

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 001.89

С. Б. КУЛИКОВ

Томский государственный
педагогический университет

ОБРАЗЫ НАУКИ КАК СИМВОЛЫ ТРАНСФОРМАЦИИ СМЫСЛА И ИДЕИ НАУКИ

В статье представлены варианты моделирования развития науки как целостного явления, уточняются способы отображения научно-технического прогресса средствами философии. Автор раскрывает характеристики формирования и развития образов науки в современной философии. Основным методом исследования выступает сравнительный анализ. Автор приходит к выводу о том, что в современных условиях есть все основания представить образы науки как символы трансформации смысла идеи науки. Пересечение содержания высказываний по типу «я мыслю, что мыслю научно» и «я мыслю, что мыслю науку философски» позволяет надеяться на открытие общего горизонта понимания, в котором наука оказывается социальной силой, а философия выступает регулятором этой силы, который может выключать наиболее негативные последствия научно-технического прогресса.

Ключевые слова: наука, философский образ науки, гуманитарная экспертиза, био-власть, технонаука, научно-технический прогресс, идеалы и нормы в науке, античное наследие.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (грант № 15-18-10002).

Введение. В современном обществе, которое именуют постиндустриальным, информационным либо же обществом знаний, состояние науки демонстрирует целый ряд тенденций, актуализирующих необходимость поиска единого образа науки и проблематичность обретения такого образа. Наука претерпевает изменения, становится все более сложной и мало понятной даже для самих ученых, не говоря уже о представителях вненаучной общности. В то же время философия, корни которой уходят в Античность, продолжает интересоваться общностью смыслов, в том числе смыслов научно-исследовательской деятельности. В данном отношении не может до конца устроить ответ, согласно которому одна исследовательская задача порождает другую задачу, а та — следующую, и в этом заключен смысл научного поиска как пути к истине. Не вполне достаточны и объяснения

через указание на то, что научно-технический прогресс повышает уровень повседневного комфорта, дает экономические прибыли и т.д. Можно заметить, что точно так, как от Сократа в платоновском «Софисте» ускользала идея подлинного мудреца, не удастся схватить и полный смысл науки в современности.

В ходе поиска общего смысла науки раскрывается проблема выявления закономерностей, по которым формируются образы науки, связанные с выдвиганием новых идей о принципах организации материи и базовых взаимодействиях в природе. Закономерности носят характер параметров построения идеализированной модели, ибо в целом должны показать возможности создания обобщенных картин возникновения и развития образов науки. В частности, в таком качестве может выступать идея научного сознания как комплексного

образования, в рамках собственных структур (память, интеллект, воображение, интуиция) задающего необходимые варианты производства образов науки.

Вместе с тем в истории философских исследований науки не было получено однозначного ответа на принципиальный вопрос о носителе сознания. Натуралистические по духу исследования побуждают видеть мозг, какую-то иную родственную структуру в таком качестве. Ненатуралистические, феноменологические и герменевтические, например, исследования не сводят сознание к какой-то одной единственной природной структуре. Носителем сознания может быть человек, понятый в горизонтах своего существования, а может быть другое образование, умеющее генерировать, запоминать, кодировать, транслировать, воспринимать, наконец, информационные процессы.

В любом случае попытки найти ответ, «что» или «кто» отвечает за сознание и каковы закономерности развития этого «чего-то» или «кого-то», побуждают генерировать новые языки описания либо же модифицировать уже имеющиеся средства описания. Работа в данном направлении, с одной стороны, приводит к созданию новых исследовательских программ, меняющих структурные связи в науке. Так, математизация естествознания в своё время привела к представлению о том, что развитие теоретических положений и решение уравнений, по сути, есть тождественные явления. С другой стороны, результатом функционирования науки как процесса генерации нового знания в структурах гипотетического обобщенного сознания выступает возможность реализации потребностей научного сообщества в разработке и совершенствовании методологического инструментария. Именно на этом пути возникают образы науки, признаваемые как в рамках научных исследований, так и с точки зрения философской рефлексии.

1. Закономерности формирования образов науки в современной философии. В современной философии науки наблюдается особая проблемная ситуация. Для того, чтобы понять закономерности развития науки важно установить закономерности формирования образов науки. Но принципиально затруднительно ответить на вопрос, что именно следует иметь в виду, когда мы говорим «трансформация образа науки». Современный этап развития науки демонстрирует разрыв между стремлением философской рефлексии свести многообразие представлений науки в единый образ и множественностью образов науки в рамках самой науки. Характерным примером является интенция ученых гуманитариев, представителей социальных дисциплин руководствоваться иными стандартами, нежели приняты в естествознании. Достаточно вспомнить, что в одной из линий развития современной социологии знания, в конструктивизме практически стирается граница между наукой как средством по поиску истины и деятельностью на базе ритуалов (религиозных, мифологических, политических), характерных для других сообществ.

Вариативность представления науки входит в состав базовых научных идей. Несомненно, это затрудняет реализацию интенций науки, которые возникли еще в античности, а именно: обозреть универсум с позиции общих принципов строения природы и базовых взаимодействий в её рамках. Другими словами, вариативность активно вторгается и в философию науки, а значит, противоре-

чие между необходимостью единства образа науки и процессом порождения многообразия характеризует сегодня и саму науку, и философию науки.

Всё это ведёт к восприятиям науки через призму сложившихся в обществе стереотипов. В частности, социально-экономические отношения предписывают в наши дни видеть в науке не просто поиск истины, но и процесс по созданию «брендов». Бренды выступают своего рода «торговыми марками», которые решают две задачи: привлекают внимание к научным разработкам, а также стимулируют продвижение их результатов в обществе. Однако именно брендинг ведёт к тому, что теряется специфика научных достижений, в частности разработка высоких технологий. В представлении членов общества плоды научно-технического прогресса становятся как будто безобидными игрушками, новыми версиями телефонов, компьютеров, аудиовизуальных средств. Это очень опасная тенденция, ибо высокие технологии, в отличие от мира моды, сферы шоу-бизнеса и других аналогичных областей, создают возможности для возникновения необратимых и непредсказуемых воздействий в культуре, обществе и даже природе. Например, биомедицинские технологии делают потенциально оправданными опасения относительно перспектив замещения современного человечества новым биологическим видом. Тем важнее становится роль экспертизы результатов научной деятельности, общественный характер которой побуждает философскую рефлексию науки поставить акцент на интерпретации образов науки.

Нетрудно показать, что для выхода из обозначенного круга проблем требуется провести специальную процедуру по соотношению философской рефлексии науки с другими типами рефлексии, в особенности, с научной саморефлексией. Именно рефлексия, понятая как мышление о мышлении, вне зависимости от носителя самого мышления, выступает традиционным объектом, который демонстрирует закономерности сознательной деятельности. Даже не владея информацией о том, что реально происходит, когда мы говорим «я мыслю, что мыслю научно» либо же «я мыслю, что мыслю науку философски» можно смело утверждать, что выполняется некий акт, отличный от актов воображения, воспоминания, созерцания в повседневных условиях. С этой позиции образ науки, представленный в разных типах рефлексии (научной, венаучной), выражает *обобщение* основных положений и принципов постижения природы научного сознания, которое актуализируется при разрешении парадоксов, эксплицируемых расхождением теоретических обоснований и экспериментальных результатов.

В данной связи важно помнить, что образ науки, затронутый в рамках научной саморефлексии, акцентирует смену фундаментальных представлений о базовых взаимодействиях в природе и строении материи, воплощенную в идейных основаниях научной картины мира. Формирование в современных условиях явления конкуренции отдельных картин, итогов вариативности выполнения процедур по генерации нового знания, вызывает борьбу отдельных теорий, способов формализации и усложнение дисциплинарной структуры науки. Конкуренция выходит на новый уровень, затрагивая многообразие способов формализации как отдельных «языков науки», семантика которых не оставляет места для существования «единственно верной» теории. В историко-научном аспекте

образ науки, возникающий в границах научной рефлексии, совпадает с представлением об автономном базисе, принадлежащем процессам самообоснования науки. Например, уже в работах Ж. Лагранжа фиксируется весомая попытка по дистанцированию науки от теологии как принципа объяснения явлений. Образ автономии науки может быть выражен в форме непротиворечивого обобщения основных элементов научной картины мира при полном осознании фрагментарности отдельных проявлений научно-исследовательской деятельности, полагая обретение целостности как недостижимый идеал. Чем же здесь может помочь философия, рождающая особый тип рефлексии науки? Главное, что может сделать философия, — это показать границы научной саморефлексии. Однако в таком случае следует выйти за пределы данного типа рефлексии, например, в область повседневного, эстетического, другого какого-то способа понимания сути научно-исследовательского процесса. В результате актуализируется вопрос об особенностях развития образов науки в современной философии, обсуждению которого посвящен следующий раздел статьи.

2. Особенности развития образов науки в современной философии. Философия науки имеет свою собственную историю рождения и развития. Однако в данный момент для нас важно заострить внимание на особенностях состояния развития исследований, близкого к современной ситуации. С этой точки зрения в философии науки к концу XX столетия и началу XXI века были обобщены основные реалии функционирования науки: динамика науки в форме эволюции попперовского «третьего мира»; идея конкуренции теоретических построений как соперничество «научно-исследовательских программ»; представление о механизмах отбора конкретных теорий в результате решения «суда элиты»; концепт личностного знания как базиса науки и другие моменты. В рамках результатов, достигнутых в философии науки, обращая эти результаты на самих себя, то есть выстраивая линию самосознания философии науки, а не только видя выдвинутые концепции в качестве базовых принципов анализа науки, может быть выражена особенность формирования образа науки в философской (внеаучной, обыденной) рефлексии. И что же мы видим? В различных концепциях науки, предложенных в философии науки образ науки предстает столь многообразно и противоречиво, что это затрудняет построение некоторого «обобщенного образа».

Следовательно, и вариант научной саморефлексии, и случай «чистой» внеаучной рефлексии по отдельности заводят в тупик. Требуется какой-то средний путь. Возможность этого пути видится при учете того, что выполнение философией одной из своих главных функций — предупреждения о возможности негативных последствий — определило давнюю традицию оценки вмешательства человека в естественные процессы и тех воздействий на универсум, которые становились воплощением результатов познания. Именно здесь видятся незадействованные возможности по решению озвученных вопросов. На этом концептуальном фоне могут быть выделены обстоятельства, к которым относится то, что выяснение возможности существования обобщенного образа науки подразумевает установление связи между двумя событиями. Во-первых, это превращение науки из совокупности проявлений исследовательских интересов частной соци-

альной группы (ученых) в движущую силу видоизменения социокультурных систем. Во-вторых, это акцент внимания философов как на положительных, так и на отрицательных последствиях научно-технического развития. В связи с этим следует вспомнить идею В. А. Лекторского о *рациональности как ценности культуры* как «смысловом ядре» обобщенного образа науки. Наука как ценность в культуре предполагает неразрывную связь образа науки с тем типом рациональности, который господствует в культуре на отдельных этапах её развития. Процессы функционирования науки ставятся в зависимость от установок, задающих единство культурного сообщества.

Вместе с тем успехи науки, достигнутые в современности, позволили создавать технологии, реализация которых исключала предсказуемость всех последствий. Например, это технологии атомной промышленности, информационные и биомедицинские технологии. Одним из последствий развития технологий стала экологическая напряженность, стимулировавшая создание института гуманитарной экспертизы технических инноваций. Наука может быть представлена как *био-власть*, как реакция философии на антропологические последствия инновационных продуктов науки, и в рамках концепции *технонауки*, как результата философской рефлексии тенденций научно-технической динамики.

Под *био-властью* понимается совокупность особых структур знания, задающих стандарты управления человеческим сообществом, регулирующих вариации обращения со сферой телесного. Влияние на человека обуславливает как повседневное понимание науки, так и переосмысление статуса науки в рамках философских предствлений. В повседневном измерении наука воспринимается как элемент системы рыночных отношений, включающих в товарообмен также и природные качества человеческого существа. С философских позиций наука приобретает характер двойственного в моральном плане явления. К обстоятельствам, актуализирующим исследование возможности существования обобщенного образа науки, принадлежат философские обоснования биоэтики как социокультурной институции, специально призванной осуществлять принцип предосторожности к гуманитарным последствиям внедрения научных разработок [1, 2].

При восприятии науки в образе *технонауки* [3–5] акцент падает на представление о роли научно-технического прогресса в формировании общества нового типа, а именно общества знания. С этой точки зрения наука выступает источником знаний, смысл которых обусловлен техническим приложением, ведущим в обществе к росту повседневного комфорта. Опора на деятельность ученых позволяет осуществлять рецепцию результатов исследований, непосредственно влияющих на улучшение положения отдельных членов и целых групп в обществе. В связи с этим происходит модификация параметров научно-исследовательской деятельности, все более ориентирующейся на реализацию общественных потребностей.

В то же время возникает совокупность этических проблем, затрудняющих реализацию всего богатства научных достижений и полагающих границу их развития. Наука оказывается ограниченной в двух отношениях: со стороны влияния повседневных интересов членов общества, а также в плане свободы постановки целей и задач исследования. Эта проблемная ситуация опять же актуализирует

институцию гуманитарных экспертиз. В свою очередь, это обстоятельство актуализирует инициативу философии по выработке релевантного проблемной ситуации обобщенного образа науки, поскольку подобно тому, как в составе присяжных нет юристов, так и в процедурах гуманитарной экспертизы вердикт выносят не профессионалы в области науки и техники, а представители общественности, руководствующиеся лишь некими представлениями о науке.

