельной личностью по-своему, а многообразие жизненных смыслов через полилог создает формальный долг и как осознанную цель, и как лично угадываемые границы жизненного пространства. В нем все и всё является «своим», узнаваемым, и в нем присущее каждому человеку чувство «свойскости», своеобразного братства или родства полагается в основу обычаев, то есть привычного образа жизни, допустимого в пределах всего этого пространства. И тогда американец или русский из захудалого городка не растеряется ни в одном мегаполисе своей страны, он быстро угадает за суетой столиц привычные ему стандарты.

8.

Посредниками, позволяющими смыслу жизни трансформироваться в долг и обратно, выступают личная обязательность и социальная ответственность. И поэтому мораль тесно связана со свободой субъекта и причинно-следственной обусловленностью объекта.

Субъект, в первую очередь, это – человек, стремящийся контролировать условия собственной жизни, а объект – всё, что угодно, но в том аспекте, в каком его условия существования контролируются какой-нибудь внешней силой, будь то законами природы, обществом, патронажем власти или уличным грабителем.

Субъект способен быть моральным лишь в силу своей свободы, а его моральность означает его обязательность, помимо свободы он уже не субъект, но объект морали, навязываемой ему.

Обязательность же субъекта сопряжена с волей и долгом, она является его самоограничением перед лицом других, добровольно

возложенными на себя обязательствами, которые он непреложно исполняет, не смотря ни на какие препятствия. И только через обязательность он становится гражданским субъектом. Врач обязан лечить, учитель обязан учить, полицейский – охранять закон, артист – играть роль, рабочий – стоять у станка. Их обязательность делает их равноправными гражданами и своими среди своих, их диалог трансформируется в договорные отношения, в которых фиксируется взятое на себя обязательство.

Собственно говоря, эти добровольно взятые обязательства перед другими и делают субъектов субъектами, то есть теми, кто ответственен как за воспроизводство общества, так и за все его критические изменения. Субъект действует, его отличает свободный и целенаправленный поступок, в то время как все остальные попросту живут, не испытывая никакой нужды ни в поступках, ни в их культурных последствиях.

Обязательность как долг становится условием взаимного доверия различных, но дополняющих друг друга субъектов. Без доверия же нет диалога. При этом не так уж важно, чему именно субъекты друг в друге доверяют, взаимная дружелюбность не более значима, чем и взаимная враждебность. Дружба предполагает один тип взаимоотношений, вражда – другой тип, но они обе в равной степени требовательны и создают обоюдную систему социальных стандартов и правил, обеспечивающих возможность диалога, компромиссов и договоренностей.

И дружба, и вражда возможны только между своими, в конечном счете, между людьми, между чужими их не бывает. Вряд ли стоит оценивать биологические отношения козы и капусты или физические отношения позитрона и электрона в категориях дружбы и вражды. Если нет стандартов, то нет и моральных отношений, есть взаимодействие обоюдно нераспознанных стихийных сил, доверие между которыми изначально невозможно. И в этом случае стоит говорить лишь об объективных законах, детерминирующих физическую природу, а не о правилах цивилизованных отношений между людьми, обладающими субъективностью и сознанием.

Обязательность не исключает свободы, но является ее порождением. Перед каждым субъектом в каждом поступке всегда скрыта проблема соблюдения обязательств и отказа от них. Рабочий может бросить инструменты, учитель – не прийти на урок, врач – отказать больному в приеме. Свобода в таком случае получает моральную

окраску, а мораль – либеральные коннотации. Но отказаться от обязательств можно из безответственности, а можно и по соображениям долга, когда принятые обязательства перестают соответствовать смыслу жизни и новым представлениям о границах «моего» социального пространства. Гражданин США или России может обнаружить себя в контексте не страны, а Человечества, Вселенной или даже пережить Божественное присутствие в душе. И тогда его обязательства перед городом и страной меркнут.

Свобода является источником развития морали, и общественная культура, частью которой, выступает мораль, становится непрерывно волнующимся морем.

Социальная ответственность — другой посредник между смыслом жизни и долгом. Ее источник не человек, а социум как целое. В отличие от обязательности, ответственность делает человека объектом, взгляды, оценки и поступки ему предписываются, а не свободно принимаются.

Ответственность неотрывна от обязательности и свободы, если это ответственность за свои дела перед совестью. Но только ответственность перед обществом, народом, государством и прочими вторичными надындивидуальными образованиями, без добровольно взятых на себя обязательств характеризует формальный долг, чье содержание может варьироваться личным смыслом в безграничных пределах. Так, долг перед страной может заключаться и в защите власти, и в ее ниспровержении для обновления общества и укрепления его жизнеспособности.

В конечном счете, морализм требует признания каждым человеком за всеми другими права быть самими собой и отстаивание такого же права для себя. А такое признание означает межчеловеческое взаимоприятие, взаимное доверие, взаимную ответственность и обязательность, из чего и вырастает комплементарность индивидов как мыслящих существ.

9.

Европейский морализм эпохи модерна унаследовал от Средневековья идею долга как отношения к Высшему, но изменил содержание и смысла жизни, и долга, и Высшего. Средневековое Высшее – Бог – к XVIII веку был переосмыслен и принял обезличенный вид Природы и Мирового Духа германской философии.

Потом Высшее приняло облик нации и государства. И долг, и смысл жизни закрепились за служением этим надличностным субъектам. На переднее место в системах ценностей вышли патриотизм, национализм и служение власти. А когда были сформулированы материальные законы общественного развития, они стали программой целенаправленного низведения человека до уровня дрессированного государством животного.

Затем Мировой Дух и Природа слились в общем понятии материи, и отношение к Высшему из религиозного окончательно стало естественнонаучным, в практике означающим активное преобразование природы и ее экологическую защиту. Но это отношение полностью сложилось лишь ко второй половине XX века.

В этом качестве и долг, и смысл жизни были лишены экзистенциального содержания, то есть фактически уничтожены, превратившись в формальное соблюдение надиктованных правил под угрозой юридических и политических санкций. В культурах, например, СССР и Германии 30-х гг. они перестали существовать, хотя и не исчезли из человеческих душ тех русских и германцев, кто в себе эту душу сохранял. Факт существования живых людей среди множества персонифицированных социальных функций, бытия поэтов, писателей, священников, философов, диссидентов, не всех, но тех, кто остро реагировал на обстановку в своих странах, – придавал культурам драматическую окраску.

Тоталитарные режимы XX века с их социально-национальным диктатом были высшим и предельным постмодернистским вырождением модерна не только в России и в Германии, но и, хотя в меньшей степени, в культурах Франции, Англии, США, по мере их национального самосознания и развития в них институтов тоталитаризма. И не важно, в чем выражался тоталитаризм: в диктатуре КПСС, как в России, или в диктатуре Закона, как в США, в любом случае, это диктат социума над человеком и метанарратива над индивидуальной субъективностью и здравым смыслом.

Тоталитаризм позволяет добиться всеобщей образованности масс, но препятствует креативности индивидов, из которых массы состоят. Он способен всесторонне развернуть и воплотить в общественную практику самые передовые достижения науки, но только те, какие достигнуты к его времени. Творчество же как исключительно личное таинство он ликвидирует, вместе с этим останавливая и общественное развитие. Он ликвидирует даже творческий по-

тенциал общественных лидеров и руководителей, вынужденных в конечном итоге подчиниться созданной ими системе. Он создает единый социум, обладающий гигантской инерцией, который не может сдвинуть с места никакая воля, а значит, уничтожает и саму волю к переменам. Единственная перспектива тоталитарного общества – деконструкция до уровня индивидов и возврат к демократии, то есть самораспад.

Европейский морализм оказывается рациональным прагматизмом свободного и креативного субъекта, чья жизненная позиция заключается в установлении комплементарных отношений с другими субъектами и совместной с ними гуманизации объективной реальности, ее превращении в приемлемое условие существования субъектов. Различие между демократической и тоталитарной моралью проходит по линии разного понимания онтологии субъективности: кто является действительным субъектом общественной жизни: человек или само общество, и каково реальное соотношение в человеке индивидуальности и коллективности, построена ли социальность людей на их комплементарности или единообразии, воля к какому из этих двух ориентиров доминирует.

10.

Морализм, благодаря присущей ему обязательности, побуждает индивидов к самоопределению в качестве субъектов или объектов и превращает субъектов в фокусы, вокруг которых начинает вращаться сконфигурированная ими общественная жизнь. С этого момента уличная толпа межцивилизационной эпохи начинает формироваться в полифокальный социум, состоящий из множества маленьких социумов семейного типа: кланы, малочисленные партии, уличные группировки, коллективы маленьких частных предприятий и т.д.

Между социумами начинается диалог, в центре которого находится диалог между их субъектами. И вот здесь социальное формирование раздваивается, в зависимости от моральной силы, от степени равенства взаимодействующих субъектов и от унаследованных ими от предшествующей цивилизации и от соседей моральных образцов. Если им предзадано равенство и паритетные отношения между субъектами, то наиболее вероятно демократическое развитие. Если же их предобуславливает самодержавие, то

чтобы свернуть с этого направления в сторону демократии, им приходится ориентироваться не на свое историческое наследие, а на демократически настроенных соседей. Люди, сызмальства привыкшие к покровительству, склонны к тоталитарной морали и к воспроизводству самодержавия.

В результате формируются либо демократические, либо самодержавные и экономика, и политика, и право. В обоих обществах, безусловно, существует социальное неравенство и конкуренция. Но они настолько разнотипны, что порою не признают обоюдного родства. С одной стороны – экономическая и политическая конкуренция независимых друг от друга субъектов, нацеленных на обладание условиями собственного бытия, и неизбежное отсюда верховенство формального права, его понимание как границ субъективной свободы и моральный авторитет суда, называемый его «независимостью». С другой стороны – «властная вертикаль» и конкуренция, нацеленная на политическую карьеру, замена формального права содержательными распоряжениями, подкрепленными не силой закона, а более высокими этажами политической иерархии, и превращение суда в инструмент политической воли.

И самое главное, социальное расслоение демократического общества имеет экономический характер, а самодержавного — сословно-политический. Попытки перенести категории и критерии социологии демократического общества на самодержавное представляются неправомерными. Низший, средний и высший классы в условиях самодержавия зависят не от их экономического благосостояния, а от их положения в сословной иерархии. Так, в XIX веке разорившийся помещик стоит неизмеримо выше собственного богатого крепостного. В XX веке инструктор аппарата ЦК КПСС безусловно относится к высшему классу, сравнительно с рабочим, хотя некоторые рабочие (дальнобойщики, бурмастера в нефтегазодобыче, вертолетчики северных регионов Тюменской области и т.д.) зарабатывали значительно больше инструкторов.

Морализм европейских цивилизаций в конечном счете связан с господствующим типом их субъективности, либо это индивиды, либо социум как целое, оформленный политической волей и институтами. И оба типа морали обуславливают осознание легитимности-нелегитимности общественного строя и сменяют друг друга, чередуя демократию и тоталитаризм, капитализм и социализм. Для межвременья вполне права молодежная группа «Полумягкие», хотя,

думаю, у них это получилось случайно. А на завершающей пост-модернистской стадии «акустические морали овердрафта» сменяются «категорическим императивом империи» до тех пор, пока по межцивилизационной эпохе не проплясало второе поколение.

1. Апресян Р. История этических учений. М. : «Гардарики», 2003.

2. Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М. : Праксис, 2003.

3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ф. Ницше. Соч. в 2 тт. Т 2. М.: Мысль, 1990.

4. Фейербах Л. Соч. Т.1. М. : Наука, 1995.

ЗАМЕТКИ О СОВРЕМЕННОСТИ И СУБЪЕКТИВНОСТИ

Модерн и пластичность*

УДК 17.022 1

1.

Что такое современность, чем она отличается от одновременности? Суть современности в том, что она всегда – проблема. Ее нельзя решить, но ею можно управлять: вытеснять на другие уровни, переводить в конструктивное или деструктивное русло. Одновременность же – все происходящее по факту календарного совпадения.

Современность субъективна, она – особое качество мышления, состоящее в осознании проблемности своей жизни и непрерывном поиске способов ее преодоления, она требует высокой степени креативности и напряжения сил. Она стремится к полному преобразованию таким образом, чтобы обнаруженная проблематичность потеряла значение; в отличие от одновременности, которая формальна, объективна, не нуждается в проблемном мышлении и в разработке специальных средств и зависит только от произвольно выбранной точки отсчета, например, от принятого календаря. Она – форма общесоциальной координации, в то время, как современность – напрямую зависящий от субъективного сознания способ его самоопределения по отношению к объективным для него фактам и их оценка. Что одновременно, далеко не всегда современно, а современное – не всегда одновременно.

Я бы сказал, что современность – это умение жить в соответствии с меняющейся реальностью, а не с выдумками, иллюзиями, благими пожеланиями и памятью о великом прошлом, тормозящими изменения. Таким образом, ее сущность – в субъективности, вся ее проблематичность является проблематикой субъекта, поиском таких форм разума, какие были бы наиболее адекватными для субъекта и его жизненной проблематики.

Современен только разумный человек, и только тогда, когда он разумен. А следовательно, современность – это самоопределение субъекта, его стремление самому себе ответить на вопрос, что же

* Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5-11.

ему надо, и в первую очередь, надо ли ему продолжать быть разумным и субъективным или лучше перейти к благополучному и веселому беспроблемному существованию, когда достаточно биологических и социокультурных инстинктов и рефлексов. И лишь за самоопределением субъекта следует разработка и применение новых технических средств и организационных механизмов. Обратным же путем, от приобретенных новинок к субъекту протекают попытки обучить лабрадора самому использовать подаренный ему ошейник с приемником GLONASS.

Проблема современности заключается в выборе между бытием и небытием в качестве субъекта своей жизни, затем в выборе между разными ее способами, и только в третью очередь техника, технологии и организация, являющиеся лишь предметными носителями современности и условиями одновременности.

Сущность современности в разуме, и лишь потом – в рациональности. Она имеет индивидуальное бытие, именно поэтому разумна, в отличие от одновременности, которая социальна и рациональна. Современность, следовательно, в умении жить своей жизнью, а не той, какую нам навязывают обстоятельства или чьи-либо требования, и думать своей головой. Она появляется только для того, кто обнаруживает, что он есть, а не кажется самому себе, и лишь тогда, когда он это обнаруживает. Следовательно, ее существование напрямую зависит от наличия в обществе человеческой индивидуальности, от ее способности заявлять о себе как о субъекте. Значит, и современность определяется как по качеству (разные современности, каждая «привязана» к своему индивиду), так и в параметрах «более-менее».

Каким же образом современность может быть исследована и какие коррективы представление о ней способно внести и в гуманитарные знания, и в социальные, и в практику?

Я хочу предложить некоторую возможную рефлекссию этой проблемы и обозначить краеугольный камень, опираясь на который можно попытаться разработать рациональную концепцию современности как одной из фундаментальных характеристик общественной жизни.

2.

Исследование современности на сегодня фокусируется в двух распространенных у нас и в западной литературе концепциях Ж.-Ф. Лиотара и Ю. Хабермаса [3, 8, 9]. В нашей стране интересный анализ современности предпринимали Б. Капустин, В. Фурс и др. [2; 6; 7].

А первые шаги в этом направлении делали, надо полагать, Ф. Ницше, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, и особенно Ж.-П. Сартр, выдвинувший именно конкретного человеческого мыслящего индивида, Жана или Альбера как субъекта/предмет осмысления. А уж этот индивид, начав осмыслять себя и свою жизнь, стал современным и создал современность как свою общественную и природную жизнь.

Наша рефлексия современности тормозится и искажается боязнью свободы, самостоятельности и самобытности, это то же самое, что боязнь современности. Она глубоко укоренена нашей историей чинопочитания, постоянной оглядки на соседей, приверженности традициям и многими другими способами духовного самоубийства, потому, что наилучший способ не иметь проблем и не отягощаться их решением – это не жить.

Что же такое современность, понятая онтологически конкретно, а не классически абстрактно в духе обобщающих, особенно спекулятивных теорий? Здесь прежде всего обращает на себя внимание рефлексия «модерна», нередко выдаваемая за синоним современности. Г. Гегель, благодаря которому «модерн» утвердился как научный термин и М. Вебер, показавший, что модерн – явление по преимуществу западноевропейское, связанное с рациональностью общества, устроенного в виде тотального Капитала [1], как его описал К. Маркс.

Уже эта западная привязанность модерна наводит на мысли: неужели все остальные общества современности вовсе лишены, или у них свои современности, отличные от западной? Но тогда современность и модерн – разные вещи: современность как общечеловеческая проблема гораздо глубже модерна, а он, в свою очередь, значительно формальнее, техничнее, характеризует особую одновременность событий западной жизни и заявку этой цивилизации на планетарный статус, ее «веберовский вызов» человечеству. Замечу, что есть общества с минимальными проблесками современности, а

есть такие, которые насквозь пропитаны ею, но от модернизации крайне далеки, например, наше, российское 2000 гг.

За Гегелем и Вебером последовала литература, вызванная к жизни непрерывно обостряющейся и актуализирующейся проблемой западной современности как модернизации. Однако, думается, вся эта литература прямо, косвенно либо имплицитно восходит к спекулятивным концепциям философского классицизма, из-за чего современность трактуется как целая эпоха. Безусловно, эти трактовки правомерны, но чувствуется, что из них уходит главное – современность. Почему длящаяся во времени эпоха, охватывающая пять столетий, может вообще трактоваться как современность (Модерн), что является точкой отсчета таких трактовок, придающей им жизненный, а значит и актуальный смысл?

3.

Ю. Хабермас указывает на гегелевскую «Феноменологию духа» как на работу, в которой впервые дана рефлексия современности. И это действительно так. Представив историю диалектически, Гегель понял современность исторически и революционно, как преодоление прошлого и нацеленность на будущее. У него современность выглядит как шаг из одной полностью завершенной и исчерпавшей себя стадии истории к другой, как зарождение новой перспективы. В такой трактовке современность, главным образом, связана с междивизиационными переходами и их предпосылками, созревающими на предшествующих стадиях. Но эти его шаги похожи на круги вальса, на такой компромисс между стадиями, где каждому бы нашлось удобное место, и молодому профессору с его принципиально новыми взглядами, и министерству образования, не переносящему ничего нового. Честность ученого не позволила Гегелю с возрастом окончательно забыть о собственном юношеском протестантизме и заняться сочинением методичек и инструкций. Из своего стремления к компромиссу он сделал диалектику, где история ходит кругами, но все же поднимается вверх, как по винтовой лестнице.