Заключение. В свете полученных результатов можно заключить, что в современных условиях есть все основания представить образы науки как символы трансформации смысла идеи науки. Но для этого важно отвлечься от крайних форм представления науки, будь то попытка занять позицию автономии науки либо же всецелое доверие философии. Важно помнить о социокультурных ролях и эмпирической науки, и умозрительной спекулятивной философии. Только в этом случае пересечение содержания высказываний по типу «я мыслю, что мыслю научно» и «я мыслю, что мыслю науку философски» позволяет надеяться на открытие общего горизонта понимания, в котором наука оказывается социальной силой, а философия — своего рода регулятором этой силы, который может выключать наиболее негативные последствия научно-технического прогресса. Возможно, что мы тем самым в полной мере не достигаем идеала научно-познания, основы которого были заложены еще

в Античности и который подразумевал раскрытие наиболее общих закономерностей развития науки. Но наполняется смыслом само движение к данному идеалу, выстраивая варианты интерпретации образов науки, приемлемых как в самой науке, так и в чистой философии.

Библиографический список

1. Тищенко, П. Д. Био-власть в эпоху биотехнологий / П. Д. Тищенко. — М. : ИФРАН, 2001. — 177 с.
2. Юдин, Б. Г. Наука в обществе знаний / Б. Г. Тищенко // Вопросы философии. — 2010. — № 8. — С. 45–57.
3. Латур, Б. Наука в действии: следуя за учеными и инженерами внутри общества / Б. Латур ; пер. с англ. К. Федоровой ; науч. ред. С. Миляева. — СПб. : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. — 414 с.
4. Hottois, G. Le paradigme bioéthique (Une éthique pour la technoscience) / G. Hottois. — Bruxelles-Montréal : De Boeck-Erpi, 1990. — 216 p.
5. Hottois, G. Philosophies des sciences, philosophies des techniques / G. Hottois. — Paris : Odile Jacob, 2004. — 220 с.

КУЛИКОВ Сергей Борисович, доктор философских наук, доцент (Россия), декан факультета общегуманитарных дисциплин.

Адрес для переписки: kulikovsb@tspu.edu.ru

Статья поступила в редакцию 11.10.2016 г.

© С. Б. Куликов

Книжная полка

Иоселиани, А. Д. Теоретические и социальные основы техносферы : моногр. / А. Д. Иоселиани. — М. : ИНФРА-М, 2016. — 395 с.

В книге рассматриваются тенденции развития современного глобализирующегося техногенного мира. Выявляются особенности реализации и разворачивания научно-теоретического и социального знания в современных условиях. Особое внимание уделяется раскрытию научных, социальных и философских основ оформления техносферы и инфосферы. Анализируются динамика и линии развития техно-, инфо- и социосфер, ведущие к глобальному информационному сообществу. Проводится анализ экологических проблем в контексте с техносферной парадигмой. Раскрываются мировоззренческие основания взаимодействия экологического и религиозного сознания. Книга представляет интерес для читателей, интересующихся социальной философией, проблемами научного познания, глобальными проблемами современной цивилизации, вопросами техносферы, информационного общества и др. Монография может быть использована при разработке различных вузовских спецкурсов, а также в учебной и научной работе со студентами, аспирантами и магистрантами.

Зиновьев, А. А. Комплексная логика / А. А. Зиновьев. — 3-е изд. — М. : Ленанд, 2016. — 206 с. — ISBN 978-5-9710-1611-3.

В настоящей книге, написанной выдающимся отечественным философом и логиком А. А. Зиновьевым, дается систематическое изложение формального аппарата разработанной автором комплексной логики. Рассматривается общая теория дедукции и ее расширения, включая теорию предикации, кванторов, условных форм, модальностей, существования, норм, терминов, отношений и физического следования. Автор приводит доказательства непротиворечивости и полноты систем комплексной логики относительно определенных семантических интерпретаций, выясняет место классической и интуиционистской логик в теории логического следования.

Рекомендуется философам, логикам, методологам науки, студентам и аспирантам соответствующих специальностей.

О ПОЗИТИВНОСТИ ПОЛЕМИКИ С ПОЛЕМИКОЙ О ПРИРОДЕ АНТРОПНОГО КОСМОЛОГИЧЕСКОГО ПРИНЦИПА В МОНОГРАФИИ А. Ю. ВНУТСКИХ И М. И. НЕНАШЕВА «АНТРОПНЫЙ ПРИНЦИП СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ: СОДЕРЖАНИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ»

Неудовлетворенность имеющимся материалом, претендующим на объяснение проблемы антропного принципа (АП), и его разбросанность по разным «департаментам» науки побуждают исследователей обобщать его с выходом на новые позиции. В статье критически анализируется одна из таковых (в определенной мере способствующая прогрессивному сдвигу указанной проблемы), выраженная в монографии «Антропный принцип современной науки: содержание и философские интерпретации» А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева. Особый акцент ставится на проблеме неразрывности «случайности-закономерности»: с одной стороны, мы согласны с А. Ю. Внутских в том аспекте, что философский принцип использования двойных категорий не позволяет рассуждать о «случайности», игнорируя «необходимость». Но, с другой — мы не можем согласиться с обоими авторами, дискутирующими между собой о «случайности-закономерности», с их принципиальной привязкой АП применительно к факту возникновения человека, поскольку — в рамках нашего подхода — собственно проблема возникновения человека не имеет отношения к сути проблемы АП. Природа последнего не в вопросе возникновения человека, а в его познавательно-практической деятельности.

Ключевые слова: антропный космологический принцип, философия и естествознание, Бытие и Действительность, согласованность свойств мега- и микромиров, случайность и закономерность, космологическое и философское значения понятий «Вселенная» и «Мультиверс».

Закономерности, фиксируемые понятием «антропный принцип в космологии», в явной форме изучаются уже полвека (причём и философами, и естествоиспытателями, относящимися к разным направлениям и школам). В неявной же — учёными с начала XX в., а философами не менее трёх тысячелетий. (Иначе говоря, этот принцип своими корнями выходит в философско-мировоззренческую сферу.) Однако, несмотря на это, вступив во вторую половину второго десятилетия XXI в., мы до сих пор не имеем не только общепризнанного объяснения указанных закономерностей, но и принимаемой всеми участниками дискуссий по поводу АП формулировки последнего. В связи с этим и сегодня можно с полным основанием повторить две оценки, высказанные одним из авторитетнейших отечественных специалистов в области философских проблем космологии В. В. Казютиным

три и полтора десятилетия назад соответственно. «Этому принципу посвящена большая литература, однако он пока не получил общепринятой формулировки. Напротив, почти каждый автор формулирует его по-своему, причём неопределённость, неоднозначность всех этих формулировок остается очень большой» [1, с. 72]. И — «эвристичность АП не была продемонстрирована сколько-нибудь впечатляющим образом» [2, с. 58]; в частности, «как сторонники, так и противники этого принципа остались при своих оценках. ... Современная аргументация в пользу каждой из них, увы, не блещет новизной, сводясь к однообразным "римейкам"» [2, с. 58–59].

Более того, усилим эти оценки, сказав, что в последние десятилетия развиваются и популяризируются те варианты объяснения этих закономерностей, которые не представляются нам

конструктивными. В связи с этим согласимся с видным американским космологом (русского происхождения) А. В. Виленкиным, так характеризующим современные дискуссии вокруг АП. «Ситуация отлично характеризуется цитатой из Марка Твена: «Исследования многих комментаторов уже пролили достаточно тьмы на этот предмет, и вполне возможно, что, продолжай они дальше в том же духе, мы скоро не будем ничего о нем знать» [3, с. 178].

Неудовлетворенность имеющимся материалом и его разбросанность по разным «департаментам» науки при исследовании проблемы АП последних лет побуждают исследователей искать все новые и новые основания и формы подачи своих материалов, которые, в свою очередь, в той или иной мере способствуют прогрессивному сдвигу указанной проблемы. Поскольку о проблеме АП мы неоднократно высказывались и обосновывали свою позицию (соответствующие обращения к источникам будут указываться по тексту данной статьи), то позволим себе особо выделить монографию «Антропный принцип современной науки: содержание и философские интерпретации» (2014 г.) докторов философских наук, профессоров А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева. Особый наш интерес вызывает четвёртая её глава, представляющая их дискуссию между собой, но и в отношении всего указанного труда представляется справедливой следующая их самооценка, данная сразу же во «Введении»: «монография имеет отчетливо дискуссионный характер. В какой-то мере по жанру ее можно сравнить с известной «Перепиской из двух углов» Вячеслава Иванова и Михаила Гершензона» [4, с. 5]. Соответственно, поддерживая заданный самими авторами высокий «градус дискуссионности», мы тоже рассматриваем настоящую статью в качестве приглашения к полемике.

Чтобы ввести читателя в курс дела, приведём принадлежащее Б. Картеру классическое определение АП, из которого исходят и А. Ю. Внутских и М. И. Ненашевым. «То, что мы ожидаем наблюдать, должно быть ограничено условиями, необходимыми для нашего существования как наблюдателей» [5, с. 370]. Далее этот английский физик-теоретик и математик предлагает две интерпретации этой максимы: «слабую» («наше положение во Вселенной с необходимостью является привилегированным в том смысле, что оно должно быть совместимо с нашим существованием в качестве наблюдателей» [5, с. 372]) и «сильную» («Вселенная (и, следовательно, фундаментальные параметры, от которых она зависит) должна быть такой, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допущалось существование наблюдателей» [5, с. 373]).

К ним в дальнейшем будем возвращаться, а пока наш заочный разговор с А. Ю. Внутских и М. И. Ненашевым начнём с констатации тех их концептуальных идей, наше согласие с которыми очевидно из слов, с которых начиналась настоящая статья. Речь о том, что АП в интерпретации рассматриваемых авторов, во-первых — концепция, «по своему значению далеко выходящая за пределы собственно частных наук» [4, с. 4]; во-вторых, её «впервые ... формулировали не физики, а философы» [4, с. 4]; и, в-третьих, она «является стержневой для всей современной науки, поскольку «неклассическая» и «постнеклассическая» наука XX—XXI вв. характеризуются не только междисциплинарным характером и установкой на изучение самоорганизации на всех уровнях материального и духовного мира,

но и всё более глубоким и разносторонним «включением» субъекта в модели и процедуры познания» [4, с. 4]. Однако укажем на одно существенное «но»: трактовка указанной «включенности» может быть различной, в т. ч. и неконструктивной. Например, сопоставим рассуждения И. В. Черниковой и В. Э. Войцеховича соответственно: АП «фиксирует встроенность человека в мир, в котором мы живем» [6, с. 18], и АП «прямо вводит человека (разумное существо, субъект) в основание космологии, а следовательно, и физики» [7, с. 101]. Мы видим позитив в мысли первого из этих авторов, отмечая, что «фиксируемость встроенности» принципиально отличается от идеи «человека в основании космологии», тем более физики. С последней идеей мы согласиться не можем в принципе, равно как и со «знаком равенства» между понятиями «человек», «разумное существо», «наблюдатель» (в аспекте АП). Забегая вперёд, отметим, что таковой «знак» ставится не только В. Э. Войцехович, но и А. Ю. Внутских и М. И. Ненашевым.

Возвращаясь к их рассуждениям о месте АП в современной НКМ, приведём мысль этих авторов, эксплицирующую основную проблему постнеклассической науки: «весь вопрос, однако, в том, как эту «включенность субъекта» обеспечить, не потеряв «родовую черту» науки как таковой — установку на объективность» [4, с. 4, 5], в свете чего исследования «вариантов его (АП. — **В. Б.** и **П. М.**) философской интерпретации приобретают исключительно важное значение» [4, с. 5]. Для нас здесь важно, что именно в качестве попытки ответа на этот вопрос во многом и оформился наш подход к решению проблемы АП, суть которого заключается в «принципиальном разведении Бытия и Действительности как реальных объектов в их единстве, второй из которых есть социализированная сфера первого» [8, с. 39]. Конкретизируя это применительно к (поставленной в вышеприведённых словах А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева) проблеме сочетания «установки научного знания на объективность» и «включенности субъекта в НКМ», кратко подытожим рассуждения из нашей статьи, посвящённой такому варианту АП, как «принцип соучастия» Дж. Уилера. Осмысляя философское значение «принципа неопределённости» В. Гейзенберга как частного случая «принципа дополненности» Н. Бора, мы констатируем тот парадоксальный вывод, к которому его осмысление привело значительную часть научного сообщества: «выходит, объективная картина Мира зависит от субъективности!» [9, с. 68]. Не повторяя тех оценок этой ситуации, которые были критически осмыслены в нашей (цитируемой выше) статье, приведём следующую ёмкую характеристику, данную немецким учёным и популяризатором науки Г. Линднером: «...познакомившись с соотношением неопределённостей Гейзенберга, мы подошли к действительно критическому моменту. До сих пор мы ещё ощущали твёрдую почву под ногами» [10, с. 125], поскольку классическая картина мира «строилась на предположении, что можно одновременно и точно узнать все начальные условия (... координаты и скорости) для всех составных частей мира» [10, с. 125]. Чтобы вновь «ощутить твёрдую почву», сегодня требуется переосмыслить проблему объективности научного знания сквозь призму «соотнесения Бытия и Действительности». Причём — повторим собственный тезис — «основание тому было заложено именно самими «разрушителями классической КМ». Многие

(и философы, и физики) ... отреагировали на открытие В. Гейзенберга [некорректным] выводом: коль скоро от субъекта зависит картина Мира, то его (Мира) нет как объективного. Но надо по-иному рассматривать соотношение Бытия и НКМ, поскольку сегодня имеется достаточно научных фактов, чтобы это осознать. [Т. е.:] Мир, Бытие есть независимо от нас, но НКМ создается нами и исторически модернизируется» [9, с. 68]. Отсюда нами делается вывод о том, что «основания и сущность антропности заложены в природе не Бытия, но Действительности, ведь последний термин с античности имплицитно содержал в себе смысл «присутствия» в мире субъекта, соучаствующего в видимых изменениях при описании Бытия (Мира)» [9, с. 62].

Возвращаясь к монографии А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева, акцентируем внимание читателя на следующем принципиальном моменте. Те варианты философской интерпретации АП, о которых говорилось выше, они в первую очередь связывают с «философским вопросом о месте человека в мире» [4, с. 6], с чем мы солидарны. Собственно, с аналогичной констатации начинается основная из тех работ, где излагается наш подход к АП, «Антропный космологический принцип: проблема разграничения бытия и действительности»: «хотя самому термину «антропный космологический принцип» не так много лет (предложен Б. Картером в 1973 г.), но человеческая (исторически точнее — философская) мысль с момента своего появления пытается понять место человека в Мире, раскрыть... тайны соотношения Бытия и сознания, практическим субъектом которого является человечество» [8, с. 39]. Но зададимся вопросом: в каких смыслах можно ставить «философский вопрос о месте человека в мире»? Опять же забегая вперед, укажем, что ответ на этот вопрос и приводит к принципиальному расхождению нашей позиции — и позиции авторов рассматриваемой монографии.

Но перед тем как раскрыть обозначенное «расхождению», завершим рассмотрение тех идей в рассматриваемой монографии, с которыми мы солидарны, парой следующих моментов. В отношении категории долженствования в формулировке «сильного» варианта АП А. Ю. Внутских и М. И. Ненашев указывают: «сказанное отнюдь не означает, что человек буквально является целью эволюции природы. Телеология как таковая представляет собой вчерашний день естествознания» [4, с. 21]. Эта позиция представляется нам более конструктивной, нежели представленная, например, А. Конт-Спонвилем, утверждающем, что «сильной» формулировке АП имманентно телеологическое и, следовательно, телеологическое содержание, в результате чего она не имеет позитивного значения для науки [11, с. 41]. (Эти рассуждения видного современного французского философа-материалиста критически проанализированы — с формулированием контраргументов — одним из авторов настоящей статьи в [12].) В связи с этим приведём вывод из нашей статьи, посвящённой критическому анализу такой разновидности АП, как сформулированный И. Л. Розенталем «принцип целесообразности». В рамках последнего «из наличия наблюдателя как элемента Вселенной делается вывод о том, что АП по своей природе является неотъемлемым «внутренним» свойством реальности, чего не скажешь о целесообразности, которая характеризует как позитивное — со стороны субъекта наблюдения — определённое соответствие сторон взаимодействия» [13, с. 79].

При таком подходе, который мы оцениваем в качестве результата абсолютизации (места) субъекта в трактовке АП, «речь... идёт не о Вселенной, а о некоем её фрагменте. Соответственно, совмещение «принципа целесообразности» и АП не решает связанных с последним проблем» [13, с. 79]. Не повторяя рассмотренного в процитированной выше статье, приведём пару показательных мыслей в подтверждение этого тезиса. Видный современный отечественный философ и историк науки В. В. Ильин пишет: «Логическим финалом, естественным завершением телеологизма был антропоцентризм. Ибо, как в своё время подметил А. Шопенгауэр, формула «ничто не существует напрасно» подразумевает формулу «существует то, что полезно человеку»» [14, с. 67]. Философ и один из ведущих мировых научных фантастов, С. Лем, со ссылкой на Вольтера вопрошает (причём как раз в связи с проблемой АП, в одноимённой статье): «разве падишах для того посылает корабли, груженные зерном, чтобы мыши под палубой имели достаточно корма?» [15].

И, наконец, укажем проблему, которой А. Ю. Внутских и М. И. Ненашев (как они указывают сразу во «Введении») «придают особое значение» [4, с. 5] — а именно вопрос «соотношения необходимости и случайности» [4, с. 5]. В связи с этим сделаем следующую оговорку — некоторые авторы, например, (упоминавшийся выше) С. Лем (см. [15, 16]), американский физик Э. Трион (см. [17]), прямо объясняют закономерности, фиксируемые понятием «АП», простой случайностью. Ещё большее количество авторов, предлагая объяснение указанных закономерностей, основанное на их подведение либо под концепт «Мультиверса», либо под идею изменения фундаментальных констант в процессе эволюции, не упускают понятие «случайность». Но, по существу дела, объясняют проблему АП именно ею — ведь в рамках их подхода те значения указанных констант, которые благоприятствуют возникновению и развитию разума, в нашей Вселенной (или, соответственно, в нашу эпоху) появились случайным образом, в результате «перебора вариантов». На этом фоне сложно переоценить конструктив, присутствующий в тех немногочисленных работах, где, наряду с рассуждениями (в связи с АП) о «случайности» и «вероятности», не игнорируется «необходимость». К таковым работам относится и рассматриваемая монография; особенно нам интересна четвёртая её глава — «Альтернативные интерпретации антропного принципа: опыт философского диалога», представляющая дискуссию указанных соавторов между собой по ряду связанных с АП проблем, в том числе и по теме необходимости/случайности. В ходе соответствующих рассуждений А. Ю. Внутских приходит к следующему выводу. Появление человека в «Большой Вселенной» (Мультиверсе) — «это «неслучайная случайность»: предопределённая на уровне общих возможностей эволюции, но на уровне единичных возможностей всегда зависящая от случайного стечения обстоятельств в данном месте и в данное время» [4, с. 63]. М. И. Ненашев возражает таковому «диалектическому дополнению необходимости случайностью» следующим образом: «для Вас случайность есть проявление необходимости (известная диалектическая формула), и в таком случае получается, что именно потому, что появление разумного наблюдателя вероятно, то есть случайно, оно является необходимым» [4, с. 68–69]. Соответственно, методологические

основания собственной позиции М. И. Ненашев формулирует следующим образом: «появление человека не является необходимым и уж тем более неизбежным, оно случайно» [4, с. 45]. Причём, усиливает он свою мысль, «случайность мной понимается в данном случае не как дополнение или проявление необходимости, но в смысле клинамен Эпикура [4, с. 64–65]. Или, в другом месте: «я... исхожу из эпикуровского понимания случайности как клинамен, то есть чистой спонтанности, исключаящей необходимость» [4, с. 69].

Но здесь необходимо понять следующий смысловой нюанс: М. И. Ненашев указывает, что не отрицает диалектической «формулы случайности» (как «формы проявления необходимости») в принципе [4, с. 69]. Соотнося два упомянутых подхода к пониманию случайности, М. И. Ненашев пишет: «просто есть ситуации, где эта (диалектическая). — **В. Б. и П. М.)** формула работает, например, «в массивах однородных, повторяющихся явлений» ..., а есть ситуации, где уместно понятие клинамен» [4, с. 69]. Соответственно, приведём следующие слова рассматриваемого автора, подытоживающие проблему случайности/необходимости: «оба понимания случайности (по Гегелю и по Эпикуру) не выступают выводами из фактов, например, из открытия, что константы Вселенной должны быть такими, чтобы сделать возможным возникновение углеродной жизни и развитие её до чрезвычайно сложных форм. Эти понимания являются метафизическими допущениями, позволяющими по-разному интерпретировать одни и те же факты» [4, с. 69].

Не имея возможности подробнее останавливаться на идеях А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева, с одной стороны, отметим совершённую ими значительную работу по критическому анализу и обобщению практически всех известных на данный момент исследований АП, с выходом на собственную позицию в объяснении фиксируемых им закономерностей.

Но, с другой стороны, нельзя не сделать акцента на том пункте, в котором их авторская позиция принципиально расходится с нашей. Иначе говоря, возвращаясь к названию нашей статьи — «О позитивности полемики с полемикой ...» — укажем, какие их идеи мы, исходя из подхода, основывающегося на понимании антропного принципа как интегрального субъекта действительности, не можем принять в качестве способствующих прогрессивному сдвигу проблемы АП. Но вначале обобщим (вышерассмотренные) рассуждения А. Ю. Внутских и М. И. Ненашева о проблеме «необходимости и случайности» применительно к факту возникновения человека. Если, с точки зрения первого из них, напомним, появление человека «неслучайно в Большой Вселенной», то, с точки зрения второго, — не просто «случайно», а «чисто спонтанно». Повторив, что мы согласны с А. Ю. Внутских в том аспекте, что философский принцип использования двойных категорий не позволяет рассуждать о «случайности», игнорируя «необходимость», укажем на тот аспект, в котором мы не можем согласиться с обоими этими авторами. Дело-то в том, что, с нашей точки зрения, проблема возникновения человека (случайно ли он появился, закономерно ли) не имеет отношения к сути проблемы АП! Приведём два аргумента в пользу этого из нашей предыдущей публикации. «[Первый]: эта задача для естествознания, а не философии. [Второй]: к АП имеет отношение собственно деятельность человека, точнее —

активность сознательной деятельности во всех её формах как фактор существования Действительности, а не феномен происхождения человека» [8, с. 49]. Поэтому мы рассуждаем о неразрывности «необходимости и случайности» применительно к тем свойствам Вселенной (конкретно — их согласованности), которые фиксируются понятием «АП». (Т.е. последние трактуются нами в качестве результата взаимодействия не случайных, а необходимых факторов мега- и микромиров, что уместно проиллюстрировать следующей нашей цитатой: «Уже с XX века нам известны теории и А. Эйнштейна, и Г. Хакена — И. Пригожина, которые вполне подтверждают не только флуктуации, бифуркации, но и факты стабилизации. И вполне правомерно формулируется суждение: константы — это объяснение естественной многомиллиарднолетней «притёртости» того, что называют связями, взаимодействиями свойств вещей, их элементов и свойств самой Вселенной» [8, с. 54].)

Так же, исходя из разрабатываемого нами варианта соотношения Бытия и Действительности, нельзя без существенных оговорок согласиться со следующим тезисом А. Ю. Внутских. «Вселенная (т. е. вся существующая физическая материя) представляет собой мультиверс «островных» вселенных, которые возникают и расширяются (каждая со своим завершением инфляции — т. е. со своим Большим Взрывом) в «океане» инфлирующего ложного вакуума» [4, с. 56]. Каждая из упомянутых («островных») вселенных, в свой черёд, тоже «представляет собой мультиверс, поскольку является совокупностью так называемых «О-регионов»; наблюдать другие такие регионы непосредственно мы не можем, поскольку они находятся на расстоянии, превышающем расстояние, которое свет прошел после Большого Взрыва» [4, с. 56]. Главную из обозначенных оговорок представляется необходимым высказать с точки зрения онтологии, дополняющей взгляд с позиции физики. В связи с этим «возникает ряд собственно философских проблем: [в частности], как «с высоты» современного научного и шире — культурного опыта корректнее соотносить философский и естественнонаучный смыслы понятия «Метагалактика» («Вселенная»)?!» [13, с. 85]. Здесь необходимо напомнить, что ещё классик космологии А. А. Фридман настаивал на разграничении космологического и философского значений последнего понятия: «мир естествоиспытателя... [т. е.] совокупность лишь таких объектов, которые могут быть измерены или оценены числами... бесконечно уже и меньше мира-вселенной философа» [18, с. 6]. В. В. Казютинский в связи с этим так описывал свои дискуссии с А. Л. Зельмановым: последний «говорил мне: «Отрицать право космологов изучать Вселенную как целое (под Вселенной он имел в виду «все сущее») — это все равно что отрицать право генетиков заниматься именно генами». Я отвечал, что несколько не отрицаю за космологами такого права, проблема лишь в том, какой физический объект они обозначают термином «Вселенная как целое»» [19]. Солидаризуясь в этом с В. В. Казютинским, конкретизируем эту мысль применительно к концепту Мультиверса, повторив наш тезис: «вопрос множественности Вселенных... проблема не физическая, а метафизическая, философская. Поэтому естествознание способно решить проблему антропного космологического принципа только взаимодействуя с философией» [13, с. 86]. И потому, рассматривая эту проблему с точки

зрения нашего разведения понятий Бытия и Действительности, можно (нужно!) завершить статью словами И. Канта: «Мы имеем дело не с природой вещей самих по себе, которая независима как от условий нашей чувственности, так и от условий рассудка, а с природой как предметом возможного опыта...» [20, с. 82].