Однако уже К. Маркс, сам, бывший германский студент, почувствовал и экзистенциальную конкретность Гегеля, и внутренний конфликт гегелевской философии, обозначив его как конфликт системы с методом. Гегелевская революция больше предчувствие

будущего из прошлого, понимание грядущей исчерпанности эпохи, в которой жил сам Гегель и ожидание кардинальных перемен. Однако выход за пределы эпохи означает ее распад на атомы с тем, чтобы в дальнейшем из атомов сложилось что-то новое.

К. Маркс обнаружил эти атомы – людей с их субъективной чувственной деятельностью. И хотя написанная, даже не завершенная им вместе с Ф. Энгельсом «Немецкая идеология», где они констатировали факт существования живых человеческих индивидов, их деятельности и условий, в которых они находятся, и зафиксировали этот факт в качестве предпосылок своего понимания истории [4], была, по выражению Ф. Энгельса, отправлена на чердак «грызущей критике мышей» и опубликована впервые только в 30-е гг. XX века в СССР, в русском переводе и со следами мышиных зубов, но эти предпосылки в дальнейшем направили все их творчество и превратили гегелевский абстрактный компромисс в бескомпромиссную революционную практику. А нам осталась в наследство проблема, в каких условиях нужен и возможен компромисс, а в каких – бескомпромиссность.

4.

Ю. Хабермас обратил внимание, что само слово «modern» («современность») начинает употребляться в Западной Европе еще в V в. н. э. в связи с распространением и утверждением христианства и его стремлением отличить себя от уходящего римского язычества [8]. Можно предполагать, что какое-то слово употреблялось и раньше применительно к самоопределению новой культурной реальности по отношению к старой, потому что ситуацию такого самоопределения легко увидеть в непрекращающихся и зафиксированных, по крайней мере в писанной истории, противоречиях и конфликтах поколений.

В дальнейшем эта ситуация может наблюдаться всякий раз при существенных изменениях цивилизаций и мировоззрений, и выход из нее всегда состоял в воспроизводстве разума путем изменения рациональности и цивилизации.

Человеческая конкретность конфликтна, она элементария хаоса и провоцирует взрыв. Но вместе с этим она ставит и вопрос: возможна ли рациональность и социальное единство как продукт межчеловеческого существования, на основе людских различий, без

внешнего выравнивающего принуждения? Может ли быть эта конфликтность если и не прекращена, то, по крайней мере, переведена в конструктивное русло творчества и обновления?

У истоков любой культуры, в отличие от объективной реальности, находится система вполне субъективных идей и ценностей, формообразующих для всего культурного пространства, сформулированных и созданных конкретными людьми и группами, выражающихся в их действиях, но позднее переосмысливаемых, развиваемых и видоизменяемых, и проявляющихся в разных исторических и региональных модификациях. Эти культурные модификации господствуют на своих территориях, вступают в противоречивое единство с собственными историческими истоками, восходящими еще к древним временам, с природно-географическими особенностями, культурным соседством, случайными обстоятельствами и т.д. И таким образом, например, в Европе каждая эпоха и каждый регион обладает своей собственной «цивилизацией модерна». А общая система ценностей для них становится больше предметом обсуждения с соседями, «точками диалога», совпадения или несовместимости с ними, возможностью формирования общеевропейских коммуникаций и общей перспективой. Различия между локальными цивилизациями связаны с разной мерой соотношения объективного хаоса и субъективно заданного порядка и с разной исторически обусловленной природой их субъективности.

Возвращаясь к модерну, уже на основе сказанного выше легко сделать вывод о том, что состояние модерна — это агональность, неизбежная при смене культур или при их противоречивом взаимодействии. Именно в этот момент и в этих пространственных координатах в общественной жизни на передний план выходят какие-то особые черты, оформляющиеся в появлении целых социальных групп, живущих «современно/несовременно», придерживающихся «новых/консервативных взглядов» и стремящихся освободиться от диктата прошлого или от внешней зависимости. С одной из таких групп и связывается современность, причем на тот период, пока эти группы не становятся господствующими, пока их образ жизни и мировоззрение не превращаются в общесоциальные и традиционные. Проиграв или победив, они уже перестают быть современными, а в обществе зарождается что-то новое, иная современность.

5.

Современность – личная оценка мироустройства под углом проблемности своей жизни и поиск способа решения проблем. Модерн же – протестный потенциал современности, ее нацеленность на создание технологических средств решения проблем и пространства, где возможны именно технологические решения.

Но что же еще, помимо протеста, позволяет преодолевать проблемность, и что кроме него скрывается в модерне? Если современность личностна и всегда начинается с конкретного субъекта, живущего здесь и сейчас, то модерн представляет собою общественную жизнь, обуславливающую субъективность, вместе с самосознанием, проблемами, протестом и оценкой. Человек включен в нее, условия и обстоятельства, оцениваемые им как проблемы, созданы в ней, его рациональность, культура и субъективность, формирующие вместе с обстоятельствами оценку, тоже в ней сложились.

В рамках общественной жизни проблемы как появляются, так и решаются. Причем решаются они не только в ходе протестов, революций и войн, но и в ходе диалога, обоюдного поиска компромиссов и т.д. То есть эпоха, которую мы считаем «модерном», не имеет исключительно модернистского характера. В ней прячется множество вариантов развития, и все они обусловлены предпосылками и условиями современности конкретных людей. Как исключительно модерн она может быть обозначена только ретроспективно, по ее итогам и тоже в зависимости от выбранной концепции и от субъекта, который придерживается ее взглядов. Но затем, когда субъективность выбрала себе модернистское прошлое, она превращает выбор в практику и начинает воспроизводить модерн как свою единственную перспективу, и тогда модерн становится постмодерном.

Постмодерн – это безальтернативный модерн, хотя даже в этом случае он не становится абсолютным. Он превращается в метанарратив, в общую форму эпохи, предписывающую способ существования. А за ним продолжает бурлить современная жизнь со всеми ее вариантами, накапливается «протест против безальтернативного протеста», все труднее сдерживаемый формально направленным развитием. За устоявшимися и казалось бы вечными требованиями морали и права усиливается напряжение, нарастает усталость от

непрекращающихся социальных и личных конфликтов, скука обыденности, хочется отдыха и праздника, и происходит делегитимация протестного метанарратива, раскрепощающая всю полноту современности. И начинается межвременье, лишённое предписанных ориентиров и чреватое революцией, то есть реорганизацией и принудительной переменой нелегитимной формы на легитимную. В эту эпоху как раз и создаются новые ориентиры жизни, странным образом освященные всеобщей легитимностью.

6.

Нетрудно заметить, что для активного человека любая общественная обстановка будет современной уже потому, что сама его субъективность означает восприятие реальности под углом проблем. Любое препятствие его целям и планам требует преодоления: его надо разрушить и создать новые условия. В таком случае современность становится многообразием индивидуальных проблем, поиском и выбором способов решения, не только одним протестом, но и созиданием. Пойдет ли дальнейшее развитие по модернистскому пути или сложится что-то другое, зависит от того, какое решение проблем предпочтительней.

В любую эпоху разрушают и создают именно современники. Они, будучи субъективными, переживают множество возмущающих препятствий, нерешенных, а порой и нерешаемых проблем: от вражды с шумным соседом до критического отношения к административному и политическому устройству страны.

Альтернативой протесту представляется конформизм, доходящий до безразличия к проблемам, до способности уходить от них, пусть даже путем утраты самобытия [5]. Конформизм и современность – прежде всего моральные установки личности, человек предпочитает решать проблемы или прятаться от них.

Протест всегда содержит в себе и разрушительный, и созидательный потенциал, он уничтожает препятствия и использует их как строительный материал. Разрушая, он становится агрессивным, созидая же – принудительным или пластичным, способным не только революционно решать проблемы, но и компенсировать их или использовать. Но в любом случае модерн – это действительно западная разновидность современности. Он есть там, где есть субъективность, целенаправленно и практически преодолевающая свои про-

блемы, а значит, есть и продолжение истории. Но он требует субъективности материального, биологического, чувственно-телесного человека, для которого приоритетны именно материальные интересы, а все остальное – не более чем способы отдыха и развлечения. Либо же он нуждается в идеалисте, твердо знающем, каково оно, счастье всего человечества, и непреклонно созидающем общечеловеческое «счастье».

Противоположный же современности вариант – это общественная жизнь, в которой предпочтительным выглядит не решение проблем, а самоуничтожительное смирение с ними, и где люди уже не являются субъектами своей жизни. Известна фраза А.С. Пушкина: «Россия – страна, где власть является единственным европейцем». Различение Европы и Азии, сделанное еще в XIX веке, в первую очередь моральное, оно скрывает отличие конструктивно настроенного модерна от крепостного конформизма.

Общественная жизнь современности – это либо принудительный прогресс, субъектом и целью которого оказывается власть, а объектом – население. Либо это гуманистический прогресс, когда субъект и цель истории – население, а власть пластично приспосабливается к нему и координирует его разнонаправленные порывы. В конформистском же обществе жизнь такова, что люди как субъекты в ней редкие и большей частью – разрушительные вкрапления. Конформизм не нацелен ни на какое общественное развитие, как не предполагают его рабовладение и крепостничество, способные завершиться лишь разрушительным бунтом.

Современность не следует жестко связывать с капитализмом, это внутреннее побуждение к целенаправленному развитию, возможное при любой экономической организации. Капитализм же как общественная цель способен использовать не только наемный труд, с которым мы его привычно ассоциируем, но и рабство, и крепостное право, и еще много разных способов. Модерн – своеобразная идеалистически-материалистическая разновидность современности.

Современность скрывает в себе и разрушение, и созидание, и принуждение, и пластичность. В ней проблемы решаются, вытесняются, допускаются, а препятствия и сносятся, и используются, и легитимируются. Всегда находятся и бунтари, и строители, и приспособленцы. Более того, все эти варианты присущи любому человеку и поневоле им используются в различных жизненных условиях в связи с его моральной установкой и выбором. Модерн не исчер-

пывает все варианты современности. Он – такая ее разновидность, в которой разрушается устаревшее социальное однообразие и создается новое, но такое же однообразное.

Он, безусловно, создает историю, но и ставит нас перед вопросом, обязательно ли история должна быть однообразной, одинаковой для всех субъектов современности? Ведь даже модерн в разных странах Запада неодинаков и представляется скорее суммой точек диалога между ними по поводу общих модернистских ценностей.

Наряду с модерном в общественной жизни можно заметить проявления современности как контемпоральности, как соотнесенности посредством диалога множества субъективно-различных времен. Помимо него обнаруживается и потенциал пластичной современности.

7.

Современность скрывается в ныне живущих поколениях и создает особую рациональность и цивилизованность. Точнее она является той субстанцией, из которой могут в перспективе родиться и непримиримая рациональность социального взрыва, и формальная рациональность общей стандартизации. Но она может и воспроизводиться, оставаясь тем, что она есть – многомерной рациональностью множества взаимно комплементарных частных человеческих разумов.

В основе рационализма современности находится самоидентификация живого разума по отношению к прошлому, будущему и другому, к тому, что уже не существует, чего еще нет и «как там у соседей». Самоидентификация всегда оценочна, но если это оценка, то не каждый человек современен, есть и несовременные люди.

Хотя человеческая и социальная субъективность друг друга обуславливают, но в основе любой субъективности находятся именно личности, это базовый факт любого общественного процесса. Он означает, что основной механизм общественной жизни заложен в человеческих индивидах и их отношениях ко всему вокруг.

Человек воспитывается от ребенка до взрослого и стихией «улиц», и организацией «коридоров», и спонтанным общением в молодежной тусовке, и волей родителей, и порядком учреждений, и

собственными желаниями, и ограничивающими волю распоряжениями. Воспитание является формированием личности со стороны всех условий, в которые человек помещен с момента рождения. В зависимости от сочетания факторов, он становится то субъектом, как протестующим, так и пластичным, то конформистом, лишенным субъективности. Он способен и вполне осознанно эволюционировать по всему диапазону: от субъективности до десубъективизма. Его личность может быть и выращена, и сломлена. И тогда общественная жизнь складывается из тех, кто протестует и противодействует, и из тех, кто способен к диалогу и к взаимным уступкам, к совместному строительству структур, где противоборствующие стороны синтезируются в пластичную субъективность. А в кильватере субъектов покорно плывут десубъективированные конформисты, предпочитая судьбу не людей, а послушных инструментов и материала общественной жизни. Конформисты сами по себе вне современности, они могут быть лишь окрашены в цвета тех субъектов, кто «прибрал их к рукам», подчинил и направил, подобно крепостным крестьянам, кому даже фамилия давалась по барину и указывала на их принадлежность.

Таким образом, современность – это умение жить и быть субъектом в соответствии с меняющейся реальностью, включая изменения в самую структуру своей жизни и субъективности. Это особая культура жизни: проблемный, внутренне противоречивый и динамичный разум. Это – ценности, восходящие не к воспроизводству достигнутого, а к поиску новых достижений, не к единообразию, а к многообразию личностей и формам их сосуществования. В современности обнаруживается потенциал цивилизации как однообразного, так и комплементарного порядка общественной жизни.

8.

Эпоха модерна представляет собою период становления культуры пластичной современности, завершающийся только ко второй половине XX века. От самой культуры вечно текущей современности модерн отличается тем, что на базе разума разворачивает рациональность, организованную ясной целью, трансформированную в высшую ценность и распространенную повсеместно рациональными институтами образования и воспитания. Это очень оптимистичная эпоха, обещающая человеческому роду немалые

перспективы. Целью и высшей ценностью, вокруг которой фокусируются все процессы модерна, является научное преобразование мира, превращение его в комфортную гуманизированную среду обитания и научное просвещение.

Однако понимание общей формулы современности на самом деле не решает ее проблему, а только обозначает. Если история европейских культур является историей становления пластичной современности, то она должна быть рассмотрена под углом зрения модерна и постмодернистского состояния. Что представляет собою современность как способ бытия и образ жизни, каков ее тип рациональности, какова демонстрируемая ею сущность общества, скрытая теориями, политическими системами, культурными ценностями, каковы критерии оценки и какова, в конце концов, перспектива нашей сегодняшней современности, ее практика и ее границы?

А если это проблемное поле применить к современности нынешней России, то для нас оно будет заключаться в следующем: каковы отличительные черты нашего межвременья, каково характерное для него человеческое самосознание, его динамика и возможные перспективы выхода из этого состояния?

Современность – одна из характеристик реальной жизни, другая характеристика – несовременность.

Если современное – то, что «есть здесь и сейчас для меня», то оно – субъективно, прежде всего по отношению к прошлому. Оно воспринимает прошлое как проблему и либо агрессивно разрушает, оставляя навеки прошлым, либо пластично втягивает в себя, осовременивает и придает ему новую жизнь. В таком случае прошлое либо исчезает навсегда, не оставляя после себя даже имени, либо сохраняется как материал современного творчества или как некий знак, провоцирующий у современности идею творческой цели.

Современное – это субъективность, источник проблем, а несовременное – сохранившиеся знаки прошлого и объективный материал, найденные «здесь и сейчас». Суть прошлого та же, что и у будущего, и у чужого, они понимаются не как «мое внутреннее проблемное содержание», а как внешнее существование, подавляющее «мое» самобытие, и при этом, они оказываются материалом и целью, помогающими современности решать ее проблемы.

А в этом случае материал и цель используются современностью и становятся современными; прошлое, будущее и чужое ока-

зываются «своим». Но это не однозначное, а бивалентное «своё». Материал и цель могут и впрямь осваиваться и осовремениваться, как освоено Западной Европой античное наследие, а могут и подавлять субъективность, утаскивая ее за собой, как советский коммунизм, выросший из непонятого и выдуманного византизма, стал на деле трансформированным самодержавием и полвека тащил за собой советских людей. А тогда, говоря проще, современность, это — нонконформизм, а несовременность — конформизм, первое — «я», осваивающее чужое и освобождающееся от него, а второе — «я», увязшее в чужом.

Неудовлетворенные собою, мы подражаем другим, стремимся к мечте, строим утопии, боремся со всем, что препятствует воплощению наших идеалов и иллюзий, используем препятствия как материал и преобразуем их. А тогда современность — не только «Я» и моя борьба, но это еще и моя мечта, порыв, нацеленность на победу, ожидание последующего счастья, то есть это действие и его мотивация.

Будучи проблемой, современность оказывается действием и объективацией. В ней мечтается и вспоминается, в ней воспринимается внешняя реальность, с которой она устанавливает контакты и отношения и формирует коммуникации. В ней идет экзистенциальный диалог между партнерами, каждый из которых идентифицирует в качестве современника, прежде всего себя, но в ходе диалога интенционально придает это значение и соседу. Здесь современность выходит за пределы индивида и становится коллективным действием всех, кто объединен общим диалогом, оказывается именно пластичной. Ее пластичность теперь выступает сущностью самого агрессивного модерна, относящегося к современности лишь в той мере, в какой он направлен к пластичности и комплементарности. А тогда точкой отсчета любой современности оказывается уже диалог.

Он точка отсчета не в качестве формальной коммуникации или абстрактного отношения, а, в первую очередь, именно как диалог и полилог, то есть как «моя субъективность», находящаяся в полилоге, посредством него участвующая в жизни партнеров и переживающая их вторжение в «мою жизнь». Полилог создает своеобразную «вторичную субъективность», интегрирующую множество участвующих в нем «Я».

Современность как продукт полилога выступает мерой комплементарности партнеров, их не безразличного согласия друг с другом, но взаимного приспособления, достаточно неуживчивого, сопротивляющегося, отстаивающего свою самобытность, но и идущего на уступки. Она конституирует себя как точку отсчета, как оценивающий и создающий субъект. Именно способность оценивать придает современности проблемный и агональный характер, обуславливает несовпадение «моих» оценок с чужими, но из-за нее же современность умеет быть и комплементарной. Что это за «вторичный субъект» в его существе, и на каком основании он дает свои оценки? Кто такой «Я» не как самобытное и самодостаточное бытие, а как тот, кто участвует в жизни других тем, что дает им оценку, противоборствует или уживается с их оценками и самооценками?

9.

Когда современность определяет себя в виде непрерывного противопоставления и динамики ценности и неценности, смысла и бессмысленности, легитимности и нелегитимности, в виде поиска смысла всего, что этот субъект находит в своей жизни и что утрачивает, когда она содержательна, тогда она уже выходит за пределы времени и указывает на свою онтологию, в динамичности которой она пребывает.

Время же представлено в устойчивости нашего бытия, в обусловленности мгновения длинной цепью предшествующих мгновений, в присутствии следов прошлого в настоящем. Где-то в недрах современности скрыто мгновение как свернутая в точку вечность, а во времени – вечность как полностью развернутое мгновение. Мгновение и вечность были первыми словами, с помощью которых еще в Средние века мысль пыталась зафиксировать изменчивость человеческой жизни и взаимную современность царства Божьего и мира земного, способ их сосуществования.

Представляется, что современность, это точка, в которой время и пространство совпадают, становясь единым пространственно-временным континуумом. Совмещаются же они только в точке отсчета, движение которой их и создает. Это позволяет утверждать, что пространство и время, в свою очередь, представляют собою совокупность ориентиров, куда современность может переместиться, чтобы создать новый пространственно-временной конти-

нуум. Современность оказывается чистой динамикой, а пространство и время – той формой, какую современность создает и благодаря которой придает своей динамичности определенность. Для общественной жизни такой точкой отсчета, позволяющей и наблюдать, и переживать пространство и время, в буквальном смысле слова является эйнштейновский «наблюдатель», но не только тот, кто просто наблюдает, а тот, кто, наблюдая, переживает и практически действует.

Современность так тесно связана с содержательной конкретностью субъекта, что выступает просто оценкой, с помощью которой изменяющийся субъект оценивает все, что в его жизнь вовлекается. Экзистенциальный диалог множества субъектов превращает их оценки в общекультурную систему, в «пространство оценок и ориентиров», благодаря которому современность существует как всеобщая система координат. Однако плюрализм субъектов указывает на плюрализм современностей, их столько, сколько субъектов, ищущих и теряющих, создающих и разрушающих смысл происходящего. В каждую культурно-историческую эпоху, в ее начале оценочное пространство современности напрямую подчинено насущной реальности человеческой жизни, но в ее конце оценки подчиняют себе всё. Тогда и начинается состояние постмодерна, теперь оно – пространство формализованных оценок, ставших догмами и подчинивших себе живую человеческую субъективность. А за этим уже следует «межвременье», освобождение людей от догм, утративших смысл.

Можно полагать, что, хотя современность и оценочна, но в ней вполне может быть выделена точка отсчета. Это – оценка культуры и цивилизации с позиций человеческой индивидуальности, но не каждой, а только той, которая стремится найти, раскрыть и реализовать свой собственный, а не навязанный извне потенциал, а для этого нуждается в непрерывном творческом переустройстве объективных условий.

(Окончание следует)

1. Вебер М. Предварительные замечания // М. Вебер. Избранные произведения. М.: «Прогресс», 1990.

- 2.Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.
- 3.Лиотар Ж. Ф. Состояние постмодерна. М.: «Адетейа», 1998.
- 4.Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. Соч. Т. 3. М.: Гос. Изд-во полит. литер, 1955.
- 5.Фромм Э. Бегство от свободы. М.: АСТ, 2011.
- 6.Фурс В. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) // Логос. 2004. №1 (41).
- 7.Фурс В. Парадигма критической теории в современной философии: Попытка экспликации // Логос. 2001. № 2 (28).
- 8.Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
- 9.Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003.

Критерий современности*

УДК 17.022

10.

Представляя современность пространством взаимных оценок в параметрах современности/несовременности, пространством, где субъекты идентифицируют своих партнеров, мы оказываемся перед необходимостью видеть точку отсчета в этих субъектах и искать качество современности именно в них. Проще говоря, *каждым субъект современен самому себе*, и именно поэтому, интенционально проецируясь вовне, он может окружающую его реальность оценивать как современную или несовременную, то есть, созвучную его опыту и самосознанию или нет.

Конечно, применительно к себе никто о современности не говорит, эта категория служит только для оценки внешних обстоятельств, но *критерием такой оценки выступает именно субъект, и в первую очередь, человеческий индивид*. Он – критерий, несмотря на то, что содержание его внутреннего мира и его субъективности в значительной мере унаследовано от прошлого. Любое прошлое в каждый момент жизни присутствует в нас «здесь и сейчас», и это актуальное присутствие вытесняет историческое происхождение.

Общественное прошлое предопределяет человека лишь в той мере, в какой оно человеком усвоено и не замечено, стоит его отрефлексировать, как оно оказывается одним из ориентиров нашего выбора собственного будущего. Поэтому будущее любого социального процесса или явления не может прогнозироваться классическим способом: путем анализа прошлого, сравнения с сегодняшним состоянием и эксплицитным распространением обнаруженной якобы «тенденции» на перспективу. Точнее, может, но только в условиях абсолютно стохастических обществ, где равные единицы произвольно взаимодействуют друг с другом, по принципу войны всех против всех Т. Гоббса. Только для них работают т.н. «статистические законы общественного развития», для них правомерна формула Энгельса «столкновение воли и интересов стихийно действующих индивидов». Оно может прогнозироваться классическим способом в случае «бездумных обществ», лишенных такой

* Окончание. Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерий современности // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5-14.

глупости, как рефлексия, а значит, поэзия, философия, литература, искусство и т.п. Невежественное общество – мечта современных политиков – легко прогнозируется этим способом. И разумеется, так прогнозируется общество солдатских казарм и лагерей.

Но эти три вида социумов – абстрактные модели, лишь изредка отдаленно приближающиеся к реальности. Иначе не было бы бунтов в лагерях, дедовщины в армии, иначе почти тотально невежественный и истово воцерковленный народ не устроил бы в 1917 г. мощнейший и кровавейший социальный взрыв. Последнее особенно заслуживает внимания в сравнении с таким же по историческим последствиям и глобальности переворотом, но почти бескровным, произведенным в 1991-92 гг. образованным и мыслящим советским народом.

Дело не в том, насколько объемны и многомерны модели, положенные в основу постановки и решения проблемы будущего, это важно, но вторично. Дело в том, насколько учитывается, что это – модели человеческого выбора, непрерывно осуществляющегося в современности, выбора, делающегося персонально каждым. Именно этот выбор способен определить и придать устойчивые очертания непрерывно меняющемуся облику социального будущего.

Вопреки распространенным взглядам, восходящим к классике Просвещения и XIX в. [см.: напр., 3, с. 121], человек, хотя и является по своей форме биосоциокультурным существом, но не вполне таков по содержанию. Его бытие в мире изначально *не детерминировано* природными, социальными и культурными факторами. Эти факторы – лишь материал, из которого мы конструируем облик собственного и социального будущего. Я-субъективность и ее выбор – та точка отсчета, с которой только и начинается определение перспективы общественной жизни.

Нам по-сартровски безразлично, откуда пришли мысли, чувства, переживания, наполняющие нас именно сейчас, настолько безразлично, что мы даже и не думаем об этом, они – наша память и опыт. Главное то, что они – наши, они есть мы и они «сейчас и здесь» характеризуют наше отношение к внешним обстоятельствам. Они – наша сформированность, находящаяся в переживаемом мгновении, благодаря которой это мгновение оказывается наконец-то стрелой человеческой жизни, устремленной в будущее.

Пребывание прошлого опыта здесь и сейчас в человеческой душе, равно как и пребывание еще не свершившегося будущего в

мечтах, желаниях, целях и надеждах определяют единство личности на протяжении всей ее жизни. Непосредственная данность «здесь и сейчас» самому себе – узел, связывающий жизнь в одно целое, фокус, сводящий все ее лучи в одну яркую точку мгновения. Эта точка и есть «Я», в ней и сосредоточена субъективность, позволяющая даже к собственному прошлому и будущему относиться дистанцированно, как к чему-то «другому» и оценивать их. Отсюда и следуют те характеристики субъективности, которые Ю. Хабермас выделил у Г. Гегеля: индивидуализм, критическая нацеленность, автономия действия и идеализм.

Непосредственная данность человека самому себе именно здесь и именно сейчас оказывается онтологическим основанием его субъективности и источником всех других субъектов, происходящих из этого основания, в том числе, и социальных. Нация, этнос, народ, государство, класс, группа, коллектив, корпорация, социум, общество – все это опирается лишь на отдельные характеристики субъективности индивидов, и все это существует только в силу их согласованности, способности к сосуществованию или в событии. Согласны люди жить совместно друг с другом – есть общество, не согласны – нет общества, какие бы внешние силы ни принуждали их к сближению.

11.

Онтология любого субъекта – это человеческое самобытие, идентифицирующее себя как «Я». Поэтому, в конечном счете, именно «Я» персонально каждого человека становится точкой отсчета его собственной современности и субстанцией, делающей современность оценочной координатной сетью. Человеческой деятельностью эта сеть акцентируется и претворяется в реальные оформленные процессы, мы действуем в соответствии со своими оценками. Благодаря же многообразию отличающихся друг от друга «Я», продуцирующих свои координатные сети и стремящихся практически организовать вокруг себя среду, состоящую не только из неодушевленных предметов, но и из других «Я», образуется динамичная архитектура общественной жизни, как ее непрерывно меняющаяся, но в то же время и сохраняющая ее качество форма. Тогда мы и говорим о социальном пространстве, общем и легитимном для каждого участвующего в нем «Я», как рациональном

пространстве коммуникаций, в которое каждое «Я» вкладывает свои значения, но имеет и легитимные для него формальные точки контакта с «другими», и в конечном счете, мы говорим о пространстве привычно упорядоченного мира, о цивилизации.

Современно то, что вовлечено в «мой» жизненный мир, то же, что никак в «моей» жизни не участвует – несовременно. То, по отношению к чему я вообще не могу задаваться вопросом о смысле – только пустой и бессодержательный знак, не способный стать жизненным ориентиром, каким, например, является транснептуновое облако Оорта для филолога-германиста или агглютинация в немецком языке для астронома, может быть, и говорящего по-немецки, но понятия не имеющего об агглютинации. Взаимодействие субъектов в рамках общего и ограниченного пространства создает координатную сеть современности, благодаря чему вообще можно использовать это понятие для оценки всех общественных процессов в той мере, в какой они обусловлены культурой и в течение того времени, пока эта сеть существует и легитимно работает. В рамках этой пространственно-временной сети координат и складывается «норма», позволяющая отличать современное от несовременного, свое от чужого, цивилизованное от нецивилизованного.

В таком случае, для любого живого человека современность тотальна, и помимо нее ничего попросту нет. Все формы прошлого являются вовлекаемыми в современность и существующими в ней предпосылками и памятниками, все варианты будущего – создаваемые в современности проекты и утопии или изложенные в современной литературе, вложенные в продукты и памятники культуры нынешние мечты. Мы проецируем мечту на прошлое как на единственный имеющийся у нас материал, и прошлое сразу помещается в будущее, так мечта о великой империи означает воссоздание и реконструкцию той империи, какая уже была и непосредственно предшествовала переживаемым временам.

Мы живем только в современности, и тогда понятно восклицание святого Августина в его «Исповеди»: «Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю!» [1, с. 292]. Время, которым мы пользуемся, не более чем механические часы, абстрактный измерительный инструмент, очень удобный и полезный для рациональной практики, при анализе и организации социальных процессов, но мешающий жить. Время несовременно, и

поэтому в своем существе никому не известно. Однако, вырастая из нашей жизни и возвращаясь назад в нее, оно принимает облик заданной извне объективной формы нашего существования, чей субъективный смысл остается загадочным, как загадочна душа другого человека.

12.

Мы живем в современности, а вот другие – неизвестно где, то же, что мы называем «временем» на поверку оказывается нацеленной на нас чужой деятельностью, которой мы сопротивляемся своими поступками. И тогда в нашей с другими созкзистенции образуется своеобразный сплав конкретной современности с абстрактным временем, субъективно-объективная координатная сеть, где объективированное время представлено календарем и часами, а субъективная современность – оценками. В этой-то сети и возникает феномен норм, упорядочивающих межиндивидные коммуникации. Нормы становятся отчасти внешней, объективной принудительной силой, упорядочивающей общественную жизнь, другой же частью, они – субъективные побуждения к тому, чтобы навести порядок в собственной жизни, и наконец, они – привычки к устоявшемуся порядку.

В общественной жизни взаимодействие времени с современностью, смысла с неизвестностью и бессмысленностью создает ее общественной жизни пространство, где проблема пропорции становится первостепенной. Порядок наводится в пространстве современности, это пропорция межиндивидного сосуществования. Необходимо и сохранить свое человеческое самобытие, и вместе с этим не утратить связь с другими людьми. Причем, задача заключается в сохранении такой связи, в которой формальные объективные коммуникации наполняются живым и конкретным диалогом. Стоит пропорции нарушиться, а индивидам разойтись, как объективность оборачивается абсурдом существования, а субъективность – «вселенским одиночеством» человека. По мере роста диспропорции в общественной жизни усиливаются феномены одиночества и абсурда, частично характеризующие постмодерн, но больше всего – межцивилизационное состояние.

Как объективированные феномены, социальная, культурная и прочие нормы порождены требовательными к нам отношениями

других людей. Мы не знаем суда, мы знаем судью, прокурора и адвоката, нам неизвестно право, но известен полицейский и поддерживаемые им правила общежития, мы нигде не встречаемся с государством, зато очень часто – с чиновниками и военнослужащими.

Но вместе с этим, вследствие своей субъективности нормы ничего вещного собой не представляют. В реальности общественной жизни это своеобразные галлюцинации, подобные чертикам у алкоголика. Тем не менее, эти чертики совсем не озабочены тем, что их нет. Заставляя поражаться абсурду происходящего, они все равно принудительно направляют и мысли, и поступки. Социальные нормы необходимы как общие точки отсчета, и на их основе возникают фантомные образования правосознания, государственного мышления и т.п., как инструменты регулирования общественной жизни с позиции системы норм.

Поэтому, когда речь идет о взаимоотношении «своего» с «чужим» в контексте современности, норма – эпифеномен, она исключительно фантомна, релятивна и неустойчива в полном соответствии со взглядами некоторых философов-постмодернистов. Но когда дело касается отношений внутри одного человеческого сообщества, сложившегося в соответствии с этой нормой, где нет «чужих» и все «свои», она вполне реальна, объективирована, устойчива и значима. Она воплощена в технологиях, архитектурных проектах, организационных схемах, планах городской застройки и т.д. И, несмотря на субъективное происхождение и фантомное существование, отчасти незаметно для людей она формирует сознание, подобно родному языку, усваиваемому с рождения, а отчасти предлагает осознанный выбор и становится его ориентиром, как иностранный язык, изучаемый в зрелом возрасте. Пациенты одной палаты вполне могут сравнивать своих чертей и спорить, какой симпатичнее, но равно не сомневаться в их существовании.

13.

Ю. Хабермас, выявив у истоков рефлексии современности в философии Г. Гегеля, констатирует два ключевых момента.

1. «Открытие Нового Света, а также Ренессанс и Реформация – эти три великих события, произошедших около 1500 г., образуют порог эпох между Новым временем и Средними веками» [2, с. 10]. Это означает, что, по меньшей мере, Средние века являются то-

тально несовременными, а значит, в истории человечества существуют категорически несовременные эпохи. Современность же начинается с этими тремя великими событиями.

2. Именно после них рождается субъективность как историческая данность со своей особой онтологией. И эта субъективность, по Гегелю, обладает четырьмя свойствами, побуждающими ее привносить в мир четыре коннотации, которые становятся значимыми и для Ю. Хабермаса: а) *индивидуализм* как своеобразие, именно в модерне имеющее право претендовать на признание; б) *право на критику*: «принцип модерна требует, чтобы обоснованность того, что должен признавать каждый, была для него очевидной»;

в) *автономию действия*: «времени модерна присуще, чтобы мы добровольно принимали на себя ответственность за то, что делаем»;

г) *философский идеализм*: «Гегель рассматривает в качестве деяния модерна то, что философия постигает знающую себя идею», – то есть эпоха с помощью своей философии идентифицирует себя именно как Модерн [2, с. 17].

Однако кому, какому бытию принадлежит это качество субъективности, кто именно благодаря ему является субъектом? По мысли Гегеля, субъектом оказывается «дух времени», который в его эпоху формирования наций и национальных государств, а особенно в Германии, где этот процесс только начинался, легко интерпретировать как «народ» со своей особой самобытной культурой. Именно так его понимают и германские романтики, и вообще господствующая на тот момент европейская мысль, нередко находившая Модерн в движениях за национальную независимость.

Но именно в эту эпоху зарождается не только национализм, или, говоря мягче, патриотизм, но и оппозиционный ему индивидуализм. Индивид – это *индивидуальная предпосылка*, где каждый самостоятельно и своеобразно заявляет о себе, *практически действующая предпосылка* и такая, чья деятельность направлена на столь же конкретные и единичные условия жизни. Как таковая, эта *индивидуальная предпосылка* выступает методологической основой, побуждающей исследователя видеть мир своими глазами, изучать и осмыслять его собственным разумом, а не чужим, т.е. она ориентирует на личное самобытное творчество.

В реальной общественной жизни рациональность перестает быть традиционным теоретическим предписанием, она отныне всякий раз создается заново участвующими в ней субъектами. Она создается интуитивно в том значении, что практические субъекты опираются на свой внутренний опыт самобытия в реальных условиях, собственным осознанием они придают этому опыту форму разума, а их частные разумы становятся зародышами возможной будущей рациональности. Множество различных разумов сталкиваются в диалоге как в поединке, интегрируются, объединяя вместе с этим и свои разные опыты, и совместно трансформируют унаследованную традиционную рациональность, превращая ее в живой исторический процесс.