Библиографический список

1. Казютинский, В. В. Концепция глобального эволюционизма в научной картине мира / В. В. Казютинский // О современном статусе идеи глобального эволюционизма. — М. : Институт философии АН СССР, 1986. — С. 61–84.
2. Казютинский, В. В. Антропный принцип и современная телеология / В. В. Казютинский // Причинность и телеонизм в современной естественно-научной парадигме. — М. : Наука, 2002. — С. 58–73.
3. Виленкин, А. В. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных / А. В. Виленкин. — М. : АСТ : Астрель : CORPUS, 2010. — 303 с.
4. Внутских, А. Ю. Антропный принцип современной науки: содержание и философские интерпретации : моногр. / А. Ю. Внутских, М. И. Ненашев. — Пермь : Изд-во Пермского гос. нац. исслед. ун-та, 2014. — 79 с.
5. Картер, Б. Совпадения больших чисел и антропологический принцип в космологии / Б. Картер // Космология: Теория и наблюдения. — М. : Мир, 1978. — С. 369–379.
6. Черникова, И. В. Философия и история науки : учеб. пособие / И. В. Черникова. — 2-е изд., испр. и доп. — Томск : Изд-во НТЛ, 2011. — 388 с.
7. Войцехович, В. Э. Постнеклассическая картина мира и антропность: к переосмыслению практики / В. Э. Войцехович // Постнеклассические практики: Опыт концептуализации. — СПб. : Мирь, 2012. — С. 101–108.
8. Бернацкий, В. О. Антропный космологический принцип: проблема разграничения бытия и действительности / В. О. Бернацкий, П. Г. Макухин // Вопросы современной науки коллектив. науч. моногр. — М. : Интернаука, 2016. — Т. 10. — С. 39–58.
9. Бернацкий, В. О. Антропный космологический принцип как проблема единства философии и физики / В. О. Бернацкий, П. Г. Макухин // Современные исследования социальных проблем. — 2016. — № 3-3 (27). — С. 62–71.
10. Линднер, Г. Картины современной физики / Г. Линднер. — М. : Мир, 1977. — 272 с.
11. Конт-Спонвиль, А. Антропный принцип / А. Конт-Спонвиль // Философский словарь. — М. : Этерна, 2012. — С. 41.
12. Макухин, П. Г. Является ли «сильный» антропный космологический принцип — принципом «антропо-телеологическим» и (следовательно?) «антропо-теологическим»? / П. Г. Макухин // Современные научные исследования и инновации. — 2016. — № 7 (63). — С. 251–261.
13. Бернацкий, В. О. «Принцип целесообразности» И. Л. Розенталя как результат абсолютизации (места) субъекта в трактовке антропного космологического принципа / В. О. Бернацкий, П. Г. Макухин // Наука и практик : сб. ст. Междунар. науч. конф. молодых ученых, Москва, 15–16 апреля 2016 г. — М. : РусАльянс Сова, 2016. — С. 79–89.
14. Философия науки : учеб. пособие для вузов / Под ред. С. А. Лебедева. — Изд. 5-е, перераб. и доп. — М. : Академический Проект, Альма Матер, 2007. — 731 с.
15. Лем, С. Антропный принцип (эссе) / С. Лем // Черное и белое : сб. — М. : АСТ, 2015. — С. 145–153. — Режим доступа : <http://fictionbook.ru/static/trials/09/50/14/09501493.a4.pdf> (дата обращения: 21.10.2016).
16. Лем, С. Весь этот философский хлам (интервью) / С. Лем // Черное и белое : сб. — М. : АСТ, 2015. — С. 88–112. — Режим доступа : <http://fictionbook.ru/static/trials/09/50/14/09501493.a4.pdf> (дата обращения: 21.10.2016).
17. Tryton, E. Is the Universe a Vacuum Fluctuation? / E. Tryton // Nature. 1973. Vol. 246, p. 396.
18. Фридман, А. А. Мир как пространство и время / А. А. Фридман. — Изд. 2-е. — М. : Наука, 1965. — 112 с.
19. Казютинский, В. В. Космология, теория, реальность / В. В. Казютинский // Современная космология: философские горизонты. — М. : Канон+РООИ «Реабилитация», 2011. — Режим доступа : <http://coollib.net/b/237261/read#t4> (дата обращения: 21.10.2016).
20. Кант, И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука / И. Кант // Кант И. Сочинения : в 8 т. — М. : ЧОРО, 1994. — Т. 4. — С. 5–152.

БЕРНАЦКИЙ Владилен Осипович, доктор философских наук, профессор (Россия), профессор кафедры философии и социальных коммуникаций. Адрес для переписки: Bernatskiy33@rambler.ru
МАКУХИН Пётр Геннадьевич, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных коммуникаций. Адрес для переписки: petr_makuhin@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.10.2016 г.
 © В. О. Бернацкий, П. Г. Макухин

Книжная полка

Алексеев, П. Философия в схемах и определениях : учеб. пособие / П. Алексеев. — М. : Проспект, 2016. — 206 с. — ISBN 978-5-392-18513-9.

Данное учебное пособие предлагает изучение курса философии в виде схем, наглядно выражающих самое существенное в структуре и структурных связях понятий, определений и принципов. Рассматриваются общие закономерности развития, проблемы и история, формы и методология научного познания, осмысления личности, общества и культуры. Издание полезно тем, что схема, в отличие от словесного описания, облегчает восприятие таких процессов в философии, как динамизм, цикличность, ранговость («отпочкование») и т. д. Изложенный материал представляет собой различные варианты вопросов, включаемых в экзаменационные билеты, вопросы к зачетам и семинарам.

Для студентов, аспирантов, преподавателей высших учебных заведений, а также всех интересующихся философией.

ТЕОРИИ НАЦИЙ И НАЦИОНАЛИЗМОВ: ПРОБЛЕМА КЛАССИФИКАЦИИ

Феномены наций и национализмов, зачастую рассматриваемые как наиболее влиятельные социокультурные силы эпохи Модерна, всегда находились в центре внимания современных социальных наук. Теоретическое осмысление этих феноменов породило множество разнообразных концепций и подходов к их исследованию. В подобных обстоятельствах вопрос об основаниях классификации существующих на текущий момент теорий нациепонимания является самостоятельной проблемой, заслуживающей отдельного исследовательского внимания. В настоящей статье предлагается сравнительный анализ наиболее распространенных современных классификаций и типологий теорий наций и национализмов.

Ключевые слова: теории наций и национализмов, примордиализм, модернизм, этносимволизм, перенниализм, конструктивизм.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-03-00421.

Введение. Нациеведение и современные социальные науки. Двадцатый век стал «золотым веком» в изучении феноменов наций и национализмов. Бурный рост исследовательского внимания к этим феноменам среди историков, социологов и политологов создал широкую панораму их теоретического осмысления и существенно раздвинул концептуальные рамки нациепонимания. Современным исследователям феноменов наций и национализмов на практике приходится сталкиваться с постоянно умножающимся многообразием теорий и концепций [например, см.: 1, с. 9; 2, с. 62–63]. В этих обстоятельствах отдельной и заслуживающей внимания исследовательской проблемой становятся поиски подходящей типологии как уже существующих, так и вновь появляющихся теорий наций и национализмов. В интересах решения этой проблемы западной и отечественной исследовательскими традициями были предложены разнообразные принципы и основания для классификаций и составления типологий подобного рода теорий. Задача настоящего исследования заключается в попытке прояснить «логическую географию» такой специфической области современных социальных исследований, как нациеведение, посредством сравнительного анализа относительных преимуществ и недостатков актуально представленного в нем множества классификационных схем и типологий.

1. Примордиализм vs. Модернизм vs. Этносимволизм. Широкое распространение в западной исследовательской традиции получила стандартная трехчленная классификация, которая соотносит теории наций и национализмов с тремя ключевыми концептуальными платформами — примордиализмом, модернизмом и этносимволизмом¹.

В центре исследовательского внимания примордиализма находятся так называемые «примордиальные характеристики»² человеческих сообществ, с помощью которых могут быть описаны разнообразные социально значимые формы «глубоко укорененных принадлежностей» [3, p. 17]. По мне-

нию сторонников примордиализма, понимание феноменов наций и национализмов должно выстраиваться вокруг понятия общности происхождения [4, p. 1642], включающего в себя довольно широкий комплекс антропологических, языковых, территориальных или культурных маркеров. Подобного рода общность предполагает, что любому отдельному индивиду может и должна быть присвоена одна-единственная «жесткая» (fixed) этническая или национальная идентичность, которая становится его непреложным свойством после того, как она была им приобретена. Вследствие этого этнические сообщества и национальные общности, к которым относятся отдельные индивиды, не только могут быть однозначно определены на практике, но и могут рассматриваться как независимые, фиксированные в долгосрочной перспективе и имеющие четкие границы социальные объекты. Иными словами, согласно примордиализму, этнические сообщества и нации следует рассматривать как своеобразные «естественные», или «изначальные» феномены, своеобразные первичные составляющие социальной данности. В таком понимании к примордиалистским теориям наций и национализмов принято относить классические концепции Эдварда Шилза [5, 6], Ван ден Берге [3], Клиффорда Гирца [7], а также довольно узкий круг концепций ряда современных исследователей — Стефана Ван Эверы [8] и Мюрата Байяра [4].

Модернизм, в противовес примордиализму, отстаивает точку зрения, согласно которой нации являются сугубо современными «изобретениями», социальными и политическими «конструкциями» мира Модерна [9, p. 8; ср. с этим: 10, p. 13]. Модернистские теории наций и национализмов за основу принимают предположение о том, что циркулирующие внутри этнических и национальных сообществ виды идентичностей на практике оказываются довольно «мягкими» (fluid), зависимыми от политических обстоятельств и социальных контекстов. Сообщества, равно как и отдельные индивиды,

обычно имеют в своем распоряжении достаточно широкий набор идентичностей, дифференцированно используемых в ответ на ситуативное изменение значимых для сообщества или отдельного индивида стимулов, связанных с зонами их непосредственных интересов. Такое понимание этнических и национальных идентичностей позволяет модернизму отказаться от свойственного примордиализму восприятия этнических сообществ и наций как постоянных и четко разграниченных социальных единиц. Лишив подобным образом используемые в этнических и национальных сообществах идентичности объективной реальности и стабильной природы, модернизм предлагает взамен сосредоточиться на изучении активности организованных на основе интересов отдельных влиятельных групп (интеллектуалов и интеллигенции, политических и экономических элит), выступающих в роли «изобретателей» конкретных этничностей и наций.

Этносимволизм, относительно недавно сформировавшаяся и постепенно набирающая популярность исследовательская традиция, определяет нации в качестве исторически сложившихся феноменов. В отличие от многочисленных адептов модернизма, сторонники этносимволизма — Энтони Смит [11–14], Джон Хатчинсон [15, 16], Джон Армстронг [17], Монсеррат Губерно [18] — пытаются отыскать источники современных наций среди исторически предшествовавших им этнических структур, рассматриваемых ими в качестве ведущих форм предсовременной коллективной культурной идентичности³ [например, см.: 19, р. 22]. В своих поисках этносимволизм сосредотачивается, прежде всего, на изучении той роли, которую играют мифы, символы и коллективная память в процессах формирования, сохранения и изменения различных групповых идентичностей [например, см.: 20, р. 348; ср. с этим: 19, р. 21; 21, р. 74; 22, р. 125–126]. Ведь, в отличие от сторонников примордиализма, представляющих нации феноменами, возникшими на основе процессов транспонирования расширенных структур «естественного» родства, для этносимволистов нации основываются, прежде всего, на родстве символическом [например, см.: 12, р. 18], например, групповой кооптации общих ценностей, общей исторической памяти и коммеморации⁴. Иными словами, этничности — не естественные, а исторические *longue durée* феномены, роль скрепляющего начала в которых играют не структуры расширенного родства, а общая историческая память, фиксируемая, прежде всего, в символических структурах. Нации же — это просто символически более содержательные феномены, которые наряду с общими коммеморативными мифами и коллективно разделяемыми культурными чертами демонстрируют достаточно развитую публичную культуру и дополнительно включают в себя территориальные, правовые и общественные компоненты, обычно отсутствующие в этносах.

Разумеется, стандартная трехчленная классификация не способна полностью охватить все богатство и разнообразие существующих исследовательских подходов к феноменам наций и национализмов, поскольку, прежде всего, сконцентрирована на выявлении и фиксации так называемых «центральных» теорий⁵, собирающих под своими знаменами основную массу исследователей. Примордиализм, модернизм и этносимволизм не могут вместить в себя всю палитру актуальных исследований наций и национализма целиком, а лишь

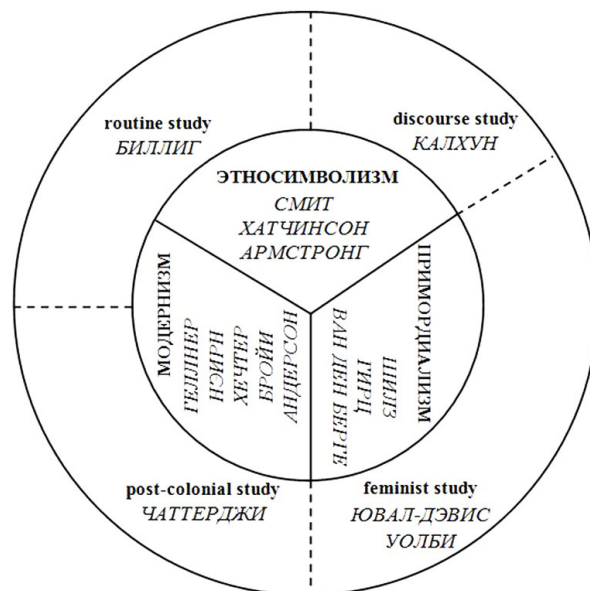


Рис. 1. Типология теорий наций и национализмов Умата Озкirimли

составляют их концептуальное «ядро», которое при необходимости может дополняться периферийными зонами «маргинальных» исследовательских проектов [например, см.: 23, р. 169–198], наподобие исследований «банальных» повседневных националистических практик Майкла Биллига [24, 25], феминистских нациеведческих штудий Ниры Ювал-Дэвис [26, 27], Сильвии Уолби [28, 29] и Гленды Слуги [30], постколониальных исследований Патры Чаттерджи [31–33], или исследований националистического дискурса Крейга Калхуна [34, 35].