Живые человеческие индивиды своей рефлексией, «монологами» и практикой порождают то, что позднее будет называться в СССР «буржуазным индивидуализмом». Они начинают новый этап противопоставления разума природе через противопоставление своего личного бытия «народному», социальному бытию и национальному государству. И они получают возможность создавать свой, личный рационализм, восходящий к их разуму и вступающий в оппозицию с рационализмом исторически сложившихся институтов и традиций.

И таким образом, *онтология современности зарождается в индивидуальном самобытии человека, а он, в свою очередь, получает право оценивать мир в параметрах «современное/несовременное» всякий раз, когда встречается с таким же самобытием другого или не находит его.*

Современность же становится онтологической основой истории, которая теперь не история завершеного прошлого, а история еще не свершившегося будущего. А следовательно, формула М. Хайдеггера, согласно которой бытие есть время, а время есть бытие может быть конкретизирована. Не просто бытие, не «чашность чаши», а человеческое самобытное практически-творческое бытие есть время его жизни. Оно создает современность, из которой непрерывно рождается история. И именно в истории, нацеленной на будущее, современность и существует.

Рациональность же из традиционалистской и монологической все больше превращается в диалогическую и коммуникативную рациональность Ю. Хабермаса. Наметившееся взаимное отчуждение социального и индивидуального в перспективе обуславливает

актуальную сегодня проблему комплементарности двух рациональностей: социальной и индивидуальной, проблему того, каким образом личный разум человека соотносится с предъявляемыми ему общими требованиями.

14.

Итак, можно заметить, что, в различные эпохи современность разная, она зависит от того, что или кто именно идентифицируется как своеобразная «субстанция», источник творческой преобразующей активности. Если, например, в Средние века таким источником был Христос, то и современность фактически представляла собою братство во Христе, следовательно, и все христиане были современниками друг другу, а несовременным было разнообразное, унаследованное от античности и собственное родоплеменное язычество. В эпоху Модерна источником и точкой отсчета современности выступала Нация, в политическом плане отождествляемая с Государством. Несовременными же были любые проявления индивидуализма.

Это значит, что современность является основным внутрикультурным противоречием, в котором противоборствуют именно культуры и их ценности. И в этом противоречии каждая сторона стремится отобрать у партнера инициативу и самой стать критерием и точкой отсчета современности.

Современники друг другу все, кто прямо или косвенно являются субъектом такого противоречия, участвуют в нем. *Сегодня современность там, где есть индивидуально-личностная самобытность людей, а наши современники – те, кто обладает такой самобытностью и, отличаясь от нас, находится с нами в общей системе коммуникаций и в диалоге.*

Источником же современности наших дней оказывается «Я», понятое, в первую очередь, как самобытие, утверждающее себя в практике, ориентированной на других. А наряду с ним, и актуальный для нас в качестве сотрудника/соперника «Другой». Между «Я» и «Другим» располагается пространство современности, организуемое как ими, так и «нормой», возникшей в точках комплементации.

Будучи же «субстанцией» творчества, современность становится не только разрывом с прошлым, но и идеалистической ориентацией на будущее, открытием его для себя и его созиданием. Это

как бы «временная линия современности». Этот вывод делает Гегель, и к такому же заключению приходит Ю. Хабермас: «Так как новый мир, мир модерна отличается от старого тем, что открывает себя будущему, то в каждом моменте современности, порождающей новое из себя самой, повторяется и приобретает характер непрерывности процесс зарождения новой эпохи заново, так происходит снова и снова» [2, с. 12].

Время в контексте современности разных эпох очевидно различное. В Средневековье – это время самосовершенствования человека в направлении к Богу и вечности. Для Модерна – это время целенаправленного воплощения или разрушения национально-государственных утопий, революций и реакций, государственного самоопределения этносов и их превращения в нации, научного и технического прогресса. Сегодня это время как целенаправленного личностного самоформирования, так и спонтанного самоизменения, когда важно не столько направление развития, сколько непрерывное утверждение себя в качестве субъекта своей жизни.

Такая современность оказывается безнадежно конфликтной, если в ней не будет найден баланс открытого идеального будущего и закрытого, завершённого и ставшего материальным прошлого, и если «Я» не достигнет паритета с другими. И если коммуникативная современность Ю. Хабермаса не станет при этом современностью содержательного, экзистенциального диалога личностей.

15.

Однако, индивидуализируясь и получая в традиции от Гегеля до Хабермаса двойственный характер, современность приобретает и особый насыщенный динамизм, не просчитываемый и не прогнозируемый никакой логикой, как не может быть наперед просчитана человеческая судьба.

С одной стороны, современность – закрытость, завершённость, осуществлённость. Прошрое в современном превращается в его материал, в телесность и внутреннюю форму, в данность «Я» самому себе в качестве того, кто это «Я» есть и каким оно себя находит и удерживает. «Я» советского человека – в постсоветские девяностые годы, «Я» безудержно свободных девяностых – в 2000-е, «Я» француза эпохи belle France или эпохи оккупации – в Париже 1960-х гг. или «Я» американца холодной войны – после ее окончания. Это

всё данность, ставшая точкой опоры и фокусом самоидентификации, утрата которой оказывается для человека его культурной смертью и переживается мучительно.

Но это такая данность, которая указывает направление жизнедеятельности. Конечно, направление только указывается, оно не предопределяется жестко и однозначно с детерминистской неизбежностью, но чтобы выйти за его пределы требуется приложить особенно большие усилия, как в песне В. Высоцкого «Чужая колея». Прошлое прокладывает такую колею для будущего, но выход из нее все-таки возможен.

С другой стороны, она – открытость, незавершённость, неосуществленность будущего, какое в этой же современности существует как бесформенность, хаотичность, критика и деструкция любых институтов. И тогда современность оказывается сплавом будущего и прошлого, открытости и закрытости, двух тенденций, обеспечивающих ее динамику. Но обе эти тенденции – качество современности, а не самостоятельные объекты, и это означает, что любая из них, прошлое ли, будущее, они всегда впереди, а не за спиной. Прошлое – консервация формы, будущее – обновление, а сама современность – единственное реально существующее состояние.

А значит, если мы хотим найти такой ответ на требования новых обстоятельств, какой обеспечил бы не просто временное выживание, а перспективу, то творчество *новой* формы не может рассчитываться по старым правилам и опираться на *старые* основания. Оно не может быть проектом и целью движения, разработанным средствами уже устоявшейся классической рациональности.

Любая перспектива современности, найденная в ней самой, – это мечта. Она вполне может стать рациональным проектом и целью осознанного социального конструирования. Но для этого ей необходимо интегрироваться с мечтами других людей и создать сеть общепринятых значений и коммуникаций, придумать собственную утопию и свой рациональный идеал, взяв их исключительно в современности. Чем больше людей достигли друг с другом комплементарности в общем социокультурном субъекте, тем больше утопия и идеал легитимны, в них каждый находит собственный смысл. Чем меньше интегрировавшихся индивидуальных субъектов, тем меньше легитимности и больше насилия требуется для воплощения

этой идеи и утопии в жизнь, тем абсурднее и недолговечнее оказывается созданный социальный строй.

Современность же при этом становится *индивидуальным действием по воплощению личной мечты, по непрерывному самоизменению в сторону друг друга для достижения комплементарного согласия*. Такого согласия, когда отдельные частные субъекты способны оставаться самими собой, людьми, нашедшими место в новой реальности, но вместе с этим способны сосуществовать, быть взаимно легитимными и приемлемыми друг для друга.

16.

Итак, современность оказывается человеческим действием, а время как единство прошлого и будущего в настоящем становится объемом, ограничивающим это действие, местом, где оно протекает, своеобразной «точкой преломления» внешних форм во внутриобусловленную активность субъекта и, наоборот, самостоятельной деятельности субъекта во внешние формы.

Такое место взаимопроникновения есть, в первую очередь, человек, непрерывным трудом создающий самого себя всю его жизнь. Его «Я» выглядит двояко. С одной стороны, оно *культурное и только культурное* тело, где самосозидание становится поиском и утверждением идентификации с собственным реальным или выдуманым прошлым. «Я» осознает себя в качестве такового, идентифицируясь со своими предпосылками, пришедшими из прошлого, и с идеалом будущего, обусловленным этими предпосылками.

Например, «Я» русского человека, нашедшего опору в традициях и институтах прошлого, или в тех новообразованиях, какие идеологически выдаются за пришедшие из глубины времен, но отчетливо осознавшего идеал будущего как продолжение традиции. Это, и в самом деле, «Я», но «Я» рациональное, противопоставившее себя прошлому, увидавшее его «со стороны», а затем осуществившее акт самопринуждения, насильственного впихивания себя в его рамки. Это «Я» минувшей эпохи, дожившее до наших дней, а потому – телесное и материальное.

Но с другой стороны, телесное «Я» – только одна из возможных форм *живого «Я»*, которое попросту *есть*, осознает не себя, а внешнюю реальность, себя себе не противопоставляет, а лишь живет

и мыслит, существует и оперирует своими внутренними формами и возможностями, подыскивая предпочтительную перспективу.

Прошлое – это данность «здесь и сейчас». Существовая как предзаданность и как внутренняя форма современности, оно не имеет качества *минувшего*, подобно тому, как физическое тело человека тоже является данностью и «моим телом» и в «моих глазах» не имеет никакого существенного отношения к эволюции биологического вида, а тем более, всей планетарной биосферы. «Я» знает про эту эволюцию, но такое знание абстрактно, оно гораздо менее существенно, чем знание о способах пропитания, поддерживающего биологическую жизнь. Без знания эволюции жить можно, а без способов пропитания – нет. И в этом случае, живое

«Я» владеет своими формами, придавая им такой же живой характер, «одухотворяет» их. Стоит только живому «Я» исчезнуть, как все его многочисленные формы оборачиваются абстракциями и распадаются. Пока «Я» живо, живет и его прошлое, и его будущее, и все остальные абстрактные формы, с которыми оно себя осознанно идентифицирует, чтобы обозначить себя перед другими именно как «Я».

Надо различать «Я» живое и «Я» телесное. Последнее абстрактно, оно выступает продуктом и личным способом рационального позиционирования человека перед лицом других, признаком, позволяющим отличать себя от них. «Я» телесное – продукт культуры: образования, воспитания, социализации, самопринуждения, пассивного или активного отношения человека к ней. Это маска, «персона», форма, необходимая, чтобы определять себя в обществе других и вступать с ними в коммуникации так, чтобы что-то представлять из себя, чтобы каждого из нас узнавали и признавали в качестве особого самостоятельного существа. Телесное, абстрактное «Я» легко описывается паспортной социологической анкеты и бюрократического документа: пол, возраст, стаж, образование, профессия, квалификация, должность, статус, место жительства и работы и т.д. – всем тем внешним, что с нами соотносится в глазах других людей.

Живое же «Я» – это данность самому себе, и такое определение человека как «идентификация с самим собой», «самобытие» или, по распространенной терминологии, «Я-идентификация», а по моей терминологии – «Я-субъективность», с которой мы сами себя идентифицируем. И оно не может быть описано в рациональных

категориях социальных функций, ролей или ниш, оно не определяется, а самоопределяется, и не исследуется, а только узнается благодаря его творчеству, смыслу, духовности, свободе, обязательности, совести, воле, разуму. И именно оно является субъектом активности человека и точкой отсчета современности, критерием ее отличия от настоящего и от времени в целом.

«Я» живое и «Я» телесное характеризуют одного и того же человека и представляют собою не паспортные параметры, а, в первую очередь, акценты, с которыми человек относится к себе, *живя так, как именно он считает нужным, или подчиняясь внешним требованиям, или находя и удерживая собственную меру компромисса между внутренним и внешним, духовным и телесным.* Благодаря этому, он и способен заявлять о себе по существу и обнаруживаться другими в качестве того, кто он таков на самом деле. Вступая в общение и создавая коммуникации с другими такими же, он соучаствует в создании той общей сферы человеческой жизни, того пространства и той истории, какие и могут быть обозначены термином «современность».

Современность существует только для живых человеческих «Я» и лишь в той степени, в какой они живы. И она, современность – тот пласт общественной жизни, где функционируют разум и смысл, творчество и воля, свобода и совесть, где есть общение и диалог. Во всех остальных пластах преобладает безличная рациональность, конструирование и принудительное внедрение искусственных проектов, напоминающих «Программу строительства коммунизма» или сегодняшнюю реформу высшего образования, право и мораль, а вместо общения и диалога живых людей, в которых происходит обмен смыслом, там – коммуникация. В такой интерпретации «современность» в русском языке раскрывается как современность, сосуществование и взаимоотношение множества разных индивидуальных времен. Это скорее не «Модерн», а «контемпоральность».

Модерн и связанный с ним постмодерн остаются маркерами эпохи, а контемпоральность, современность – это живая связь, эпохи создающая, разрушающая и изменяющая. История, понятая в таком аспекте, становится непрерывным потоком современности. Современность же оказывается критерием оценки, отличающим в истории живое от неживого и отдающим последнее на откуп классически рациональной науке.

Любое прошлое приобретает личный смысл и становится существенным только в том случае, если оно совпадает с мечтой и находится в *будущем*, только тогда «Я» не может его игнорировать. И в этом случае, утопия нередко появляется прежде всего как прошлое, идеализированное, очищенное от «дефектов» былой современности и сконструированное в качестве цели развития. Так современная Россия пытается идеализировать СССР, тот идеализировал и повторял досоветскую монархию, а она, в свою очередь, вынуждена была опираться на Византию, крещение и соборность, несмотря на свою весьма отдаленную связь с ними, да и понимая их далеко не адекватно. И каждая эпоха идеологически редактировала и переписывала собственные летописи и архивы, превращая прошлое в идеальный миф и трансформируя этот миф в рациональную утопию.

По этой причине, потому, что прошлое либо не существует вообще, либо онтологически существует только в современности в качестве варианта ее будущего, и потому, что оно является исключительно продуктом современного культурного творчества и мифологизации, оно есть культурное оформление современного. Это обстоятельство позволило Ж.-П. Сартру заявить, что для того, чтобы быть, надо сначала существовать, а потом своим существованием создавать свою сущность и свое бытие. И это же побуждает говорить о современности как о культурной «Я-идентичности».

Но в этом случае мы встречаемся с феноменом мечты и желания, противоречащим сложившейся культуре.

Мы обнаруживаем, что онтологически никакого прошлого и будущего нет, а имеется одна только современность как непрерывный поиск и созидание человеческим «Я» своего собственного бытия или небытия. И тогда «Я», идентифицируя себя с самим собой в рамках собственной современности, находит свою культуру как некоторый интеграл множества осознаваемых им ценностей, смыслов, значений, идеалов, норм и т.д., *объединяемых и удерживаемых в виде целостности именно целостностью самого «Я»*. «Я» советского партработника в постсоветской культуре – это «Я» функционера КПСС – воцерковленного православного, индивидуального субъекта капиталистического предпринимательства, стремящегося к восстановлению тотальной государственной экономики,

инвестирующей частными, в т.ч. американскими деньгами и определяющего США как априорного врага коммунистически православной России. Абсурд? Абсурд, абсолютно несовместимые друг с другом ценности, тем не менее, прекрасно совмещающиеся целостной личностью российского предпринимателя – члена КПРФ или ЕР и характеризующие эту личность. Е. Лукин в симпатичной сатирической сказке «Алая аура протопарторга» описал две такие родственные души старых друзей, понимающих и поддерживающих друг друга в трудную минуту лидеров двух соседних «городков-государств» православного коммуниста Африкана и демократического диктатора Глеба Портнягина. В этой сказке есть некоторая доля сказки.

Осознание собственной культуры является результатом дистанцирования от нее, очередным шагом в отделении разума от природы как от внешней детерминации. Только в этом случае культура оборачивается системой абстракций и агрегатом автономных институтов: с одной стороны наука, опредмеченная в университете, через дорогу – религия в виде церкви, в соседнем квартале – искусство как филармония. В отдельных фиксированных точках общего социокультурного пространства расположено право в образе полицейских участков и районных судов, а в центре города – политика как городская дума и администрация. Это и есть субъективность и автономия по Гегелю-Хабермасу, предметно воплощенные абстракции.

Но тогда, множество различных «Я», дистанцируясь от культуры и скользя в социальном пространстве между этими фиксированными автономными точками, придавая культуре исключительную изменчивость и конфликтуя с устойчивыми институтами, *всё это множество «Я» и каждое из них в отдельности находит себя вне культуры*. И безразлично, какое отношение имеет культура к происхождению «Я». Ж.-П. Сартр совершенно прав, утверждая, что проблема не в том, откуда и как человек исторически появляется, а в том, как ему дальше жить.

И современность, следовательно, в каждом конкретном случае оказывается действующей «Я-субъективностью», мечтающей о чем-то отсутствующем у нее, культурном, и одновременно внекультурном. При этом очевидно различие между современностью и модерном как между двумя вариантами человеческого выбора: оставаться ли самим собой, вне времени или принадлежать

культурно-исторической эпохе. Или же найти и удержать меру соотношения между собою и эпохой, которая только и позволяет человеку быть и принадлежать одновременно, т.е. быть человеком, но при этом оставаться культурным человеком.

Методологически же сказанное выглядит так: если при анализе современности «Я-субъективность» – точка отсчета, то применение к ее познанию методологии пространства-времени позволяет решать три задачи:

- прежде всего, определить ее по отношению к «Я-субъективности» другого;
- затем построить некую концептуальную модель, позволяющую говорить о современной/несовременной общественной жизни в целом объективно;
- и, наконец, перенести точку отсчета, а значит, и критерий современности с личностного субъективного «Я» на некий «объективный субъект», имеющий непосредственное отношение к любой субъективности.

18.

Выше я обозначил современность как самобытие, разум и особую рациональность, и как оценку людьми друг друга и своей реальности. Ее субъектами выступают живые конкретные люди, и производная от них – общая комплементарная субъективность. Самобытие представляет собою ее фундамент, на чьей основе складывается интегральная субъективность социума и социального самобытия человека. Разумное самобытие, интегрируясь с другими разумами, образует рациональность. А уже рациональность становится для людей системой ориентиров, позволяющих оценивать реальность в параметрах «современное/несовременное». Современное то, что охвачено общей рациональностью, то же, что вне ее, несовременно.

Рациональность же, будучи общей формой множества частных разумов, оказывается и формой социального бытия. Как рациональная жизнь человеческих индивидов, она существует как система их коммуникаций, придающая обществу связность и позволяющая говорить о нем как об одном целом. В первую очередь, рациональность – это субъективная и объективная организация: промыш-

ленные технологии, традиции и обычаи, право, мораль, локальные организационные нормы этикета или дресс-кода и т.д.

Непосредственно же в современности мы находим только наше разумно мыслящее «Я». Имея дело с собственным разумом, мы это качество за другими лишь предполагаем, наделяя им тех, кому оно и в самом деле присуще (людей), но порою и то, что его попросту не имеет, «одушевляя» внешний мир на наш собственный манер, создавая мифологию видимого мира и наполняя его призраками собственной мыслящей жизни, душами гор, лесов, городов и компьютеров. Можно объяснить, почему это происходит, но удивление вызывает то, что мы не ошибаемся в отношении других людей, хотя считаем их разумными с поистине религиозной нескритичностью. Мы верим в то, что другие разумны, пусть и по-иному, и тогда можно констатировать, по меньшей мере, одну из проблем современности, подтверждающую факт ее существования: нашу упрямую веру в разумное мышление других, позволяющую нам жить в *обществе* с ними как с современниками.

Эти метафорические размышления, если положить их на привычный философский язык, показывают следующее. Так как современность в своих истоках всегда человечески индивидуальна и выражает данность «Я» самому себе, оценку «Другого», стремление к вечности и угадывание ее потенциала в себе как в мгновении, то она, *современность, является непосредственной жизненной практикой людей*. Чтобы отличить ее от устоявшейся в советские годы трактовки практики как материального и духовного общественного производства, я буду обозначать ее термином «экзистенциальная практика», «мыслящая жизнь», а опыт, полученный в ней и сохраняющий свое жизненное значение, – «экзистенциальный опыт».

Современность – это всегда экзистенциальная практика разумного человека, в то время как прошлое, будущее и другое – это рациональная теория. Такая практика не материальна и не духовна, эти термины слишком определены в контексте множества теорий, чтобы выражать существо современности, но она – проблемна и деятельна, объективна и субъективна, причем таким образом, что объективность и субъективность в ней неразличимы иначе, как посредством самоидентификации и рефлексии «Я». Объективность вторгается извне, непрерывно создавая проблемы. Тогда мы и можем говорить о современности как непрерывной проблематичности бытия человека. А субъективность – это ответ «Я» на вызовы объ-

ективной реальности, и тогда можно считать, *что современность – непрерывное решение проблем.*

19.

Таким образом, современность – непосредственно осуществляющаяся практика человеческой жизни, в которой участвует и непрерывный процесс размышлений о ней. В ней присутствуют и традиции, но лишь в той мере, в какой они сохранились как форма практики, выраженная в привычках, и идеалы, но постольку, поскольку они представлены в виде направляющих практику мечты, надежды, цели.

В современности задействованы технологии, но только те, какие не просто работают, а еще и соответствуют человеческому смыслу, и чья продукция востребована без внутреннего сопротивления, не от безвыходности, что, дескать, лучшего у нас все равно нет, а потому, что именно этот продукт и важен, имеет значение для людей. Не из долга, не под политическим или коммерческим давлением, не из абстрактных соображений теоретической морали или формального права, а потому, что именно так и *надо, и так надо всем*. А следовательно, не только метанарративы Лиотара, но и современность может быть основой легитимации.

Диалог и складывающаяся в нем интерсубъективность тоже способны убеждать человеческий здравый смысл, не нашу образованность или склонность эмоционально откликаться и теоретически мыслить, а тот здравый смысл, что всегда находится в их основе, там, где современность представлена в мышлении. Более того, метанарративы легитимируют лишь потому, что сами рождаются и становятся легитимными в экзистенциальном диалоге человеческих индивидов. Постмодернистский же бунт против метанарратива начинается тогда, когда по их поводу между людьми пропадает согласие.

Современность иглой проходит через весь клубок общественной жизни, через каждый ее завиток, везде разделяя реальность и мнимость человеческого бытия. Если воспользоваться привычной, хоть и архаичной терминологией, то она – субстанция и человеческого бытия, и общественной жизни.

И ее первый признак, конечно, «ветер проблем», постоянно дующий в лицо каждому и вызывающий желание или решать эти

проблемы, или прятаться от них. Когда мы их решаем, тогда мы современны, а если прячемся, то – нет. Но значит, другой ее не менее важный признак – мы сами, человеческая способность видеть проблемы, думать, понимать и решать. И в этом смысле, она – «общая проблема», когда мы говорим об общественной жизни.

Итак, современность – это данность субъекта самому себе. На уровне своеобразной эмпирии она обнаруживается рефлексивно как опыт индивидуального человеческого самобытия, и лишь потом она способна подняться до уровня теории, рефлексирующей самобытие общества.

Как теории социального самобытия ей требуются:

1. Представление о социальном или социокультурном субъекта, полученное рационально-методологическим путем из опыта индивидуального самобытия в диалоге.

2. А для этого необходима концепция рациональности, выражающей современность как способ одновременного сосуществования, взаимного провоцирования и резонирования множества практически взаимодействующих индивидуальных субъектов.

3. И необходима особая методология как логический каркас такой рациональности, неотрывный от практики взаимодействия и самоопределения субъектов по отношению друг к другу.

Анализ современности изнутри нее самой позволяет говорить о том, что она не может обозначаться одним только модерном в трактовке Гегеля-Хабермаса. Ей равно присущи и протест, и конформизм, и пластичность.

Протест выступает ее нацеленностью на будущее как на новое самобытие. Он может выражаться мечтой, утопическими представлениями, рациональными стратегиями и проектами творчества бытия, лучшего, чем имеющееся, но вырастающего из того, что уже достигнуто, как его совершенствование. И тогда это будет *модерн*, чей способ существования *прогресс*. Современность как модерн является способом практического самоопределения людей и обществ в качестве субъектов собственной жизни.

Конформизм же оказывается способом и формой угасания субъективности, их растворения в материале достижений предшествующей истории. Будучи господствующим механизмом, обеспечивающим существование людей и социумов, конформизм превращает их самих в материю и делает открытыми и доступными для чужой субъективной практики.

Пластичность при этом становится диалоговым каркасом современности как таковой, способом ее воспроизводства в виде сосуществования и людей, и обществ. Этот диалог практически реализуется сочетанием взаимных требований и уступок, провокаций и резонансов, в которых люди и общества оказываются своеобразным синтезом субъективности и объективности, сохраняя и те, и другие качества. Они и субъекты, но одновременно и объекты, и, что очень важно, их объективность подчиняется их субъективности, а не наоборот. Их рациональность становится формой и продуктом их социального самоопределения в качестве разумных существ. Делая выбор между протестом и конформизмом, между разными градусами накала или охлаждения того и другого, они отдают себе отчет в своем выборе, оставаясь субъектами собственной жизни, но разумными и мудрыми, а не только лишь обученными субъектами.

И лишь после этого, опираясь на множество «Я-субъектов», современность становится практикой, экзистенциальным диалогом, коммуникациями и институтами, соотношение с которыми позволяет людям идентифицировать друг друга как современников.

1.Августин А. Исповедь. М.: Renaissance, 1991.

2.Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. [Текст] / Ю. Хабермас. М.:«Весь Мир», 2003.

3. Ларин Ю. Проблема будущего в проекции природы человека. [Текст] / Ю. Ларин // Социум и власть. 2012. № 2. С. 119-123.

ПОЛИФОКАЛЬНАЯ СОЦИОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОСТИ*

УДК 167

Однажды лебедь, рак и щука
Везти с поклажей воз взялись.

И.А. Крылов.

1.

Подход к исследованию общественной жизни в России, представленный в данной статье, отчасти перекликается с идеями фигуры Н. Элиаса [1; 8], мозаичной культуры А. Моля [4], полифокальной социологии [7] и развивает концепцию современности, кратко изложенную в «Заметках о современности и субъективности» [5; 6]. Как показывалось в «Заметках», современность – это Я-субъективность, ее проблемы и ее связь с другими Я-субъектами, понятая и формально как сеть коммуникаций, и содержательно как экзистенциальный полилог.

Очевидно, исследования в контексте одной только современности так же абстрактны, как и аналогичные работы с позиций исключительно исторического подхода, созданные в теории формации и многих теориях цивилизации. Однако если исторический подход к общественной жизни в российской социальной философии прекрасно развит благодаря марксизму, то о теории современности этого сказать нельзя.

И как следствие, историзм, абстрагированный от современности, вынуждает любое социокультурное явление рассматривать под углом его неизбежного самоуничтожения в силу внутренней противоречивости, и этим, лишая его смысла, делать изначально нелегитимным. Абстрактный историзм как бы повторяет Екклесиаста с его знаменитым рефреном: «Всё – суета и томление духа. Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?». А причина проста: вопрос о смысле и ценности имеет значение только для живых человеческих индивидов, имеющих своё

* А.В. Павлов. Полифокальная социология современности. // Социум и власть. 2013. № 4. С. 5-14.

бытие в современности, даже если они в поисках смысла создают историю. У истоков же историзма не живые, а абстрактные индивиды с однотипными интересами, группирующиеся в массы и классы. У абстрактного индивида смысл подменяется формальной целью.

Для того чтобы любой историзм – идеалистический, марксистский или какой-либо другой – полноценно работал и не терял легитимности в глазах людей, он должен вырастать из тщательно развернутой теории современности. В этой статье мне бы хотелось показать возможность концептуального представления общественной жизни в аспекте именно современности, на основе органичной для нее полифокальной парадигмы.

Полифокальная («многофокусная») парадигма в своих исходных основаниях, в силу неотрывного от нее индивидуализма, может быть представлена только метафорически. Ее рационально-теоретическое конструирование неизбежно предполагает базовую метафору, дающую возможность осуществить редукцию теории к личному опыту, а значит, и провести параллель между экзистенциальным опытом общественной жизни человека и ее модельным представлением. А такой опыт, в свою очередь, продукт экзистенциального диалога и полилога, такого соучастия индивидов, в котором каждый из них, опираясь на ограниченные знания о партнере, творчески создает целостное представление о нем, позволяющее предвосхищать и его возможную активность.

Общественная жизнь в самом простом виде является отношением между Я-субъектами. Уже по этой причине, потому что субъекты как свое необходимое качество имеют свободу, понимаемую прежде всего в смысле их определенности по отношению к другим субъектам и обладания условиями собственного бытия, отношения между ними не являются причинно-следственными и не подчиняются строгой детерминации. Их скорее можно представить как игру сил. Увеличение или уменьшение каждой силы, их взаимодействие, наступление-отступление демонстрируют картину реальности как сложного и динамичного социального процесса, развертывающегося и в пространстве, и в историческом времени из своеобразной сингулярной точки, которой является каждый участвующий в коммуникациях субъект. Именно поэтому современность непрерывно меняется, а ее изменение, собственно говоря, и рождает как социальное пространство, так и историю. Но начинать придется с кон-

струирования первичной абстрактной социологической схемы, изображающей современность в ее опытном восприятии. Что именно необходимо непрерывно держать в поле зрения, говоря о таком предмете на любом уровне абстракции и обобщения?

2.

Нетрудно провести параллель между общественной жизнью людей и пассажирами в переполненном автобусе, где тоже есть и «общество», и коммуникации, и границы, обуславливающие необходимость сосуществования.

Когда новый пассажир протискивается в переполненный автобус, он преследует свою цель, ему надо занять удобное место, чтобы доехать до нужной остановки. При этом его появление в автобусе изменяет пространственную конфигурацию остальных пассажиров: кто-то подвинется, кто-то другой повернется, пропуская новичка, кто-нибудь, напротив, оттолкнет его или прижмет к креслу.

Вместе с этим меняется не только телесная конфигурация пространства, но и его «ментальное» содержание. Кто-нибудь обрадуется, увидев старого приятеля или симпатичную женщину. А кто-то рассердится из-за того, что ему заехали локтем в бок, причем сделал это не новичок, а другой пассажир, который неловко повернулся потому, что ему на ногу наступили. Причем на ногу наступил не новичок, а третий пассажир, которого стукнули портфелем. И снова это сделал не новичок, а четвертый пассажир, которого толкнули. А толкнул его уже новичок, протискиваясь в переполненный автобус.

Складывается цепочка контактов, сопровождаемых мыслями, чувствами, переживаниями, а то и словами: первый рассердившийся пассажир нашего новичка не видит, не знает и знать не желает, но конечной причиной его эмоции оказывается все-таки новичок.

В этой мешанине переживаний, обусловленной непрерывными взаимными провокациями, возникают два устойчивых представления. Они оказываются принципами, вокруг которых образуется система норм, определяющих поведение в автобусе и уже не полностью совпадающих с личностной мотивацией. Каждый пассажир поначалу обладал Я-субъективностью, сложившейся до посадки в автобус и организующей его внутренний мир. После посадки в этот личностный мир вторгается мощный фактор, поведение других

пассажиров, и Я-субъективность в какой-то степени переориентируется, а ее мир изменяется.

Эти два представления осознанно или неосознанно характеризуют мировосприятие каждого пассажира и, вместе с тем, всех одновременно, от отдельного сознания они не зависят и по отношению к нему объективны. Они обусловлены требованиями, а точнее предписывающими экспектациями всей группы пассажиров как одного целого, предъявленными персонально каждому. Их нормообразующий характер гораздо сильнее перечня правил поведения пассажира, что в советских автобусах некогда вывешивали на кабине водителя. Эти правила читаются лишь тогда, когда толпа прижимает к ним носом, а действительные нормы существования в автобусе предчувствуются и угадываются каждым, вне зависимости от его места в салоне.

И этих принципов всего два: пассажир и автобус.

Во-первых, каждый знает, каким должен быть пассажир. И каждый понимает, что если хочешь доехать до своей остановки, то не вертись, не толкайся, не ругайся, будь скромн и стой смирно, иначе тебя из автобуса выкинут.

Во-вторых, каждый понимает, что такое автобус данного конкретного маршрута. И если водитель, будучи свободным человеком, вместо того чтобы ехать строго по маршруту, свернет к себе на дачу, пассажиры ему сразу объяснят, что такое автобус, и куда конкретно водитель должен направляться.

3.

Образ переполненного автобуса удобен для базовой метафоры, позволяющей понять, как формируется целостная общественная жизнь из массива частных поступков, мнений и переживаний. Позволяет понять по-человечески осмысленно, а не путем теоретических интерпретаций, т.е. на самом исходном и важном уровне понимания. Понять «по-человечески» – это значит, во-первых, редуцировать абстрактную концепцию к личному опыту, найдя в самом себе ее аналогию, а во-вторых, стать субъектом ожидания *практической реализации* этой концепции и выступить источником личных экспектаций по отношению ко всем другим, с кем приходится существовать, принять участие в конструировании той социальной

целостности, какая потом начнет познаваться и представляться в виде абстракций.

В конце концов человеческий социум, будь то коллектив корпорации, общество страны или человечество, легко представить в виде огромной толпы, чье движение ограничено твердыми рамками морали, религии, права, хозяйства, государственных границ, природных условий или размерами планеты и где, в силу масштабов этой толпы, возникают несколько независимых друг от друга центров ее самоорганизации и упорядочения. Общество – это тоже автобус, только такой, где каждый пассажир имеет свои маршруты и конечную остановку.

Метафора автобуса позволяет понять первый важнейший факт общественной жизни: в любой устойчивой совокупности людей непременно образуются столь же устойчивые и совместные представления о ней самой и о нашем месте в этой совокупности. А между ними формируются нормы, определяющие человеческие взаимоотношения. Но как только сообщество распадается, только перестают действовать факторы, обуславливающие ее устойчивость, исчезают и представления, и нормы. Устойчивость же общества поначалу всегда определяется границами, в которых оно располагается.

4.

В межличностном экзистенциальном диалоге в рамках устойчивого пространства складывается своеобразная полифокальная социология, опытно улавливаемая в простом движении толпы и восходящая к индивидуальной жизнедеятельности составляющих толпу людей (Рис. 3).

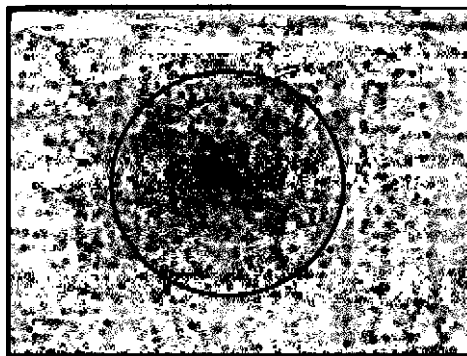


Рис. 3. Общественная жизнь, уровень опыта

Объективность общественных законов непосредственно обусловлена, по известному мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, столкновением воли и интересов стихийно действующих индивидов и классов [2; 3]. Она напоминает объективность движения воза, который тянут в разные стороны лебедь, рак и щука. Воз при этом движется не туда, куда они хотят, а туда, где их стремления хоть в какой-то степени совпадают. Ф. Энгельс обнаружил это стихийное столкновение, непосредственно наблюдая общественную жизнь в условиях классического капитализма XIX века с минимальной степенью госрегулирования. В начале же XXI века с его транспортом и телекоммуникациями, суживающими социальное пространство настолько, что, например, Европа XIX века сегодня управляется как одна небольшая страна того времени, как какая-нибудь Бельгия, влияние субъекта управления выросло так, что, казалось бы, уже опровергает наблюдение Энгельса. Однако социальная стихия никуда не делась, она просто ушла в сферу современности, откуда по-прежнему направляет ход общественной жизни. Только выглядит она теперь не так откровенно материалистически, как в классическом капитализме, и исследовать ее надо уже неклассическими средствами.