Очевидным достоинством рассматриваемой стандартной трехчленной классификационной схемы (рис. 1) является то, что, ориентируясь на нее, исследователь феноменов наций и национализмов может довольно быстро определить местоположение собственных теоретических изысканий, а также выявить «пограничные зоны», в которых возможны потенциальные кросс-концептуальные контакты с альтернативными комплементарными по своему содержанию теориями. Например, не вызывает сомнений общая комплементарность постколониальных исследований теориям модернизма, а исследований националистического дискурса концепциям этносимволизма, равно как и возможность интерпретировать феминистские исследования феноменов наций и национализма в качестве своеобразного современного аналога классических идей примордиализма⁶.

Однако, несмотря на удобство, стандартная трехчленная схема имеет и ряд очевидных недостатков, которые в определенном отношении являются логическими продолжениями ее достоинств. Прежде всего, подобная классификация не обладает необходимой степенью операциональной гибкости. Последующий рост и вполне предсказуемое появление очередных оригинальных «периферийных» исследований в области современного нациеведения, последовательно образующих все новые и новые теоретические «кольца» вокруг устоявшегося концептуального «ядра» схемы, поставят исследователей перед необходимостью вводить дополнительные основания и добавочные различительные признаки

с тем, чтобы сохранить согласованность между границами прежних и вновь образуемых классификационных ячеек стандартной схемы. Кроме того, и сами зоны внутри концептуального «ядра» стандартной трехчленной схемы также не являются однозначно определенными, а значит, и не образуют самостоятельных замкнутых взаимоисключающих классификационных единиц. Ни этносимволизм, ни примордиализм, ни тем более модернизм не отличаются методологической консистентностью и концептуальной однородностью, а разделяющие их границы сильно размыты и не очевидны⁷.

2. Гомеостатизм vs. Транзакционизм vs. Этносимволизм. Интересной и плодотворной альтернативой стандартной трехчленной схемы является классификация, предложенная известным испанским нациведом Даниэле Конверси [21, р. 73], которая включает в себя в качестве основания три различных принципа инициации националистических движений и сортирует все теоретические подходы к этим особым социально-политическим феноменам на подходы гомеостатические, транзакционистские и этносимволистские.

Гомеостатические подходы, по мнению Даниэле Конверси, представлены в основном в трудах тех исследователей, которые занимались изучением наций и процессов нациестроительства с позиций политической институциональной истории. Подобные подходы привлекают внимание исследователей, прежде всего, к той роли, которую в судьбе националистических идеологий и движений играла стремительная внутриполитическая экспансия современного централизованного государства. Природа национализма здесь тесно связана с развитием такого политического института, как государство, а рост националистических настроений и движений напрямую коррелирует с подъемом современной формы централизованного национального государства⁸. По мнению сторонников гомеостатического подхода, а к их лагерю относятся многие влиятельные социальные ученые — Чарльз Тилли [36–38], Джон Бройи [39, 40], Рэндалл Коллинз [41], Тед Гурр [42], — национализм следует рассматривать исключительно как реакцию на государственное давление, оказываемое в отношении негеминантных групп. В целом все рассуждения сторонников гомеостатических подходов строятся вокруг двух довольно простых и лаконичных суждений: «... национализм как политика возникает вместе с современным государством, и предполагает существование современного государства» [37, р. 302]; и наконец, самое главное — «... попытки правителей подчинить своих подданных интересам нации вызывали сопротивление со стороны неассимилированных меньшинств, потребность меньшинств, не имевших представительства, в политической автономии усиливала приверженность существующему государству со стороны тех, кому существование этого государства было выгодно» [38, с. 175]. Все это, как поясняет Даниэле Конверси [21, р. 76], означает, что базовые принципы гомеостатических подходов требуют от исследователей рассматривать феномен национализма как обоюдоострый процесс эмансипации политики этатизма и одновременно борьбы против внутриполитической экспансии государства⁹.

Транзакционистские подходы к изучению феноменов наций и национализма стали набирать силу и влиятельность среди исследователей вскоре после публикации серии революционных работ коллектива норвежских социальных антропологов, возглав-

ляемого Фредериком Бартом [43]. В соответствии с базовыми аналитическими принципами бартианского транзакционизма феномен национализма необходимо рассматривать в качестве очевидной и предсказуемой реакции на достаточно интенсивные взаимодействия между различными антагонистическими социальными группами. Ведь, по мнению сторонников транзакционизма, национализм *par excellence* есть процесс создания и поддержания границ между подобного рода группами.

Концептуальные основания бартианского транзакционизма во взглядах на феномены наций и национализм покоятся на двух оригинальных допущениях, которые, на первый взгляд, могут показаться контринтуитивными: первородстве групповых границ по отношению к культурным различиям и примате социальных взаимодействий над социальной изоляцией.

Фредерик Барт и его сторонники ставят под сомнение укоренившееся в социальной антропологии традиционное представление о функциях этнических культур в вопросах дефиниции и демаркации стоящих за ними этнических групп¹⁰. Культура как таковая не может и не должна рассматриваться в качестве первичной или определяющей характеристики этнической групповой организации [43, с. 12–13; ср. также с этим: 44, с. 332]. Отдельные же элементы культуры, разделяемой той или иной социальной группой, и зачастую выступающие в роли узнаваемых этнических маркеров (язык, стиль одежды, формы причесок и т.д.), являются на деле лишь следствиями, а вовсе не причинами процессов этнической демаркации, и способны играть эту роль только и если только сами представители этнических групп готовы наделять их подобного рода значением.

Отвергнув «объективирующее» значение культур в вопросах этнической групповой организации, сторонники бартианского транзакционизма призывают исследователей сосредоточить внимание на самом понятии и функциях социальных границ. Как пишет Фредерик Барт: «... в фокус исследовательского внимания попадает этническая граница, определяющая группу, а не культурный инвентарь, который она в себе заключает» [43, с. 17; ср. с этим: 21, р. 79–82]. Особая роль границ в категоризации и организации социальной жизни объясняется здесь тем, что «... приписывание идентичности себе и приписывание ее другим невозможно вне различий, основанием которых служат сами границы между группами» [43, с. 16; ср. с этим: 21, р. 77; 44, с. 332], а стало быть, этническая (равно как и любая другая групповая) идентичность не может возникать как продукт социальной изоляции группы. Скорее напротив, она складывается в результате интенсивного взаимодействия между разными социальными группами. Более того, группа сохраняет свою идентичность только посредством взаимодействия с другими группами¹¹. При этом, по мнению сторонников бартианского транзакционизма, участвующие во взаимодействии группы обычно определяют себя не посредством ссылок на свои собственные отличительные характеристики, а через оппозицию к характеристикам, которые в той или иной степени ассоциированы с представителями других групп, поскольку «... само по себе разнообразие не может генерировать идентичности: для того, чтобы этого достичь, чтобы превратить разнообразие в различия, необходима оппозиция» [21, р. 80]. Поэтому именно оппозиция как одна

из наиболее распространенных форм социальной категоризации и есть подлинный «тигель этнической и национальной идентичности» (the crucible of ethnic and national identity). А стало быть, резюмирует Даниэле Конверси, базовые принципы бартианского транзакционизма побуждают нас согласиться с тем, что «... национализм в первую очередь процесс социальной категоризации, ... нежели процесс культурного творчества» [21, р. 79–80; ср. с этим: 44, с. 332].

Этносимволистские подходы, ассоциируемые, прежде всего, с работами Энтони Смита [45–47] и Джона Хатчинсона [48–50], и зачастую предлагаемые в качестве альтернативы, способной эффективно нейтрализовать теоретические расхождения между примордиальным (нации — «естественный» продукт социального мира) и инструментальным (нации — «искусственный» продукт манипуляции элит) пониманием наций [ср. с этим: 19, р. 15], в отличие от гомеостатических и транзакционистских подходов, привлекают внимание исследователей к актуально используемым в тех или иных социальных группах коммеморативным техникам и практикам. Феномен национализма рассматривается здесь в качестве вероятной реакции на процессы символизации и присвоения группой некоторого воображаемого общего прошлого. Выступая против избыточно инструментального в своей основе понимания наций и национализма, свойственного в той или иной мере исследованиям, черпающим свое вдохновение в идеях и принципах бартианского транзакционизма, сторонники этносимволизма, акцентируют свое внимание, прежде всего, не на самих границах и демаркационных процессах, разделяющих нации и этнические сообщества, а на тех ограничениях, которые на эти границы и процессы накладывают актуально действующие в группах механизмы культурного производства. Аналитический интерес к дизайну механизмов и индустрии культурного производства со стороны поборников этносимволизма вполне объясним. Ведь, по их мнению, несмотря на справедливость инструменталистского представления о том, что в большинстве своем групповые идентичности «изобретаются», чтобы быть релевантными и пригодными для употребления внутри некоторой группы такие идентичности должны опираться как на уже существующую сеть разделяемых этой группой общих символов и культурных элементов, так и апеллировать к воспоминаниям об общем прошлом и мифам общей судьбы, или так называемым «движущим мифам» (*mythomoteurs*) [49, р. 29–30; 46, с. 236, 258–259, 360; ср. также с этим: 17, 8–9, 283]. Мифы и историческая память играют здесь роль фреймов, существенно ограничивающих социальную группу в выборе тех символических продуктов, которым будет суждено стать основным содержанием соответствующего националистического движения¹².

Подобное понимание стоящих за феноменом национализма реалий позволяет сторонникам этносимволистских подходов перенести аналитические акценты с исследования способствующих образованию группы демаркационных процессов на вопросы изучения отдельных наиболее активных в деле культурного производства ассоциаций индивидов. Очевидными лидерами здесь предсказуемо оказываются профессиональные ассоциации интеллектуалов, лиц свободных профессий и представителей интеллигенции [например, см.: 11, р. 379; 44,

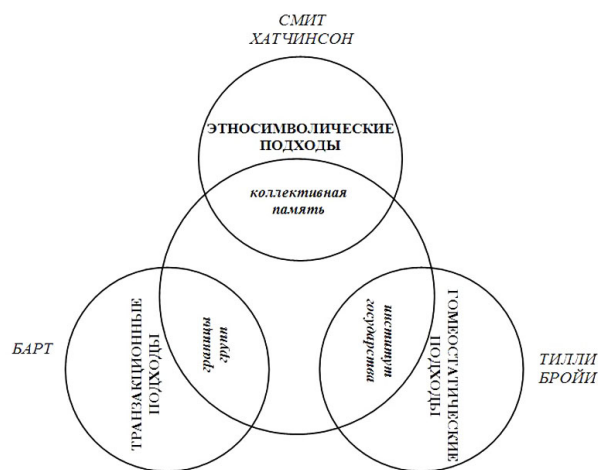


Рис. 2. Типология теорий наций и национализмов Даниэле Конверси

с. 113–115; ср. с этим: 19, р. 22; 21, р. 74], особую и даже решающую роль среди которых играли, прежде всего, историки, дарующие своими трудами легитимность той или иной исторической перспективе, принимаемой за основу для вполне конкретной националистической доктрины¹³.

Предложенная Даниэле Конверси типология (рис. 2), в отличие от стандартной трехчленной классификационной схемы, уделяет заметно большее внимание именно методологической составляющей теорий, представленных в современном этноисследовании, что составляет ее неоспоримое достоинство. Ориентируясь на подобную классификационную схему, исследователи, изучающие феномены наций и национализмов, имеют возможность быстро и корректно определять и выделять из общей массы методологически однородные группы исследований, делая это вне зависимости от степени разнообразия и несходства используемых этими исследованиями эмпирических материалов.

Впрочем, подобно стандартной трехчленной схеме, типологии Даниэле Конверси не удается избежать аналогичных классификационных огрех. Все три подхода к изучению феноменов национализма и нациестроительства — гомеостатический, транзакционный, этносимволистский — не являются строгими классификационными единицами и не способны образовывать замкнутые взаимосключающие классы. Однако вполне вероятно, что Даниэле Конверси при создании своей собственной типологии не ставил перед собой таких жестких классификационных задач, поскольку действовал скорее в интересах более мягкой, «синтетической» точки зрения, согласно которой для националистического движения в равной степени и одновременно важны такие три ключевые фактора, как влияние исторического прошлого, зависимость от действующих институтов политической власти, и в особенности государства, и наконец, генерация в рамках рассматриваемого сообщества внешних и внутренних социальных границ [21, р. 75].