Действуя на основе присущих ему представлений, человек обнаруживает встречные поступки и предполагает скрытые за ними чужие взгляды. Необходимость совместного существования побуждает людей корректировать свои действия. Человек как субъект собственной жизни оказывается перед выбором: или жить ради других, или идти на некоторые уступки ради совместного бытия с другими, или отказываться от компромисса. При этом любое принятое решение тоже на поверку становится проблемой. Решиться жить ради других – значит, либо согласиться принять чужие требования и утратить себя ради партнера, либо идти на компромисс и искать способ и меру сохранения своей личности в партнерстве, либо отказаться от компромисса, а значит, или вообще выпасть из любых коммуникаций, или посчитать себя вправе ломать и давить партнеров, уничтожая их самобытность и подгоняя под свои взгляды.

Общественная жизнь существует как динамичное сочетание компромиссов и конфликтов с эскапизмом, с общественным служением и с жизнью ради других. Это полилог, в котором «Я» участвует в качестве индивидуальной и исключительной личности.

«Другой» при этом воспринимается как персонификация природы и общества, его личность социальна и типична. Думается, любой психолог, изучая пациента, легко подводит его под определенный личностный тип, но никогда не может подвести под такую же типологию самого себя, во «мне» всегда находится масса характерных черт, ломающих любые классификации. Проще сказать, «Я» – это просто «Я», а личность «Другого» биологична, социальна, исторична, космична, а то и божественна. «Я» всегда текуче, не завершено и стремится найти устойчивую форму. «Другой» же определен и завершен, он – острое того клинка, который мир нацеливает на нас. «Я» – субъективен, «Другой» – объективен и инструментален, «Я» – аномичен, «Другой» же – воплощение внешне воспринимаемой чужой нормальности.

Если человек не соответствует общепринятой норме и не умеет договориться, его будут бить, и тут уже беги, отбивайся или падай на колени. А если он лишен воли к самобытию, то у него одна жизненная перспектива – перестать быть личностью и раствориться в других, исчезнуть в толпе. И при этом существование в общественной жизни, каким бы оно ни было, конфликтным ли, компромиссным, эскапистским, любым другим, непрерывно меняет личность. Достаточно посмотреть хотя бы на подростковые «тусовки».

Человек может отказаться от партнерства, замкнуться в себе и жить по известной поговорке: «Моя хата с краю». В этом случае социум в ответ игнорирует его существование, вместе с его взглядами и мнениями. Пассажиры автобуса допускают его соседство, но только в качестве «резервного» пустого места, которое пока никому не нужно, и для него есть единственная оптимальная тактика – быть незаметным. Понадобится – и его выгоняют из переполненного салона. Человек может использовать силу, и если ее достаточно, то уже он принуждает других к своему порядку и диктует маршрут. Но если же он слаб, то оказывается заявившим о себе «козлом отпущения».

Так организуется криминальное сообщество, устанавливается порядок в лагерях. На этом держится армейская «дедовщина» и феномен «хорошего сержанта – опоры армии». Истории известны целые государства, организованные полицейской силой и военной диктатурой, группирующейся вокруг «сильной личности». Но известны и такие страны, где множество самобытных личностей так или иначе, но достигли паритета друг с другом.

Чем диктатура принудительней, тем короче жизнь страны, тем легче она разваливается от малейшего потрясения, и тем труднее потом восстановить и народное хозяйство, и уничтоженный в ней потенциал личной человеческой самобытности, называемый в литературе «духом народа», «душой нации», «национальным характером» и т.д. А без личной самобытности граждан нет тех субъектов кто может выражать взгляды разных слоев и групп, вести диалог, отстаивая их право быть самими собой, договариваться и участвовать в становлении общепринятой легитимной нормы, в формировании «нормального» общества из хаотического материала толпы.

Так, легитимность любой власти придает организованная оппозиция и обоюдная способность к диалогу. Если есть организованная оппозиция, то у власти есть кого уговаривать, подкупать, убеждать, угрожать, подставлять, запугивать, объяснять, на кого сваливать свои грехи и т.д., у экзистенциального диалога на практике много форм. Но если оппозиции нет или она не организована, то у власти есть только угрожающий гул легко возбуждающейся огромной толпы и нет никаких средств точно определить, где именно и по какой причине произойдет критическая вспышка. Оппозиция – необходимый компонент политического управления, и чем она критичнее, тем лучше.

В диалоге человеческих субъектов, в координации собственных поступков и взглядов происходит их сближение. Разные взгляды не становятся одинаковыми, так как за ними скрываются разные люди, но они интегрируются в то мозаичное целое, какое потом составляет общую социокультурную субъективность и какое представлено в сознании человека. Сам процесс диалога, ожидание и предугадывание чужой субъективности, образующиеся точки совпадения взглядов, организация коммуникационных каналов, циркуляция по этим каналам множества различных, но уже взаимно согласованных мнений является «интерсубъективностью» – сетью взаимно легитимных коммуникаций вместе с их экзистенциальным содержанием.

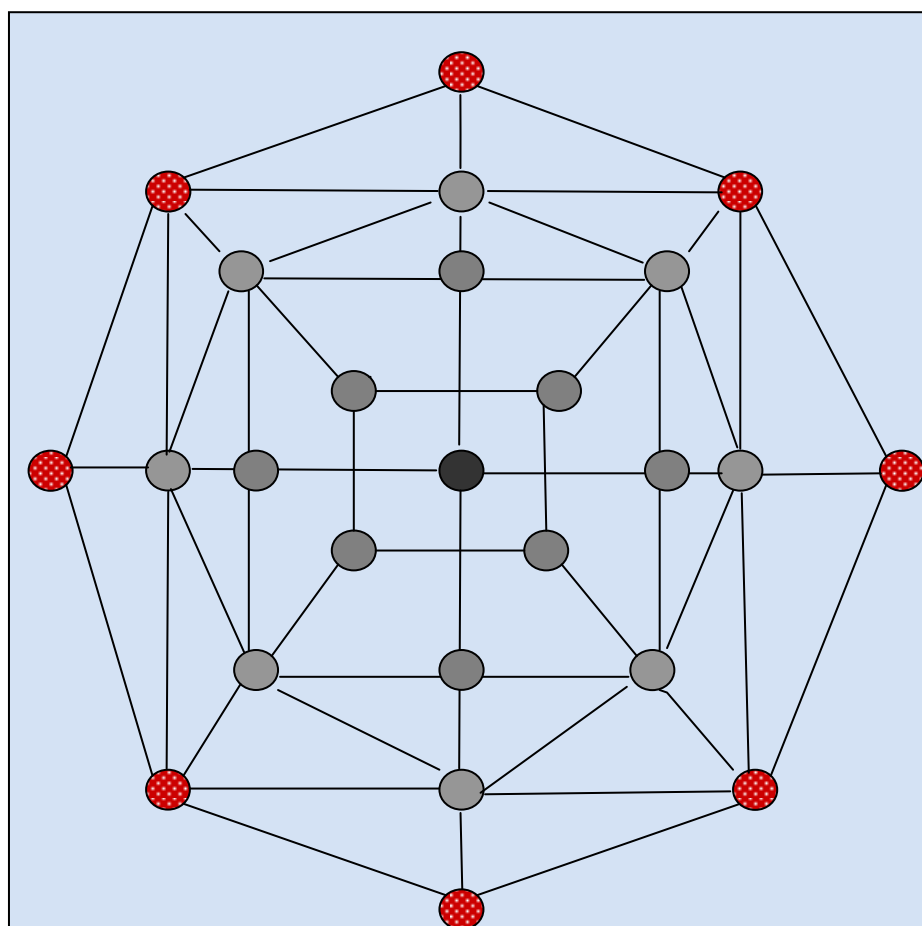
Интерсубъективность предпослана изначально тем фактом, что человек рождается другими и существует среди них с первого момента жизни. Уже здесь содержится возможность дальнейшей социализации, и в этом смысле Ж.-П. Сартр прав: «Я» – это «Другие». Интерсубъективность, хотя онтологически и существует только в сознаниях людей, но как продукт объективации и независимое от

личных предпочтений качество человеческой социальности, она объективна. А тот ее фрагмент, за которым скрываются формирующие ее Я-субъекты, оказывается своеобразным абстрактным субъектом нормотворчества и организации, легитимным субъектом рациональности или «социокультурной парадигмой» – матрицей, по образцу которой хаос толпы превращается в устойчивое общество.

Социокультурная парадигма предметно представляет собою некий центр притяжения социальных сил, который на рис. 3 очерчен кружком, независимо от того, реален этот центр или мним. Это может быть, например, политическая власть. Но это может оказаться и простой точкой равновесия между властью и оппозицией подобно той точке, вокруг которой вращаются Земля и Луна, будучи в астрономическом смысле двойной планетой. В этой точке ничего нет, даже маленькой космической станции, но оба огромных небесных тела вращаются вокруг нее. Например, таким центром способен стать миф или «овладевшая массами идея», будь то идея коммунизма, нацизма, демократии, инопланетного захвата или конспирология «тайных всемирных правительств и заговоров». Степень совпадения власти с парадигмой – тоже показатель ее легитимности. Если не совпадает, то значит, совпадает какая-то другая идея, и тут уже остается думать и выбирать, что предпочтительней.

5.

В теории же парадигма представляет собой как бы «схему» общественной жизни, ту самую абстракцию и форму современности, о какой писалось выше. Отдельно ее можно изобразить так, как на рис. 4, ранее опубликованном в «Логике и методологии науки» [5]. Картина общественной жизни, как рисунок, статична и неизменна, в реальности она на самом деле чрезвычайно подвижна и во многом случайна. В философии Ж. Делеза и Ф. Гваттари она, например, обозначается концептом «ризом».



- - Индивиды.
- - Взгляды, представления, убеждения, частные нормы.
- - Социокультурная парадигма, всеобщая легитимная норма.
- - Исторические предпосылки, социальные и географические условия.

Рис. 4. Парадигма полифокальной социологии

Общество как целое складывается и существует под влиянием трех условий, которые можно считать постулатами общесоциологической теории, способной адекватно описать современную общественную жизнь в России.

1. *Я-субъекты*, упрощенно – индивиды, включая их стремление отстаивать собственное право на самобытность и личную уникальность, их способность признать других такими же самобытными существами, имеющими право на существование, несмотря на свои отличия.

2. *Площадка* – ограниченное и ясно очерченное локальное пространство, в котором располагаются индивиды: государственные

границы, границы культурного региона, корпорации или группы, религиозные, юридические и моральные границы, географические препятствия для переселения, природно-географические и климатические условия, ресурсы, в целом ограниченные размеры земного шара и т.д.

3. *Навязанные коммуникации* – взаимная обусловленность и экспектации, адресованные Я–субъектами, живущими на одной площадке, друг другу.

И тогда, в любой совокупности людей, находящихся на одной площадке, непременно возникают столь же устойчивые и совместные представления и о ней самой, и о человеческом месте на ней, у каждого человека – своём. А между ними устанавливаются коммуникации, начинается экзистенциальный полилог, в котором складывается культура общественной жизни и формируются нормы, регулирующие взаимоотношения индивидов.

При этом чем больше Я–субъектов находятся на одной площадке, тем более навязанными являются коммуникации между ними, тем активнее они разрушают субъективность одних и побуждают других к все более энергичной защите своей свободы! и своих прав. Но стоит границам площадки исчезнуть, вместе с ними исчезают и коммуникации, и нормы, представления устаревают и уходят в прошлое, и сообщество распадается.

Всё остальное: климатические особенности, состав природных ресурсов, исторические предпосылки и ранее сложившиеся традиции, отношения общества с его соседями и т.д. играет огромную роль для определения своеобразия этого сообщества, *но только через Я–субъекты! и их активность*. А для того чтобы общество появилось, думается, достаточно названных трех условий. При их наличии возможно одно из двух: либо острый межиндивидный конфликт, ведущий в конце концов к гибели всех его участников (тогда и о социуме говорить не приходится), либо же они все-таки найдут способ «притереться» друг к другу и существовать совместно, образуя социум. Так появляются трудовые коллективы, поселенческие общности, криминальные группировки, нации и т.д.

В реальности конфликт, сосуществование и конформизм как три ориентира человеческой жизнедеятельности трудно делимы, из-за чего при любых социальных изменениях некоторая часть населения подвергается остракизму, тем большая часть, чем кардинальнее и глубже перемены. Новое общество создается субъек-

тами, а те, кто отказывается от субъективности во имя сиюминутного благополучия, отвергаются. Новое общество – не для них.

Чем многочисленнее общество, тем больше оно структурируется достигнутыми соглашениями, образуя устойчивые коммуникации и вторичные социумы, кластеры, группы, слои или, по марксистской терминологии, классы. Они заняты разными делами, благодаря той комплементарности, какая давно названа «разделением труда», они по-разному обеспечены и приспособлены к жизни, у них разные взгляды и способы существования. Но главное, чтобы индивиды и социумы достигали и поддерживали жизнеобеспечивающую меру комплементарности, то есть были нужны друг другу и не теряли при этом собственного лица.

6.

Думается, что за классической парадигмой субъект-объектных отношений, лежащей в основе многочисленных теорий как формации, так и цивилизации скрываются именно Я-субъекты и площадка. Полилог между Я-субъектами формирует *вторичных* социальных и институциональных субъектов, теоретически представляемых как разного рода социумы от коллектива до народа и нации, и как различные институты от небольшого организованного предприятия или общественного объединения до государства. А на предельном уровне абстракции появляются философемы Высшей Духовности и столь же абсолютной материальности Мироздания, философских субъекта и объекта. Однако важно учитывать то обстоятельство, что в основе любых субъективистских или объективистских абстракций и теорий находятся, говоря языком К. Маркса, «действительные индивиды и условия», то есть Я-субъекты, и ограниченная площадка, на которой они живут. В их совместном поиске способов сосуществования складываются представления о глобальной субъективности или объективности их мироустройства, а потом через нормы и коммуникации они возвращаются назад к индивидам, формируя их личность, культуру и цивилизованность.

Благодаря такому механизму в обществе появляются уже не просто классы или абстрактные социумы, а ясно очерченные «*социальные миры*», нечто вроде корпораций со своей организацией, образом жизни и ценностями: город, армия, правоохранительная система, спортивные общества, система образования, церковь,

предприятия, государственная бюрократия, политические партии, формальные и неформальные общественные объединения, союзы и т.д. Это уже не просто социальные сферы, выполняющие общественно признанные функции, но сферы, организованные и скрепленные собственными коммуникациями, развитой или неразвитой институцией и населенные своими «жителями». Каждый социальный мир старается вырастить у себя все структуры, необходимые для максимально достижимой самообусловленности, то есть, для свободы, создают собственную экономику путем договоров, союзов, а то и строительства или захвата производства, проводят свою политику, развивают собственные системы образования и воспитания, сам поддерживает внутри себя порядок и т.д.

Социальный мир становится своеобразным вторичным «социальным организмом» со своей культурой, целями, ценностями и личностными типами и с собственными социокультурными субъектом и объектом в основе. Лишь тогда он способен к самостоятельной практике и может существовать. А общество в этом случае состоит из более-менее институционализированных и частично автономных социальных миров, взаимодействующих мини-обществ или коллективов, групп и входящих в них индивидов. И тогда общественная жизнь становится полилогом социальных миров и социокультурных субъектов, а их взаимоотношения, так же стремятся либо к конфликту, либо к комплементарности, носителями которых являются все-таки не сами социокультурные субъекты, а представляющие и выражающие их индивиды.

И в то же время социальный мир – это не мир-экономика Ф. Броделя и не мир-система И. Валлерстайна. Их подходы нацелены на макроанализ, в то время как социальный мир характеризует больше микроуровень общественной жизни, и способен переходить к макроуровню только через взаимоотношения конкретных социальных миров, пошагово выстраивая их иерархию снизу доверху. Они прежде всего локальны (поселенческое общество) и интертерриториальны, пересекаются друг с другом (правоохранительная система, транснациональные корпорации, Министерство путей сообщения, политические партии, криминальные сообщества). В их основе находится необходимость индивидов сосуществовать, сохраняя личную самобытность и по-прежнему идентифицируя себя как «Я».

Макроуровень здесь образуется в результате хаотического взаимодействия множества индивидов и социальных миров и самоорганизации путем выработки однотипных норм и правил и создания все более крупных аттракторов, где по-прежнему действуют отношения компромиссов и конфликтов, только в рамках принятых и легитимных норм. Социальная система формируется не сверху вниз, а наоборот, снизу вверх, от разнообразия индивидов, органы власти в ней не выше исполнителя, а по соседству с ним. Они, безусловно, вносят коррективы в общественную жизнь, по мере их становления, но они не способны строить общества, так как не способны создавать людей. Их попытка строительства – всегда оборачивается социальной селекцией, устранением из общественной жизни неугодных.

8.

Социальный мир образуется в ходе горизонтального или вертикального полилога – взаимоотношений субъектов друг с другом или, например, власти с населением. Это не абстрактное, а вполне конкретное пространство, населенное индивидами, принявшими его нормы жизни. Полноценными индивидами, а не просто работниками, нуждающимися во всем, в чем нуждаются живые люди. Отсюда этот мир, например, церковь или всевозможные госслужбы, вынужден своими силами создавать всё, необходимое для жизни, как это делали в СССР социальные миры Академии наук или, скажем, Миннефтегаза, строившие целые города с жилыми комплексами, школами и больницами. Или ему приходится вступать в комплексные и многоаспектные отношения с другими мирами, создающими необходимое, осваивать их и либо подчинять, либо достигать комплементарности. Например, власть нередко использует политический и коррупционный ресурсы в отношениях с другими мирами, криминальное сообщество использует силовой ресурс и т.д., хотя отношения могут быть и моральными, и правовыми.

В большом социуме, в обществе сложность социальных связей приводит к относительной автономии ряда социальных миров. Из-за этого любое общество отличается склонностью к созданию целого ряда центров, задающих свои парадигмы и остро конкурирующих друг с другом. Так, хозяйственные предприятия со своей экономикой, политические партии с их идеологией, госучреждения с

иерархией, церковь с традицией и обрядом, армия с уставом, правоохранительные органы и т.д., каждый стремится поставить себя во главе всей социальной системы. Каждый хочет положить в ее основу и свои интересы, и собственный тип организации. Завод заинтересован в прибыли и рассматривает всё общество как потенциальных работников, конкурентов, смежников и потребителей. Партии необходима цель, ясная и привлекательная для масс и политическая организация народа вокруг цели. Силowym структурам требуется беспрекословное подчинение исполнителя воле начальника, а человека на улице – воле остановившего его полицейского, городской власти нужна максимальная автономия от центра и одновременно возможность использовать его ресурсы и т.д.