3. Модернизм vs. Перенниализм / Инструментализм vs. Примордиализм. Оригинальная четырехчленная классификационная схема была предложена Энтони Смитом — авторитетным британским специалистом в области исследований наций и национализмов [44, с. 292–293; ср. с этим: 19, р. 15–21, 26; 51, р. 43–45]. Необычность этой

классификации заключается в том, что в ней теории наций и национализмов располагаются в рамках квадритомии значимых для дискуссий среди исследователей наций и национализмов параметров¹⁴ — перенниализм/модернизм и инструментализм/примордиализм. В центре неутихающих вот уже почти век теоретических дискуссий о природе феноменов наций и национализмов расположились, по мнению Энтони Смита, два «проклятых» вопроса, — «Вечны ли нации или историчны?» и «Естественные ли это феномены или скорее феномены искусственные?», — возможные комбинации ответов на которые и образуют составные части предлагаемой им оригинальной классификационной схемы.

Ответы исследователей на вопрос о том, «Вечны ли нации или историчны?», образуют первую значимую для нациеведения классификационную дихотомию: (А) перенниализм — (А') модернизм. Адепты перенниализма принимают на веру тезис о *patio perennis*, понимая под феноменом наций «вечную» повторяющуюся форму социально-политической и культурной организации для исторически сложившихся общностей людей [ср. с этим: 44, с. 56–57, 293]. Сторонники же модернизма, напротив, высказываются в пользу тезиса о *patio nova*, выступая тем самым за историчность самого феномена наций и рассматривая его в качестве базового элемента, конституирующего основы социального мира Модерна, отсутствующего на протяжении всей досовременной истории¹⁵, поскольку до появления современных наций люди имели в своем распоряжении множество иных форм групповой идентичности вроде религиозных общин или локальных коммунитарных сообществ [ср. с этим: 44, с. 55–56, 270].

В свою очередь, ответы исследователей на вопрос о том, «Естественные ли нации феномены или искусственные?», учреждают вторую значимую для изучения наций и национализмов классификационную дихотомию: (В) примордиализм — (В') инструментализм. Примордиализм, как известно, видит весь ландшафт социального мира как множество «естественных» объектов, наподобие отдельных и легко различимых этнических сообществ и наций. Признание «естественности» подобного рода групп и связываемых с ними форм групповой идентичности позволяет сторонникам примордиализма заниматься изучением различного рода эмоциональных и инстинктивных ограничений (*emotional attachments and primordial feelings*), принимая их за основу для объяснений причин национальной мобилизации¹⁶. Сторонники инструментализма, в свою очередь, критикуют примордиализм за очевидную «натуралистическую ошибку». Для инструменталистов социальный мир не состоит из «естественных» наций, напротив, нации — это «искусственно» сконструированные группы; национальная принадлежность, не являясь «врожденной» характеристикой, чрезвычайно податлива и является «искусственным» образованием, чья конфигурация, также как и содержание, во многом (если не во всем) зависит от понимания некими ограниченными ассоциациями отдельных влиятельных представителей группы (совокупность которых представляет различного рода элиты — политические, экономические или культурные) собственных рационально калькулируемых выгод¹⁷.

Последовательно комбинируя ответы исследователей на эти два «проклятых» для теоретиков

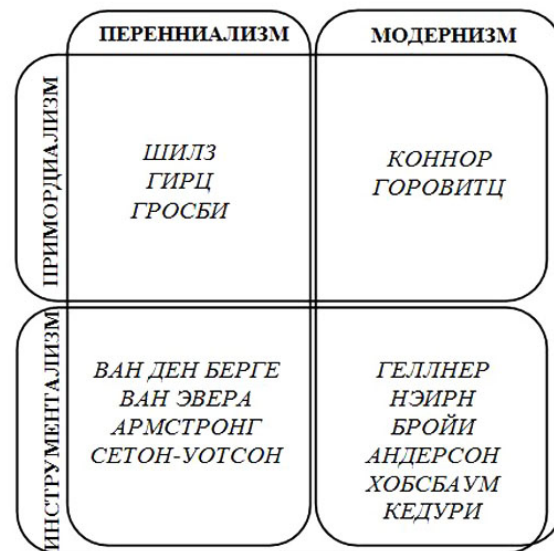


Рис. 3. Типология теорий наций и национализмов Энтони Смита

нациеведения вопроса, Энтони Смит учреждает собственную классификацию, основанную на четырех замкнутых классах (рис. 3): (АВ) перенниализм и примордиализм¹⁸, (А'В) модернизм и примордиализм¹⁹, (АВ') перенниализм и инструментализм²⁰, (А'В') модернизм и инструментализм²¹.

Плодотворность и оригинальность подобной классификационной схемы состоит в том, что она позволяет отказаться от знакомых нам по стандартной трехчленной типологии жестких концептуальных противопоставлений существующих нациеведческих теорий. Обладая известной долей гибкости, она кажется в целом более релевантной актуальной исследовательской практике в области изучения феноменов наций и национализмов²², придавая современному нациеведению дополнительные аналитические измерения и объем.

И хотя предложенная Энтони Смитом схема в силу большей логической строгости избегает наиболее одиозных классификационных недостатков, присущих стандартной трехчленной типологии²³, она имеет свои собственные фатальные изъяны. Пригодность и валидность любых сложных дихотомических типологий напрямую зависит от единообразия исходных допущений, сделанных в отношении природы множества объектов, смежных или тесно связанных с множеством тех элементов, которые подлежат непосредственной классификации. Для типологии Энтони Смита такими объектами являются этнические сообщества и нации. Это подразумевает, что обе используемые в ней дихотомии — как перенниализм/модернизм, так и примордиализм/инструментализм, — чтобы не порождать элементы, принадлежащие самопротиворечивым классам (наподобие (АА') перенниализм-модернизм и (ВВ') примордиализм-инструментализм), должны иметь в своих основаниях одинаковые исходные допущения относительно природы этнических сообществ и наций. Тем не менее этот важнейший для сложных дихотомических типологий принцип в предложенной Энтони Смитом для классификации теорий наций и национализмов квадритомии систематически нарушается. Ведь если «для инструменталистов... как и для примордиалистов, всякое различие между этническими группами и нация-

ми второстепенно и нерелевантно» [44, с. 289], то в случае с перенниалистами и модернистами подобное исходное допущение не только отсутствует, но и напротив, утверждается принципиальное различие между природами этнических сообществ и наций. Это крайне неприятное для его классификационной схемы обстоятельство вынужден признать и сам Энтони Смит: «... мы сталкиваемся с теоретиками, которые придерживаются перенниалистской точки зрения на этничности (с некоторыми примордиалистским оттенком), но соглашаются с модернистским подходом к нациям и национализму» [44, с. 292 – 293]. Именно здесь находится «ахиллесова пята» квадритомической классификации Энтони Смита. Кажущаяся замкнутость классов в таких условиях разрушается, а прежняя иллюзия логической строгости бесследно исчезает.

4. Конструктивизм vs. Инструментализм vs. Примордиализм. В последнее время наблюдается заметный рост интереса со стороны исследователей к еще одной альтернативной трехчленной классификационной схеме, существенно отличающейся по принципам организации от своего стандартного аналога. Предлагаемая этой типологией классификационная альтернатива по-иному наносит «логическую разметку» на область исследований современного нациеведения, предлагая выделять среди существующих подходов следующие три группы теорий: примордиализм, инструментализм и конструктивизм²⁴. Основанием такого деления служат, прежде всего, заметные различия в самих языках описания, применяемых в реальной исследовательской практике сторонниками этих трех разных подходов к изучению наций и национализмов²⁵.

Разные языки описания ожидаемо по-разному репрезентируют такие особые социальные феномены, как нации и национализмы. Если для примордиализма нации, например, скрывают в себе основанные на родстве и/или культурных связях сообщества, а для инструментализма — плоды политических манипуляций властных элит, то для конструктивизма нации как таковые представимы, прежде всего, в виде коллективно воображаемых сообществ. Каждый из этих трех семантически по-разному нагруженных языков описания также предлагает исследователям и собственное описание природы националистических движений. Примордиализм обычно объясняет такие движения борьбой за утверждение так называемых «естественных» прав для отдельных этнических групп внутри крупных полиэтнических агломераций, — борьбой, которая зачастую инициирована избыточным давлением на эти этнические группы со стороны централизованных государственных структур и связанных с ними официальных культур²⁶. Инструментализм рассматривает националистические движения как базовую составляющую процессов адаптации коллективов и отдельных индивидов к постоянным ситуационным изменениям в структуре и конъюнктуре глобальной мировой политики и экономики. Конструктивизм же видит источники националистических движений в стремлении тех или иных сообществ найти новые идеологические символы стабильности и определенности, создаваемые и используемые как ответ на охватившие эти сообщества и порождаемые процессами модернизации и глобализации чувства фрустрации, незащищенности и тревоги. Кроме того, примордиалистский, инструменталистский и конструктивистский языки по-разному локализуют и зоны поиска

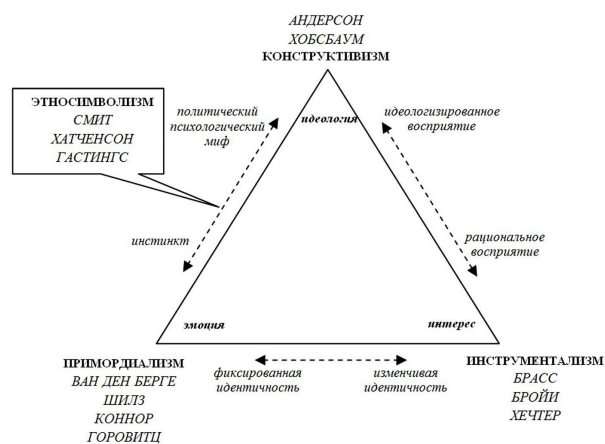


Рис. 4. Типология теорий наций и национализмов Дэвида Брауна

потенциальных экпланансов, необходимых нациеведческим исследованиям для объяснения природы и влиятельности такого специфического социального феномена, как национализм. Семантика используемого примордиализмом языка описания, например, включает в себя терминологические ряды («привязанность», «настроение», «обязательство»), которые обычно могут быть без потери значения редуцированы к понятию эмоции²⁷, в свою очередь, язык инструментализма включает в себя термины («преимущество», «рациональный выбор», «выгода»), сводимые в той или иной степени к понятию интереса²⁸, а язык конструктивизма («ценность», «символ», «дискурс») — к понятию идеологии²⁹. Именно эти три понятия, — «эмоция», «интерес», «идеология», — выполняя роль «ядерных» категорий для современного нациеведения, не только обеспечивают исследователей соответствующими их теоретическим вкусам зонами для поиска экпланансов, но и, в конечном счете, позволяют выделить и демаркировать три разные практики исследования феноменов наций и национализмов (рис. 4).

Главная особенность и очевидное достоинство типологии Дэвида Брауна заключается в попытке ввести по отношению к привычной нациеведческой дихотомии примордиализм/инструментализм дополнительное концептуальное разделение инструментализм/конструктивизм³⁰. Выведение нациеведческих штудий конструктивистского характера в отдельный класс и противопоставление их «чистому» инструментализму, с одной стороны, и примордиализму — с другой, позволяет по новому растянуть линии сложившихся в современном нациеведении теоретических конфликтов во взглядах на природу, свойства и функции этнических и национальных идентичностей: их фиксированности или изменчивости (споры примордиализма и инструментализма), их рациональном, т.е. деидеологизированном, или идеологизированном восприятии (дискуссии инструментализма и конструктивизма), и наконец, их «естественном» или «искусственном» происхождении (дебаты примордиализма и конструктивизма). Отдельно при этом следует упомянуть, что Дэвид Браун при создании своей типологии стремился избежать ставших уже привычными «жестких» дихотомических оппозиций для враждующих между собой нациеведческих теорий. Каждая линия теоретических

конфликтов, представленная в его трехчленной классификационной схеме, образует своеобразную шкалу, на которой любой исследователь может найти и отметить местоположение собственных нациеведческих изысканий.

Из видимых недостатков данная типология имеет всего лишь один несущественный изъян: некоторые стремительно набирающие популярность современные нациеведческие подходы, вроде этно-символизма, оказываются не представлены в ней в виде отдельной классификационной единицы. Однако это затруднение, как кажется, легко преодолеть путем размещения на шкалированных гранях этой классификационной схемы любых недостающих нациеведческих подходов³¹.

5. Заключение: перспективы современного нациеведения. Типологии нациеведческих теорий, представленные в работах Умата Озкирими, Даниэля Конверси, Энтони Смита и Дэвида Брауна, разумеется, не способны целиком и полностью охватить теоретическое многообразие, сложившееся в области современных исследований наций и национализмов. Однако внимательный компаративный анализ рассмотренных здесь типологий тем не менее дает необходимые основания для того, чтобы сделать два вполне релевантных вывода о состоянии и перспективах современного нациеведения.

Во-первых, несмотря на процветающее в области изучения нации и национализмов теоретическое и методологическое изобилие, в современном нациеведении различимо присутствуют как минимум четыре достаточно обширные зоны теоретического консенсуса среди исследователей: примордиализм, конструктивизм, инструментализм и этносимволизм. Каждая из таких зон предлагает в распоряжение исследователей собственный оригинальный аналитический инструментарий для изучения наций и национализмов. Иногда их число искусственным образом занижается путем объединения конструктивизма и инструментализма в одну-единственную зону, обычно маркируемую при помощи такого привычного собирательного ярлыка, как модернизм, но подобная классификационная «экономия» (как легко убедиться на примере стандартной трехчленной типологии Умата Озкирими, особенно при сопоставлении с аналогом Дэвида Брауна) себя явным образом не оправдывает. Любые попытки игнорировать существующие между инструментализмом и конструктивизмом концептуальные и методологические различия на самом деле идут вразрез с самими исследовательскими практиками нациеведов. Во-вторых, трудности классификации постоянно растущего нациеведческого теоретического наследия и, прежде всего, откровенно неудачные попытки создания «жестких» типологий (состоящих из одних только закрытых взаимоисключающих классификационных единиц) косвенно указывают на то направление, в котором должно двигаться современное нациеведение, настойчиво подталкивая исследователей к поискам более «мягких», «синтетических» перспектив во взглядах на природу таких сложных и многогранных социальных феноменов, как нации и национализмы.