В период расцвета цивилизации разные миры тесно взаимодействуют и их парадигмы интегрируются, но в условиях межвременья они расходятся и вступают друг с другом в борьбу. И тогда силовики, госчиновники и партии стараются подчинить себе, например, предприятия как единственных производителей материальных благ и основной источник дохода, а те, в свою очередь, норовят подкупить полицию, чтоб использовать ее как инструмент конкуренции, или партию для создания лобби в парламенте, или чиновников. Кто из них в реальности победит, тот и создаст облик будущей цивилизации.

Множество центров, полифокальность общественной жизни в междцивилизационные времена распространяется не только на отношения между социумами или институтами, но и между освоенными и заселенными территориями, тоже выступающими в качестве социальных миров. На них складываются относительно самостоятельные социально-территориальные организмы, стремящиеся к максимально возможной автономии. Распад цивилизаций всегда чреват распадом стран и их геополитической перестройкой. Наиболее успешные территории демонстрируют свои способы эволюции и становятся антикризисными центрами со своей идеологией, борьба между которыми может доходить до накала гражданских войн: Париж и Вандея во Франции XVIII в., Север и Юг в США XIX в., Петербург и Омск в России эпохи гражданской войны, Москва, тюменские нефтегазовые округа, Калининградская область, Северный Кавказ, Дальний Восток, Забайкалье в России конца XX и начала XXI века.

9.

Таким образом, получается, что в основе общественной жизни всегда находится самоорганизация Я–субъектов в жестких рамках площадок. При этом каждый Я–субъект сохраняет право выбора своей жизненной траектории. Он верующий или атеист, убежденный националист или интернационалист, сторонник диктатуры или демократ, фанатик рок-звезд или футбола, и он вынужден одновременно участвовать в общественной жизнедеятельности на целом спектре площадок разного типа и уровня от поселенческого до государственного, от научного до религиозного, от экономического до художественного. Своего самоопределения на разных площадках ему не избежать, однако у него сохраняется свобода выбирать конкретные площадки или создавать свои собственные и определять их приоритетность для себя. Он вправе участвовать в качестве активного субъекта на одних площадках и предпочесть конформизм и пассивность на других.

Создавая нормы и ценности в одном социальном мире, он может отказаться делать это в другом. Ученый не обязан быть художником, профессор – бизнесменом или чиновником, а священник – политиком. Более того, чем теснее каждый из нас связан с какой-то группой социальных миров, тем менее он способен быть субъектом в других мирах, где он в лучшем случае занимает оборонительную позицию. Социальные миры наполняются людьми только соответствующего им характера и морали, комплементарной с их базовыми ценностями, они попросту формируют нужные им типы личности. Так, если моральной нормой христианского священника является любовь, а моральной нормой политика – цинизм, то священник-политик рождает оксюморон циничной любви и любовного цинизма.

Социальный мир неразрывен с людьми, достигшими именно в нем комплементарного согласия. А следовательно, органичная для любого Я–субъекта свобода созвучна с автономией социального мира. Характерная же для межвременья персонификация индивидов оборачивается усилением автономии социальных миров и их распадом, когда связь между ними обрastaет все большим числом степеней свободы, все большей неопределенностью и непредсказуемостью их поведения и все меньшей легитимностью друг для

друга, вплоть до тех пор, пока не разрывается окончательно в социальном взрыве, распаде и деградации.

* * *

Классические теории, описывающие общество как социальное целое, когда-то, как и у Маркса с Энгельсом, опирались на современность и работали вполне удовлетворительно. Однако современность с тех пор изменилась. Новое вино не вольешь в старые мехи, или мехи прохудятся, или вино испортится. Изменившаяся современность требует построения новых теорий и существенного видоизменения старых. Невозможно анализировать XXI век средствами, разработанными для исследований века XIX. Надо возвращаться к единственному, что не менялось веками, к полифокальной парадигме современности и изучать новые, ранее не замеченные ее возможности, чтобы наметить новые легитимные перспективы.

1.Козловский В.В. Фигуративная социология Норберта Элиаса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 40-59.

2.Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. // Т. 40. М.: Изд-во полит. литер., 1975. С. XIX.

3.Маркс К., Энгельс Ф. Деньги как средство обращения // Сочинения. Т. 46. Ч.1. М.: Изд-во полит. литер., 1968.

4.Моль А. Социодинамика культуры. М., 1973.

5.Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Модерн и пластичность. // Социум и власть. 2012. № 6. С. 5-12.

6.Павлов А.В. Заметки о современности и субъективности. Критерий современности. // Социум и власть. 2013. № 1. С. 5-15.

7.Павлов А.В. Логика и методология науки. Современное гуманитарное познание и его перспективы. // М.: Флинта; М.: Наука, 2010.

8.Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

СОВРЕМЕННОСТЬ И КРИТИКА*

«Вы, профессор, воля ваша,
что-то нескладное придумали!
Оно, может, и умно, но больно непонятно.
Над вами потешаться будут».

М.А. Булгаков.

1.

Ученый-гуманитарий, особенно работающий в области философии, должен быть слегка мазохистом. Ему должно нравиться, когда его критикуют, и чем острее и аргументированней, тем лучше. Если критикуют, значит, читали и вникли, одно это уже заслуживает искренней благодарности. Для того и фальсификация Поппера-Лакатоса, чтобы по итогам дискуссии в гряде замечаний и возражений прозвучали ноты: «Я с вами не согласен, но в каком-то смысле..., в данном узком аспекте..., где-то иногда кажется..., что отчасти ... ну, может быть».

Я рад и выражению дружеских чувств А.С. Чупрова, и статье С.В. Борисова, и отклику Г.Л. Тульчинского, и прямоте заведующего кафедрой, профессора Ю.Г. Ершова. Но хотел бы прояснить некоторые моменты.

Вопрос о современности должен быть поставлен не из абстрактно-аналитических соображений, а именно из-за своей конкретной субъективности. И его следует заострять, прежде всего, для нашей страны, слишком долго, больше четырех столетий зажатой самодержавием и крепостничеством, и искусственно направляемой волей самодержцев. Надо, в конце концов, понять, что означает для нас человеческая жизнь и как это, «жить по-человечески».

Современность, как верно подчеркивает Ю.Г. Ершов [2, с. 131], всегда имеет аксиологический характер и означает выбор целей и идеалов, и продолжает далее: «Быть современным – значит, уметь выходить за пределы наличного бытия, предвидя негативные последствия жизни по инерции, в более сложившихся условиях и факторов, выступающих в качестве «непреодолимой силы». Способ-

* А.В. Павлов. Современность и критика. // Социум и власть. 2013. №6.

ность человека осознанно определять свое отношение к определенным ценностям и на основе этого выбора выстраивать свою жизненную стратегию, поведение, служит залогом его свободы. Происходит это всегда в определенном контексте места и времени, в результате определенных обстоятельств, создается определенными действующими лицами» [2, с. 133]. И это, по меньшей мере, означает, что современность по происхождению субъективна, а исследование современности, это исследование субъективности.

Предметно же субъективность существует на индивидуальном уровне и, безусловно, связана с моральным самоопределением, мировоззренческим выбором и т.д. И в этом нет никакой подмены тезиса, как Ю.Г. Ершов опасается, это – одно предметное поле, содержащее целую сеть взаимосвязанных проблем, зацепишься за одну, а она тянет за собою все остальные. Ю.Г. Ершов полагает, что исследования индивидуального уровня невозможны, и «Поэтому необходим переход на уровень рассмотрения типа сообщества, культур и субкультур, захваченных проблемой Современности и требующих интеграции в единое целое» [2, с. 134]. Но, ведь, исследование конкретной культуры или субкультуры – тоже индивидуальный для них уровень, да еще и оставляющий открытым вопрос, как они вообще образуются. Не является ли то, что мы привычно называем «культурой», всего лишь мистификацией, не зря же у нее тысячи противоречивых дефиниций, еще больше, чем А.С. Чупров насчитал для современности. А ответить на этот вопрос без обращения к человечески-индивидуальному качеству невозможно, потому что культура возникает в ходе взаимодействия именно человеческих индивидов и существует только в их сознаниях, за пределами которых, в объективной реальности природы даже великие живописные полотна не более чем холсты, измазанные краской.

И современность, и субъективность гуманитарны по существу и ставят перед нами задачу изучения сущности самого такого познания и возможности гуманитарных наук в сегодняшней России: гуманитарны ли они на самом деле, и что это означает для науки, быть гуманитарной.

Прежде всего, стоит заметить, что современность, все-таки, вне субъективного времени, и уж тем более, вне времени природных процессов. И хотя осознание временности своего существования имеет к ней какое-то отношение, но это осознание тоже вне времени, оно скорее понимание ограниченности своей жизни внешними

условиями. И поэтому «моя» встроенность в современность осуществляется не столько через осознание себя во времени, как полагает С.В. Борисов [1, с. 124], сколько через осознание себя в пространстве. Современность, думаю, родственна средневековым взглядам на мгновение и вечность.

Она, конечно, имеет отношение к развитию, куда ее стремится вывести и Ю.Г. Ершов, но лишь потому, что скрывает в себе потенциал изменения пространственных отношений и этим рождает время, всякий раз – разное. Современность напрямую показывает, что время, это – динамичность пространства, оно возникает и существует в этой динамичности и само, в свою очередь, пространство создает.

Если изучение современности обращает нас к субъективности, пусть к социальной, на какой акцентирует внимание Ю.Г. Ершов, то оно обязано относиться к философской или научной гуманитаристике уже по той причине, что субъективность в естественно-научном смысле не объективна, чувственно-эмпирически не дана, математически не просчитываема, естественнонаучному эксперименту недоступна и, например, физике или химии неподвластна. Как же можно ее изучать?

А.С. Чупров полагает, что методология, положенная в основу моего представления о современности это «постмодернизм в купе с рудиментами экзистенциализма» [5, с. 129]. Ну, есть много разных постмодернизмов и экзистенциализмов, и я не вижу в них ничего плохого или устаревшего и уже давно в нашей стране «преодоленного», скорее, мы только начинаем созреть до таких концепций.

Он продолжает далее: «Редко встретишь работу, где бы одному и тому же понятию было бы дано столь много и столь разноплановых дефиниций. Я насчитал не менее двадцати таких определений» [5, с. 129]. И резюмирует: «Как говорили классики, богатство явления обуславливает богатство его определений. Здесь же все с точностью до «наоборот»: богатство определений призвано обогатить явление» [5, с. 130]. – Тем не менее, явление, это – явление сущности, проявлением какой сущности выступает современность? Вероятно, проявлением прошлого, итогом и концентратом предыдущего развития? Это опять возвращает нас к вопросу о времени, об истории и историзме, к которым современность имеет малое отношение.

Не стоит применять классического Гегеля и советскую диалектико-материалистическую логику к предметности, для которой они не разрабатывались. У них в основе классический историзм, который, при всех отечественных разработках понятия «конкретно-исторического» остается способом изучения предмета как продукта его истории. Средствами такого историзма вопрос о современности не может быть даже поставлен, ее нет, есть «явление прошлого в новых условиях», своеобразное позднее Просвещение XVIII и начала XIX века в условиях века двадцать первого.

Причем, я не утверждаю, что классический историзм ошибочен и от него надо отказаться, ни в коем случае. Я думаю, что он всего лишь методологически непригоден для исследования современности в ее самостоятельном существе и всего того, что из нее следует. Любой методологический подход работоспособен лишь для своей проблематики и предметности. Применять к современности историзм означает искать причины ее появления и внутренние механизмы ее завершения. Как будто ее когда-то вообще не было и потом опять не будет. Размышления по поводу методологической значимости классического историзма, к счастью, уже идут [3, с. 163].

Потому-то я и замечал в обсуждаемых «Очерках», что в СССР современности не было, а за его пределами она вполне была, да и в самом СССР ее не было только в рамках идеологически выстроенного организма. А там, где реальное общество жило не по искусственно внедренным законам историко-материалистической теории, а за ними, современность вполне существовала. Она была в человеческой проблематике, обуславливавшей теневую экономику, политику, андеграунд в литературе и искусстве, она существовала в оценочной сети, обуславливавшей моральную легитимность фактической частной собственности на средства производства и структур госпредприятий, предназначенных для их функционирования в поле теневой экономики, например, снабженческих и т.д. Она-то и вынуждала официальные органы СССР смотреть сквозь пальцы на шалости народа и госпредприятий, и за один и тот же поступок в одном регионе давать звание Героя социалистического труда, а в другом для примера отдавать под суд.

Если для современности и пригоден какой-то историзм, то лишь историзм дисконтинуитета М. Фуко, и то отчасти, так как современность не имеет разрыва в пространстве или с прошлым. Поскольку современность возникает в живой Я-субъективности, а не в

абстрактной, а ей неотъемлемо присуща воля, то она хочет – устраивает разрывы, а хочет – устанавливает связи. Она попросту не считается ни с разрывами, ни с прошлым как с непреложными предписаниями, и в начале XX века из одного материала экономики, политики, культуры и социальных отношений Российской империи пробует сделать и еще более прочное самодержавие, и конституционную монархию, и буржуазно-демократическую республику, и советский социализм. А после смерти Л.И. Брежнева уже СССР, когда наконец современность начинает проникать и в официальный организм Советского Союза, он пробует и еще более отделиться от мира, и открыть для него свое пространство.

В связи с множеством определений, Г.Л. Тульчинский верно замечает: «У современности много характеристик, претендующих на определение ее специфики: постмодерн, постиндустриальное информационное общество, общество массового потребления, проектно-сетевой социум... З. Бауман сравнивал современность с жидкой средой... Ф. Фукуяма еще недавно говорил о конце истории, а теперь пишет о постчеловеческом будущем... И все характеристики применимы. Но не дают некоего целостного представления. ... Это серьезный вызов философии» [4, с. 116].

2.

Однако вопрос о классическом историзме и методологии современности прозвучал и требует какого-то разъяснения.

Методология обуславливается проблематикой и предметной областью, для каких она разрабатывается, и сама их определяет. Отсюда, в частности, и запрет на расширительное и произвольное применение методов. Проблематика же гуманитарного познания по преимуществу состоит в позитивной констатации фактов и в их ценностно-смысловой интерпретации. Что же до предметности, то она в гуманитарном познании совсем не такая, как в естественно-научном. Если, скажем, в физике исследование заканчивается получением новой информации, то в гуманитаристике оно с этого только начинается, потому, что за констатацией факта следует его *интерпретация и понимание*. Так, мало, собрав множество свидетельств очевидцев и архивных материалов узнать, что взятие Зимнего Дворца в октябре 1917 г. было малозначащим эпизодом городского бунта в Петрограде и совсем не имело того символиче-

ского значения, какое ему позднее приписывалось. Мало знать, что «пакт Молотова-Риббентропа» – правда, но еще и важно понять, *для кого и что все это означает.*

Естественнонаучная предметность двуслойна, она состоит из информации и ее интерпретации средствами теорий, только после интерпретации и образуются «факт» и «знание». У нее имеется объективно-реальное содержание, которое продолжает существовать, независимо ни от наличия или отсутствия интерпретации и ни от ее правильности-ошибочности. Гуманитарный же предмет трех-слоен. Сама по себе информация в ней физического значения почти не имеет и является не более чем знаком или символом, самым поверхностным слоем. За ним начинается область культурно-исторических значений, нуждающихся в герменевтической интерпретации и отвечающих, что этот символ означает для того или иного социокультурного субъекта: группы, слоя, класса и т.д. Здесь тоже функционируют теории, появляются гуманитарный факт и знание. И именно здесь, через анализ предпосылок становится возможным подключение историзма, *только через предпосылки, которые в значительной степени подбираются субъектом исследования, а не через объективную предопределенность.*

Но даже после теоретической интерпретации гуманитарные факты еще *не понятны*, они не имеют личностного смысла, а их понимание требует еще одной интерпретации – осмысления, редукции полученного факта к экзистенциальному опыту исследователя. Без осмысления гуманитарный факт был и остается по-человечески непонятным, а значит, и прагматически бессмысленным. Предмет гуманитарной науки по существу не объективен, а субъективен.

Исторически сложилось, что гуманитарные исследования опираются на научную традицию и культурный контекст. Упрощенно говоря, на основе научного творчества какого-либо великого предшественника складывается и легитимируется базовая теория, а все последователи попросту проводят свои исследования, стараясь удерживаться в ее рамках. Они рефлексиируют эту теорию, постепенно доводя до уровня отточенных методологических схем, и распространяют на новую предметность, доказывая ее применимость для все более широкого круга случаев и обосновывая ее проблематику как всеобщую.

Если это так, то какая традиция, и какая базовая теория может лежать в основе гуманитарных исследований в России в конце XX – начале XXI века, на что может опираться сегодняшний исследователь? Очевидно, у него остается два варианта, это, упрощенно говоря, традиции российской науки и науки Запада.

Что представляет собою традиция российской науки? – Тривиально, что это марксизм-ленинизм, даже не марксизм в смысле XIX века, а тем более, самого К. Маркса. Это философия и методологическая база, вполне постпозитивистски ставшая в 20-е гг. XX в. программой социального строительства в нашей стране. На его основе были созданы и политические, и экономические институты, и развернуты в характерную для него систему практик и общественных отношений. Он лежал в основе целенаправленного конструирования социальной структуры, даже принудительная коллективизация в конце 20-х и 30-е гг., даже всем известный механизм репрессий и ГУЛАГ были развернуты не из-за природной «злобности» большевиков, а с целью ликвидации политико-экономической основы досоветских и несоветских социальных отношений. А что до последствий, то какую они могут играть роль для теории и практики, где человек – не более чем «рабочая сила», пусть даже это – главный элемент производительных сил, необходимых для строительства социалистического государства. «Лес рубят – щепки летят», крепостничество всегда было самым «эффективным менеджментом», правда и «производительность» у него невелика.