Примечания

¹ Подобная классификационная схема повсеместно встречается в современной исследовательской литературе, по-

священной проблемам наций и национализмов. Свежим образчиком использования такой классификационной схемы является, например, основательная обзорная работа по теориям национализмов видного турецкого исследователя Умата Озкирими [например, см.: 23, р. 43–168; ср. с этим: 52, р. 34–35].

² Термин «примордиальное» (primordial) используется в социологии для обозначения специфических «коэргитивных» (coerciveness) характеристик особо значимых для отдельной социальной общности реляционных качеств — родства по крови и по территории [5, р. 142; 6, р. 100; также см.: 7, с. 297; 53, р. 20–24].

³ Энтони Смит — один из отцов-основателей этносимволизма — определенно настаивает на том, что именно «появление на заре истории человечества этнических сообществ в различных частях мира было жизненно важным этапом в процессе формирования наций» [12, р. 25; ср. с этим: 15, р. 7]. Этнические группы, согласно этносимволизму, есть своего рода ненасыщенные прото-национальные сообщества (или, как язвительно в этой связи замечает Умат Озкирими, до-националистические нации [20, р. 345; ср. с этим: 44, с. 24]).

⁴ Изучая динамику культурного национализма, видный теоретик этносимволизма Джон Хатчинсон следующим образом резюмирует credo этой исследовательской парадигмы: прежде всего, исследователям наций и национализмов необходимо принять идею о «важности исторической памяти в процессе образования наций», признав впоследствии «центральную роль культурных символов при формировании группы», которые значимы только из-за «своей способности передавать связь с определенной исторической идентичностью» [49, р. 29–30].

⁵ В одной из своих обзорных работ Энтони Смит поэтично окрестил такого рода «центральные» теории собирательным термином «Великие Нарративы», заметив попутно, что «... 'малые нарративы' вынуждены будут находиться в зависимости и молчаливо заимствовать значение у той или иной версии существующих великих нарративов» [44, с. 398].

⁶ По крайней мере, до определенной степени сделать это позволяют постоянно встречающиеся в феминистских концепциях ссылки на неустранимость биологической роли женщин как главных воспроизводителей этнических общностей, а также частые lamentации в отношении неоправданной популярности образа «патриархальной семьи» как символического основания «маскулинных» националистических культур.

⁷ Прежде всего, это касается тех границ внутри концептуального «ядра» классификационной схемы, которые отделяют этносимволистские подходы, с одной стороны, от примордиалистских и модернистских — с другой, что напрямую связано с откровенно доброжелательным отношением большинства сторонников этносимволизма к изысканиям в области так называемой «синтетической» теории наций и национализмов, сочетающей в себе элементы самых разных нациеведческих концепций и методологий [например, см.: 44, с. 396, 403–404; ср. с этим также мнение Даниэля Конверси, открыто симпатизирующего этносимволизму: 19, р. 25–26].

⁸ Как недвусмысленно замечает в этой связи Рэндалл Коллинз: «... процесс проникновения государства в общество одновременно мобилизует националистические движения» [41, с. 36]. Ср. с этим высказывание самого Даниэля Конверси о том, что «... государство является главной переменной в формировании национализма и что сам национализм представляет собой продукт, или следствие, государства» [21, р. 76].

⁹ Многие современные специалисты по нациеведению отмечают несомненную аналитическую полезность подобной точки зрения, крайне чувствительной к тем различиям, которые актуально имеются между пониманием таких разных форматов национализма, как этатистские, основанные на государстве (или даже им самим оформленные), с одной стороны, и антигосударственные — с другой. Как отмечает Роджер

Брубейкер: «В первом случае 'нация' считается соположенной государству, она воспринимается как институционально и территориально оформленная государством; во втором случае 'нация' находится в оппозиции к территориальным и институциональным рамкам некоего существующего государства или государств. Это различие может выполнять задачу, возлагавшуюся на оппозицию между этническим и гражданским национализмами без сопутствующих последнему затруднений» [2, с. 102; ср. с этим также: 19, р. 25; 22, р. 131; 54, р. 26].

¹⁰ Подобные представления, невероятно популярные среди социальных антропологов, Фредерик Барт не без присущей ему доли иронии называет «теорией островных культур» [43, с. 12].

¹¹ Такая дифференцирующая роль границ в организации социальной жизни, по мнению Даниэле Конверси, во многом делает для нас понятной «избыточную» ангажированность большинства националистических движений территориальными вопросами, позволяя даже их рассматривать напрямую в качестве форм политической «борьбы за определение трансграничных границ» [21, р. 78].

¹² Как остроумно заметил Энтони Смит: «Этно-история — это не кондитерская, в которой националисты могут 'набирать' и 'смешивать'; она накладывает ограничения на всякое выборочное усвоение...» [44, с. 94–95].

¹³ Раскапывая в одной из своих работ «исторические» корни такого феномена, как национализм, Энтони Смит писал, что именно «историки играют выдающуюся роль среди его создателей и приверженцев» [46, с. 236; ср. с этим также мнение Эрика Хобсбаума о роли, которую в политической практике вольно или невольно играют профессиональные историки: 10, р. 13]. Даниэле Конверси лаконично резюмирует это значимое в вопросах развития националистических движений обстоятельство одной-единственной меткой фразой: «Этно-историк суть не что иное, как современная версия античного миф-мейкера» [21, р. 73].

¹⁴ Энтони Смит, однако, не ограничивал себя в своих изысканиях одной только рассматриваемой здесь типологией. В частности, им же была предложена иная, пятичленная классификационная схема, устанавливающая последовательность концептуальных парадигм, ранжируемых в зависимости от доминирующих объектов исследовательского интереса и используемых в них методов, техник и приемов исследования [например, см.: 44, с. 405–407]: примордиализм («естественные» референты коллективной чувственности), перенниализм (исторические *longue durée* формы социальной организации), этносимволизм (символические структуры и идентичности этнических групп), модернизм (экономические и политические институты и институты массовой культуры), постмодернизм (дисперсные сети пересекающихся и перекрывающих друг друга многообразных фрагментированных идентичностей).

¹⁵ Хотя, как пишет Энтони Смит [44, с. 306–307], наиболее изощренные разновидности перенниализма, вроде феноменологической концепции этничности Джона Армстронга [17], согласны отдать дань интеллектуальной моде на модернизм и принять тезис о современности национализма как политического движения и идеологии, сохраняя, однако, при всем этом верность своим собственным толкованиям наций либо как обновленных версий прежних этнических общин, либо как форм коллективной идентичности, существовавших наряду с этническими сообществами на всем протяжении человеческой истории.

¹⁶ Это обстоятельство чаще остальных подчеркивают, прежде всего, такие непримиримые критики примордиализма, как Джек Элер и Рид Кухлан [55, р. 183, 187, 193; однако ср. с этим также: 56, р. 166–167; 3, р. 257; 57, с. 29–30].

¹⁷ «Теоретически в спорах между инструменталистами и примордиалистами противопоставляются 'выгода' и 'эмоция'...» [44, с. 289], — эдако замечает Энтони Смит, лаконично формулируя основания этой дихотомии.

¹⁸ Согласно предложенным Энтони Смитом принципам классификации именно к этому классу следует отнести, например, «традиционные» примордиалистские концепции Эдварда Шилла [5, 6], Клиффорда Гирца [7] и Стивена Гросби [56, 58, 59–61].

¹⁹ Сюда, например, следует включить концепции, сформулированные Уокером Коннором [62] и Дональдом Горовитцем [63]. Оба эти исследователя разделяют известную овебианскую посылку о той роли (а здесь стоит отдельно оговориться о том, что Макса Вебера довольно часто записывают в лагерь сторонников примордиализма [например, см.: 3, р. 17; 56, р. 169–170], хотя подобная оценка и встречает сопротивления со стороны некоторых исследователей, ставящих под сомнение принадлежность Макса Вебера к этому лагерю, особенно в «поздний» период его творчества [например, см.: 64, р. 407–409]), которую субъективная вера в общее родство играет в деле возникновения и сохранения групповых идентичностей. С точки зрения этих концепций, нации — это простые этнические примордиальные сущности, которые в эпоху Модерна были охвачены собственным самосознанием [например, см.: 62, р. 169; ср. с этим: 65, р. 100]. Так, Уокер Коннор в этой связи пишет: «... этническая группа может... быть определена извне, нация же должна самоопределиваться» [62, р. 103].

²⁰ Здесь мы обнаруживаем некоторые обычно напрямую связываемые с примордиализмом теории, которые тем не менее под давлением критики кооптируют в себя отдельные составляющие инструментализма, наподобие концепции этничности Пьера Ван ден Берге, открыто заявлявшего, что «этничность одновременно и примордиальна, и инструментальна» [66, р. 361; ср. также с этим: 3, р. 256], или концепции неопримордиализма Стефана Ван Эверы, для которого: «Заявление конструктивизма о том, что этнические идентичности конструируются социально, несомненно, является корректным. В конце концов, наши собственные этнические идентичности не пропечатаны в наших генах, а это означает, что они должны быть социально сконструированы» [8, р. 20], а также — ряд снижавших особую популярность среди этнологов перенниалистских теорий, комплементарных, однако, с инструментализмом на уровне используемой методологии, вроде концепции этничности Джона Армстронга, не только рассматривающего нации в качестве современных дериватов «вечно» существующих в масштабах мировой истории этничностей [17, р. 7], различие между которыми заключается лишь в степени вовлеченности в процессы легитимации политических и государственных структур [17, р. 4], но вместе с тем, например, откровенно симпатизирующего исследовательским техникам бартианского транзакционизма [17, р. 4–5], или концепции британского историка Хью Сетон-Уотсона, утверждавшего, что «... важно проводить различие между двумя категориями наций, которые мы будем называть старыми и новыми. Старые — это те, которые приобрели национальную идентичность или национальное сознание до рождения доктрин национализма. Новые же есть те, где оба процесса — формирование национального сознания и создание националистических движений — развивались одновременно. Причем оба эти процесса были плодами трудов малых образованных политических элит» [67, р. 6–7].

²¹ Внутри данного класса располагается подавляющее большинство этноисторических теорий, выражающих позиции так называемого «официального» модернизма, в частности, концепции Эли Кедури [68], Тома Нэйрна [69, 70], Эрнеста Геллнера [71], Джона Бройи [39, 40], Бенедикта Андерсона [72], Эрика Хобсбаума [1, 10] и многих других известных модернистов.

²² Как комментирует это обстоятельство сам Энтони Смит: «В прошлом можно было быть уверенным в том, что модернисты были одновременно и инструменталистами (и наоборот), тогда как перенниалисты всегда были в определенном смысле примордиалистами (и наоборот). Но этот простой дуализм отступил перед более сложными сочетаниями. Не все модер-

нисты придерживаются здравого инструментализма, и не все перенниалисты оказываются примордиалистами» [44, с. 292].

²³ Ведь, с точки зрения чистой формальной логики, последовательно используя аристотелевский принцип дихотомического деления, Энтони Смиты отчасти удастся построить исчерпывающую классификацию с едиными основаниями, где отдельные классы при определенных условиях действительно включают друг друга.

²⁴ В целом современное нациеведение пока неохотно пользуется предлагаемыми этой типологией классификационными принципами, хотя некоторые близкие по своему устройству аналоги, без сомнения, можно встретить как у представителей западной исследовательской традиции [например, см.: 73, р. 265–266; и особенно см.: 74, р. 4–28], так и у российских специалистов [например, см.: 75, 76, с. 32–34; 77, с. 7–8; 78, с. 117–121]. Более того, именно среди последних рассматриваемая здесь типология снискала себе заметную большую популярность. Хотя определенный интерес со стороны отечественных исследователей имеет и другая альтернативная трехчленная схема, классифицирующая теории наций и национализмов по доминантам факторов — экономических, политических, или культурных, которым посчастливилось внести решающую лепту в возникновение и развитие этих феноменов [например, см.: 79, с. 11–16], а также — еще более простая двухчленная дихотомическая классификация, разделяющая все подходы к изучению феноменов наций и национализма на подходы эссенциалистские (субстанциалистские), главная методологическая особенность которых заключается в необходимости реификации и овеществления исследуемых феноменов, и подходы номиналистские (инструменталистские), которые, соответственно, настроены на последовательную дереификацию и фиксацию фиктивного характера феноменов, так или иначе связанных с понятием нации [например, см.: 78, с. 117–119]. Впрочем, в случае двухчленной дихотомической классификацией, вполне возможны ее дальнейшие расширения за счет введения третьего альтернативного подхода к изучению феноменов наций и национализма — социально-конструктивистского, — призванного ослабить или даже полностью устранить методологический антагонизм между позициями сторонников эссенциализма и номинализма [78, с. 119–121].