Советский марксизм напрямую или косвенно стал источником системы ценностей общественной культуры: трудового и воинского героизма, коллективизма, социального равенства и т.п. И все это оказалось причиной, по которой именно он был в основе всей социальной и гуманитарной науки. Даже такие великие фигуры, как М.М. Бахтин, А.Я. Гуревич, М.К. Мамардашвили и др. были вынуждены либо сами вносить советско-марксистские коррективы в свои концепции, либо их последователи интерпретировали эти концепции под соответствующим углом.

Советский марксизм, безусловно, большое явление. Но он был создан во вторую половину XIX века и в начале XX в., и продуцируемая им практика оказалась практикой столетней давности с ее главными ценностями государственного и национального строительства. Его диалектико-материалистическая философия прекрасно работает как методология классического естествознания, но для

гуманитарной науки она просто непригодна, там даже сознание «материально по происхождению и содержанию», и только по способу существования, даже не духовно, а абстрактно-идеально. Там любая попытка рассмотреть индивидуальность в контексте самобытности конкретного человека квалифицируется как изначально порочный «буржуазный индивидуализм», а таких понятий как «дух», «душа», «Я», без которых непредставимы ни свобода, ни творчество человека, ни его обязательность, ни выбор, просто нет. Там мораль только абстрактное содержание марксистской этической теории, а реальная нравственность существует помимо нее. Здесь не может быть поставлена проблема современности как самостоятельного качества человеческого бытия.

Сова Минервы, все-таки, в вечерние сумерки тоже вылетает. Наша страна поставила ценности государственного и национального строительства во главу угла и целенаправленно приступила к их практическому воплощению в условиях, когда уже начался всемирный процесс практической интернационализации. Но главное не в этом, главное в том, что советский марксизм, став идеологией и системой целей практического управления страной, врос в самое тело Советского Союза и им воспроизводился, а с распадом СССР, с во многом спровоцированной самим советским марксизмом революцией 1991 года, он автоматически потерял легитимность для большинства ученых. У него, я думаю, есть перспектива, но теперь ему предстоит быть одной из многих научных традиций, в ряду других, где каждая, в том числе и советский марксизм, не сможет задавать тон всей науке и оказывается нуждающимся в дальнейшем и очень глубоком развитии и переработке, в «ревизии», так сказать, если пользоваться его же терминологией.

Сфера влияния советского марксизма сократилась в десятки раз. Он разрабатывался как *философия революции, неизбежной как действие закона природы*, и утверждал, что в недрах любого общественного строя лежат причины, непременно ведущие его к гибели. И он был по-своему прав, но помимо революционного преобразования общества существует еще и длительный период, когда оно не преобразуется, а просто стабильно функционирует, и если историзм хорошо работает с развитием, то функционирование он не может анализировать иначе, кроме как ориентируя его на революционный процесс. Убрать историзм нельзя, это значит, столь же искусственно

прекратить социальное творчество и преобразования, его надо развивать, но его надо и дополнять альтернативными подходами.

Так, являются ли сторонники альтернативных подходов априорно не учеными, как это считалось в годы СССР? – Нет, не обязательно, они просто разрабатывают проблематику и предметность, упущенную советским марксизмом, а эта область - огромна. Какая же методология им остается? Досоветские научные и философские взгляды России? К сожалению, они не сложились в традиции и были пресечены или подчинены советскому марксизму. Органично они вошли в ткань западных научных традиций, как П. Сорокин, И. Бодуэн, А. Кожев (Кожевников), А. Койре (Койранский), отчасти П. Миллюков и Н. Бердяев и др., и к нам возвращаются именно с Запада.

Что касается самих западных научных традиций, которые мы уже веками с удовольствием изучаем, то *предмет гуманитарного познания – субъективность человека находится в контексте создаваемой ею субъективности культуры. Методология разрабатывается для своей предметной области и для каждого случая расширительного использования или переноса ее применимость должна доказываться.* Западная философия и наука сложились в условиях западной культуры и эффективны для нее. Применимость же таких теорий к новой предметности, к позднесоветской и нынешней российской культуре, думается, на сегодня обоснована неудовлетворительно. К нашим условиям западные теории не адаптированы потому, что все предыдущие десятилетия либо изучались апологетически, либо отвергались с порога. Прямое же применение их методологии и неизбежно следующей из нее практики приводит именно к тем искажениям в общественной жизни, из-за которых и либерализм, и прагматизм, и креационизм, и индивидуализм и мн. др. в России вместо предмета научной полемики неожиданно стали простыми ругательствами.

Что же остается сегодняшнему гуманитарии в России? – Ему остается *распад традиционных советских коммуникаций, социальных отношений, делегитимация советских ценностей и нелегитимность западных*, то есть, персонификация (думаю, этот термин корректней атомизации) индивидов, в том числе, и самого русского гуманитария. И остается практическое *отсутствие* самостоятельных российских научных традиций, хоть немного связанных с практикой общественной жизни.

И это значит, что ему приходится возвращаться к единственному, что продолжает существовать, к собственному экзистенциальному опыту смыслотворчества и смыслопереживания, и к кружащемуся вокруг него огромному рою неинтерпретированной символики. Г.Л. Тульчинский очень верно назвал целый раздел своей интересной статьи «Субъективность и запрос на трансцендентное» [4, с. 119]. И опираясь на эти две точки, на неинтерпретированную символику чувственно или умозрительно воспринимаемой общественной жизни и культуры и на экзистенциальный смысл человека приходится разрабатывать то, что не было сделано в XX веке – оригинальные российские индивидуалистические, экзистенциалистские, феноменологические, герменевтические, постмодернистские и пр. позиции, и не просто разрабатывать, но и, хоть в малой степени, вводить их в ткань современной российской культуры. И лишь тогда, в полемическом диалоге с обломками досоветской науки, с остаточным советским марксизмом и с западными взглядами можно надеяться, что с течением времени из этой полемики вырастет группа новых российских философий, научных теорий и методологических подходов и традиций.

Задача моих статей про современность лишь в том, чтобы спровоцировать наш интеллектуальный поворот именно в этом направлении.

Современность, безусловно, оценочная координатная сеть, иначе она не может играть ту роль, какую справедливо отводит ей и Ю.Г. Ершов: помочь человеку осознанно определять свое отношение к ценностям, вырабатывать жизненную стратегию и т.д. И она, как я убежден, по происхождению восходит к каждому человеческому индивиду, находящемуся вместе с другими в определенном пространстве, именно человеку решать, что для него современно, а что – нет. Непрерывные «вбросы» в оценочную сеть множества индивидуальных «энергий» и делает современность чрезвычайно гибкой, динамичной, а то и зыбкой.

Но, ведь, полагать в пределе, что современен только «Я», а все остальные – несовременны, было бы сумасшествием. *Современность является интегрированной сетью, возникающей в ходе взаимодействия множества индивидуальных оценок.* Такая сеть объективирована и, возникнув, закрепляется формальными коммуникациями. На основе коммуникаций складываются институты, занятые регулировкой этой сети. У институтов и коммуникаций – своя

судьба, но в моменты их массовой легитимности, они тоже, как и индивиды, относятся к пространству современности.

Поэтому, *общая «формула» современности включает в себя «Я», проблемы, связь в смысле экзистенциального диалога и формальных коммуникаций, оценочную координатную сеть, легитимную институцию и легитимную же социокультурную субъективность*. Это – ее положительное определение, а «несовременность» выступает лишь негативным определением, методологически необходимым только для начала разговора о ней.

3.

Ю.Г. Ершов указывает: «Вне и помимо глубинной связи с историей, с единством ее цикличности и поступательного хода, проблемы современности просто не существует. Ведь возникновение эпохи Модерна, соответственно – идеи современности неразрывно связано с формированием идеи прогресса, а в научном плане – с концептуализацией категории развития и с разработкой различного рода эволюционных теорий» [2, с. 133].

И тут я бы не согласился, на мой взгляд, здесь – подмена тезиса, вызванная терминологическими причинами. Я пишу о современности в смысле «контемпоральности», и думаю, что соотнесенность Модерна с контемпоральностью – очень неразработанная у нас область. В моменты зарождения любая эпоха, будь то Модерн, будь то Средние века ставят вопрос о своей контемпоральности с преодолеваемой эпохой. Но в случае победы и утверждения эпохи, эта проблема оказывается решенной, и Модерн после выполнения своей программы буржуазных революций, национального самоопределения и политического оформления наций становится современностью лишь по названию. А проблема контемпоральности созревает в нем как альтернатива Модерну, теряющему легитимность. По отношению к истории современность – альтернативна и внеисторична, история для нее не более чем «прошрое» как материальная основа, вроде бильярдного стола, по которому мечутся шары, а будущее – неопределенность грядущего, выражаемая быстро меняющимися тенденциями.

Ю.Г. Ершов верно отмечает мое стремление придать «определяющую роль в конструировании современности опыту индивидуального человеческого самобытия, отличающегося способностью

к рационально-методологической рефлексии» [2, с. 133-134], и указывает, что «апелляция к рациональности сталкивается с общеизвестным аргументом о различном культурно-историческом содержании рациональности» [2, с. 134]. В свою очередь, замечу, что, если не считать самых абстрактных размышлений о рациональности, раскрывающих ее метафизическую сущность, то в практике она имеет не только различное содержание, но и форму, та ее онтология, о которой вообще мы можем говорить, – социально-практическая. Поэтому, верно, «современное общественное развитие катаклизмами последних лет рушит один незыблемый стандарт рациональности за другим. Рациональность норм и институтов, рациональность индивидуального поведения, надежность государственных органов и доверие к экспертам сплошь и рядом обнаруживают свою несостоятельность» [2, с. 134]. Верно, но это еще ничего для современности не означает.

Рациональность – социальный стандарт общественной жизни людей, закрепленный в формальных коммуникациях и институтах, и в их экспектациях, нацеленных на индивидов. С рациональностью связаны нормы, методы, технологии, традиции, эталоны, значимые фигуры и символы, всё то, что побуждает индивидов к «социально-нормальному» мышлению, поведению и действию. Источник же этого стандарта скрыт в индивидуальных разумах людей, в их способности в своем полилоге интегрироваться, создавать этот стандарт и усваивать его.

Живой же человеческий разум не только рационален, но и вне-рационален, поскольку скрывает в себе интуицию, «Я», свободу, творчество, ответственность, обязательность, выбор, возможность интенции и т.д. Индивидуальным же источником рациональности, скрытым в живом частном разуме, на мой взгляд, является способность к *о-сознанию человеком своей внеположенности* по отношению к осознаваемому, к дистанцированности от осознаваемого предмета и, в конечном счете, к тому «отделению» от природы, от культуры, от цивилизации, от Другого, что и рождает как разум, так и рациональность. Осознание и скрывает упомянутую выше возможность «индивидуальной рационально-методологической рефлексии». Современность же – качество не столько рациональности, сколько разума, отсюда и неотрывная от нее проблемность, и цикл легитимации-делегитимации, и стремление к интеграции с

другими разумными людьми. Как говорил древний мудрец, любовь и вражда правят миром.

* * *

А что до стилистических разногласий [2, с. 135-136], то будланутому бокру хотелось бы заметить глокой куздре, что эта замечательная фраза была придумана Л.В. Щербой как демонстрация устойчивости грамматики по отношению к лексике, т.е. в нашем контексте, устойчивости формы, сравнительно с содержанием, рациональности с разумом, и социальных стандартов с современностью. Отдельный разговор о традиции и современности, действительно, необходим.

И эта фраза может использоваться как иллюстрация способности языка создавать свои собственные смыслы. Всем известно, что куздра тощая, колючая и очень ехидная, а бокр эдакий наивный и добродушный увалень. И она его – будланула!..

Ю.Г. Ершов проделывает незамысловатую операцию подмены термина, и я ему очень благодарен, он за меня выполнил мою работу, содержательно расшифровав «субъективность» и «современность». Я не сделал этого же в предыдущих статьях исключительно из-за ограниченности места и подписываюсь под обоими его примерами. И свобода, и творчество, качества именно человеческого «Я», а следовательно, и его субъективности, и его разума, и его современности. Значит, сказанное о современности распространяется и на них. Вот, если бы Ю.Г. Ершов попробовал заменить современность на что-нибудь внекультурное, например, на «электрон», или на что-нибудь, абсолютно лишенное субъективности, например, на «рабство», «диктатуру», «рутину», «архетип», «бессознательное» или на что-нибудь нейтральное, например, «ассимиляция», «цивилизация», «традиция»! Фразы, типа «каждый субъект традиционен сам по себе», «бессознателен самому себе», «раб самому себе» или «ассимилируется с самим собой» получаются тоже неплохо, но загадочной глубиной «живой» мысли уже не притягивают.

1. Борисов С.В. Что значит быть современным (в контексте статьи А.В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // Социум и власть. 2013. № 3. С. 123-126.

2. Ершов Ю.Г. Современность как проблема. // Социум и власть. 2013. № 5. С. 131-136.

3. Ларин Ю.В. Проблемы культурологического образования. // Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19-20 мая 2005 г. СПб., 2005. С. 162-163.

4. Тульчинский Г.Л. Современность и субъективность. // Социум и власть. 2013. № 3. С. 116-122.

5. Чупров А.С. Современность постмодерниста, или «некуда бежать» // Социум и власть. 2013. № 2. С. 129-131.

Краткий список литературы

1. Апресян Р. История этических учений. М.: «Гардарики», 2003.
2. Барблан А. Иерархия знания // *Alma mater*. 1994. № 3.
3. Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: «Канон», 1994.
4. Берлин И. Два понимания свободы [Текст] / И. Берлин. *Философия свободы. Европа*. М.: Новое литературное обозрение, 2001.
5. Борисов С.В. Что значит быть современным (в контексте статьи А.В. Павлова «Заметки о современности и субъективности») // *Социум и власть*. 2013. № 3.
6. Бриколл Ж. Университет и правительство // *Alma mater*. 1994. № 3.
7. Бурмейстер А.Н. *Духовность и просвещение. У истоков русского самопознания* Тюмень.: ТЮМГАСУ, 2010.
8. Бурмейстер А.Н. Советский язык или советский сказ? // *Европа: Международный альманах*. Вып. III. Тюмень.: Изд-во ТюмГУ, 2003.
9. Грей Д. Поминки по Просвещению: политика и культура на закате современности. М. : Праксис, 2003.
10. Ершов Ю.Г. Современность как проблема. // *Социум и власть*. 2013. № 5.
11. Зайдель Г. Университеты как элемент европейской культуры и зеркало социального развития // *Alma mater*. 1994. № 3.
12. Замятин Д. Геокультура: образ и его интерпретации [Электронный ресурс] / Д. Замятин. Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoculture/concept/interpretation/image/> (дата обращения: 11.04.2011 г.).
13. История образования в России // *Отечественные записки*. 2002. № 2 (3).
14. Капустин Б. Г. Современность как предмет политической теории. М.: РОССПЭН, 1998.
15. Карлов Н. В начале была школа // *Alma mater*. Вестник высшей школы. 2003. № 9.
16. Кемеров В.Е. Свобода // *Современный философский словарь*. М. и др.: ПАНПРИНТ, 1998.

17. Козловский В.В. Фигуративная социология Норберта Элиаса // Журнал социологии и социальной антропологии. 2000. Т. 3. № 3. С. 40-59.
18. Кулакова И. У истоков высшей школы. Московский университет в XVIII веке // Отечественные записки. 2002. № 2 (3).
19. Кьосев А. Университет между фактами и нормами // Отечественные записки. 2002. № 2 (3).
20. Ларин Ю. Проблема будущего в проекции природы человека. [Текст] / Ю. Ларин // Социум и власть. 2012. № 2.
21. Ларин Ю.В. Проблемы культурологического образования // Культура и глобальные вызовы мирового развития: V Международные Лихачевские научные чтения, 19-20 мая 2005 г. СПб., 2005.
22. Лефф Г. Тривиум и три философии // Alma mater. Вестник высшей школы. 2003. № 1.
23. Натан О. Ответственность университета перед наукой // Alma mater. 1994. № 3.
24. Образование в императорской России // Отечественные записки. 2002. № 1 (2).
25. Паньковский А. Агональный либерализм Исая Берлина [Текст] / А. Паньковский // Логос. 2003. 4-5(39) С. 167.
26. Поппер К. Открытое общество и его враги [Текст] / К. Поппер. М.: «Культурная инициатива», 2009.
27. Сагатовский В.Н. Новый взгляд на историю (попытка обоснования) [Текст] / В.Н. Сагатовский // Социум и власть. 2010. № 3. 2011. № 1.
28. Сёрль Д. Политика и гуманитарное образование // Отечественные записки. 2002. № 1.
29. Тульчинский Г.Л. Современность и субъективность. // Социум и власть. 2013. № 3.
30. Фурс В. Критическая теория «современности» (анализ формирования одной социально-философской концепции) // Логос. 2004. № 1 (41).
31. Фурс В. Парадигма критической теории в современной философии: Попытка экспликации // Логос. 2001. № 2 (28).
32. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4.
33. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. М.: «Весь Мир», 2003.

34. Чупров А.С. Современность постмодерниста, или «Некуда бежать» // Социум и власть. 2013. № 2.

35. Шмидт-Виггеманн В. Университет в ранний период современной Европы: новые структуры знания (реферат) // Alma mater. Вестник высшей школы. 2002. №№ 4-12.

36. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. М.; СПб.: Университетская книга, 2001.

А.В. Павлов
Человеческий взгляд

Избранные статьи
научного журнала «Социум и власть»

Ответственный за выпуск
А.А. Бобрик

Технический редактор
А.С. Агалаков

Редакционно-издательский отдел
Челябинского филиала РАНХиГС
454077, г. Челябинск, ул. Комарова, 26
Подписано в печать 20.12.2013 г.

Формат 60х84 1/16. Бумага Снегурочка.
Гарнитура Times New Roman.
Объем 7,78 усл.п.л., 12,74 а. л.
Тираж 500 (первый завод 30) экз.

Отпечатано на ризографе.
454071 г. Челябинск, а\я 6511, ул. Комарова, 26.
Заказ № 13.