²⁵ Наиболее детальную и тщательную проработку данная типология получила в трудах известного австралийского нациеведа Дэвида Брауна [подробнее см.: 74, р. 4–28]. Однако справедливости ради стоит заметить, что предлагаемая им версия классификационной схемы не прибегает к услугам термина инструментализм (*instrumentalism*), используя вместо него другой, синонимичный (хотя и более широкий по спектру своих значений) термин ситуационизм, или ситуационный подход (*situationalist approach*).

²⁶ Любопытно в этой связи отметить, что с точки зрения сторонников примордиализма, единственным аутентичным видом национализма является лишь национализм этнический, а отнюдь не национализм гражданский [например, ср. с этим: 74, р. 6, 11].

²⁷ Как пишет Дэвид Браун, не следует удивляться тому, например, что примордиализм и по сию пору оказывается вполне пригодным для использования во всяком эмпирически центрированном описании восприятия индивидами своих этнических и национальных идентичностей. Такая пригодность легко объяснима тем, что этнические и национальные идентичности, согласно примордиализму, являются эмоционально мощными коэргитивными объектами, воспринимаемыми отдельными индивидами как строго фиксированные структуры, которые обладают в отношении всей группы морально обязывающей аскриптивной силой [74, р. 11; ср. также с этим: 55, р. 183, 187, 193; 3, р. 257; 56, р. 166–167; 73, р. 265; 44, с. 289; 57, с. 29–30].

²⁸ Вполне очевидно, однако, что ссылки нациеведов на ситуационно складывающиеся интересы при объяснении приро-

ды и источников возникновения конкретных национализмов предполагают наличие довольно широкого теоретического диапазона их истолкования: от наиболее радикальных вариантов инструментализма (вроде концепции этнополитики Пола Брасса [9]), в которых независимый (*sovereign*) интерес фактически целиком и полностью определяет характер и манеры действия заинтересованной в развитии национализма группы, до более умеренных (наподобие концепции «внутреннего колониализма» Майкла Хечтера [80]), где некая сложившаяся внешняя социальная конъюнктура сначала определяет набор тех ограничений, в рамках которых группы и отдельные индивиды выбирают различные возможные для них в таких условиях направления действий [ср. с этим: 81 р. 268].

²⁹ Под «идеологией» в данном случае подразумевается широкий слой социальных практик (необязательно общественно-политического характера), манифестирующих различного рода «воображаемые» референты: от так называемых «изобретаемых традиций» Эрика Хобсбаума и Теренса Рэнгера [например, см.: 10, 82, 83; также см.: 1, с. 19, 146–147; 44, с. 221–222] до «воображаемых коммунитарных нарративов» Бенедикта Андерсена [72], циркулирующих внутри дискурсивных сетей связываемого некоторым *lingua franca* сообщества.

³⁰ Аналитическая «близорукость» к действительно тонким концептуальным различиям, вроде противопоставления языков теории инструментализма и конструктивизма, является свидетельством распространенной среди западных исследователей классификационной практики. Например, многие солидные западные обзорные работы по нациеведению часто прибегают к услугам такого «охватывающего» зонтичного термина, как циркумстанциализм (*circumstantialist approach*), используя его обычно в широком собирательном значении для указания на весь массив социально-конструктивистских и инструменталистских исследований.

³¹ В частности, Дэвид Браун и сам указывает на то место, где нам при необходимости следовало бы разместить этносимволистские концепции, когда замечает, что этносимволисты, наподобие Энтони Смита или Адриана Гастингса, пытаясь найти аналитически более тонкие объяснения той преемственности, которая наблюдается в отношениях между современными видами национализма и их досовременными этническими предтечами, вольно или невольно сочетают в своих исследованиях элементы концептуальных языков примордиализма и конструктивизма [74, р. 2005: 8–9].

Библиографический список

1. Хобсбаум, Э. Нации и национализм после 1780 года / Э. Хобсбаум. — СПб. : Алетей, 1998. — 306 с.
2. Брубейкер, Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма / Р. Брубейкер // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма / под ред. И. Герасимова, М. Могильнер, А. Семенова. — М. : Новое изд-во, 2010. — С. 62–109.
3. Van den Berghe P. L. The Ethnic Phenomenon / P. L. Van den Berghe. — New York : Praeger, 1987. — 301 p.
4. Bayar, M. Reconsidering primordialism: an alternative approach to the study of ethnicity / M. Bayar // *Ethnic and Racial Studies*. — 2009. — Vol. 32. — № 9. — P. 1639–1657. DOI: 10.1080/01419870902763878.
5. Shils, E. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties: Some Particular Observation on the Relationships of Sociological Research and Theory / E. Shils // *The British Journal of Sociology*. — 1957. — Vol. 8. — № 2. — P. 130–145. DOI: 10.2307/587365.
6. Shils, E. Nation, Nationality, Nationalism and Civil Society / E. Shils // *Nations and Nationalism*. — 1995. — Vol. 1. — № 1. — P. 93–118. DOI: 10.1111/j.1354-5078.1995.00093.x.
7. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. — М. : РОС-СПЭН, 2004. — 560 с.
8. Van Evera, S. Primordialism lives! / S. Van Evera // *Newsletter of the Organized Section in Comparative Politics of*

- the American Political Science Association. — 2001. — Vol. 12. — № 1. — P. 20–22.
9. Brass, P. Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison / P. Brass. — London : SAGE, 1991. — 360 p.
10. Hobsbawm, E. Introduction: Inventing Traditions / E. Hobsbawm // *The Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983. — P. 1–14.
11. Smith, A. D. The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern? / A. D. Smith // *Ethnic and Racial Studies*. — 1994. — Vol. 17. — № 3. — P. 375–399. DOI: 10.1080/01419870.1994.9993832.
12. Smith, A. D. When is a Nation / A. D. Smith // *Geopolitics*. — 2002. — Vol. 7. — № 2. — P. 5–32. DOI: 10.1080/714000928.
13. Smith, A. D. The Poverty of Anti-Nationalist Modernism / A. D. Smith // *Nations and Nationalism*. — 2003. — Vol. 9. — № 3. — P. 357–370. DOI: 10.1111/1469-8219.00101.
14. Smith, A. D. The Genealogy of Nations: An Ethno-Symbolic Approach / A. D. Smith // *When Is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism* / Ed. A. Ichijo, G. Uzelac. — London : Routledge, 2005. — P. 94–112.
15. Hutchinson, J. Modern Nationalism / J. Hutchinson. — London : Fontana Press, 1994. — 223 p.
16. Hutchinson, J. Ethnicity and Modern Nations / J. Hutchinson // *Ethnic and Racial Studies*. — 2000. — Vol. 23. — № 4. — P. 651–669. DOI: 10.1080/01419870050033667.
17. Armstrong, J. A. Nations Before Nationalism / J. A. Armstrong. — Chapel Hill NC : University of North Carolina Press, 1982. — 447 p.
18. Guibernau, M. Nationalisms: The Nation-State and Nationalism in the Twentieth Century / M. Guibernau. — Oxford : Polity Press, 1996. — 184 p.
19. Conversi, D. Mapping the Field: Theories of Nationalism and the Ethnosymbolic Approach / D. Conversi // *Nationalism and Ethnosymbolism: History, Culture and Ethnicity in the Formation of Nations* / Ed. A. S. Leoussi, S. Grosby. — Edinburgh : Edinburgh University Press, 2007. — P. 15–30.
20. Özkırmlı, U. The Nation As an Artichoke? A Critique of Ethnosymbolist Interpretations of Nationalism / U. Özkırmlı // *Nations and Nationalism*. — 2003. — Vol. 9. — № 3. — P. 339–355. DOI: 10.1111/1469-8219.00100.
21. Conversi, D. Reassessing Current Theories of Nationalism: Nationalism As Boundary Maintenance and Creation / D. Conversi // *Nationalism and Ethnic Politics*. — 1995. — Vol. 1. — № 1. — P. 73–85. DOI: 10.1080/13537119508428421.
22. Guibernau, M. Anthony D. Smith on Nations and National Identity: A Critical Assessment / M. Guibernau // *Nations and Nationalism*. — 2004. — Vol. 10. — № 1–2. — P. 125–141. DOI: 10.1111/j.1354-5078.2004.00159.x.
23. Özkırmlı, U. Theories of Nationalism: A Critical Introduction / U. Özkırmlı. — London : Palgrave MacMillan, 2010. — 288 p.
24. Billig, M. Banal Nationalism / M. Billig. — London: SAGE, 1995. — 200 pp.
25. Биллиг, М. Повседневное напоминание о Родине / М. Биллиг // *Логос*. — 2007. — № 1 (58). — С. 34–71.
26. Yuval-Davis, N. Gender and Nation / N. Yuval-Davis // *Ethnic and Racial Studies*. — 1993. — Vol. 16. — № 4. — P. 621–632. DOI: 10.1080/01419870.1993.9993800.
27. Yuval-Davis, N. Gender and Nation / N. Yuval-Davis. — London : SAGE, 1997. — 157 p.
28. Walby, S. Gender, nations and States in a Global Era / S. Walby // *Nations and Nationalism*. — 2000. — Vol. 6. — № 4. — P. 523–540. DOI: 10.1111/j.1354-5078.2000.00523.x.
29. Уолби, С. Женщина и нация / С. Уолби // *Нации и национализм* / под ред. Б. Андерсона. — М. : Праксис, 2002. — С. 308–331.
30. Sluga, G. Identity, Gender and the History of European Nations and Nationalisms / G. Sluga // *Nations and Nationalism*. — 1998. — Vol. 4. — № 1. — P. 87–111. DOI: 10.1111/j.1354-5078.1998.00087.x.
31. Chatterjee, P. Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse? / P. Chatterjee. — London : Zed Books, 1986. — 181 p.
32. Chatterjee, P. The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories / P. Chatterjee. — Princeton : Princeton University Press, 1993. — 282 p.
33. Чаттерджи, П. Воображаемые сообщества: кто их воображает? / П. Чаттерджи // *Нации и национализм* / под ред. Б. Андерсона. — М. : Праксис, 2002. — С. 283–296.
34. Calhoun, C. Nationalism and Ethnicity / C. Calhoun // *Annual Review of Sociology*. — 1993. — Vol. 19. — P. 211–239. DOI: 10.1146/annurev.so.19.080193.001235.
35. Калхун, К. Национализм / К. Калхун. — М. : Территория будущего, 2006. — 288 с.
36. Tilly, C. States and Nationalism in Europe 1492–1992 / C. Tilly // *Theory and Society*. — 1994. — Vol. 23. — № 1. — P. 131–146. DOI: 10.1007/BF00993675.
37. Tilly, C. The State of Nationalism / C. Tilly // *Critical Review: A Journal of Politics and Society*. — 1996. — Vol. 10. — № 2. — P. 299–306. DOI: 10.1080/08913819608443423.
38. Тилли, Ч. Принуждение, капитал и европейские государства. 990–1992 гг. / Ч. Тилли. — М. : Территория будущего, 2009. — 328 с.
39. Breuilly, J. Reflections on Nationalism / J. Breuilly // *Philosophy of the Social Sciences*. — 1985. — Vol. 15. — № 1. — P. 65–75. DOI: 10.1177/004839318501500106.
40. Breuilly, J. Nationalism and the State / J. Breuilly. — Manchester : Manchester University Press, 1993. — 474 p.
41. Коллинз, Р. Макроистория: Очерки социологии большой длительности / Р. Коллинз. — М. : УРСС, ЛЕНАНД, 2015. — 504 с.
42. Gurr, T. R. Minorities Rights at Risk: A Global Survey / T. R. Gurr, J. R. Scarritt // *Human Rights Quarterly*. — 1989. — Vol. 11. — № 3. — P. 375–405. DOI: 10.2307/762099.
43. Барт, Ф. Введение / Ф. Барт // *Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий* / под ред. Ф. Барта. — М. : Новое изд-во, 2006. — С. 9–48.
44. Смит, Э. Д. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Э. Д. Смит. — М. : Праксис, 2004. — 464 с.
45. Smith, A. D. Nationalism: Theory, Ideology, History / A. D. Smith. — Cambridge : Polity Press, 2001. — 224 p.
46. Смит, Э. Д. Национализм и историки / Э. Д. Смит // *Нации и национализм* / под ред. Б. Андерсона. — М. : Праксис, 2002. — С. 236–263.
47. Smith, A. D. Ethno-Symbolism and Nationalism: A Cultural Approach / A. D. Smith. — New York : Routledge, 2009. — 192 p.
48. Hutchinson, J. Cultural Nationalism, Elite Mobility and Nation-Building: Communitarian Politics in Modern Ireland / J. Hutchinson // *The British Journal of Sociology*. — 1987. — Vol. 38. — № 4. — P. 482–501. DOI: 10.2307/590913.
49. Hutchinson, J. The Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State / J. Hutchinson. — London : Allen & Unwin, 1987. — 352 p.
50. Hutchinson, J. Moral Innovators and the Politics of Regeneration: The Distinctive Role of Cultural Nationalists in Nation-Building / J. Hutchinson // *International Journal of Comparative Sociology*. — 1992. — Vol. 33. — № 1–2. — P. 101–117. DOI: 10.1163/002071592X00077.
51. Puri, J. Encountering Nationalism / J. Puri. — Oxford: Blackwell, 2004. — 256 p.
52. Özkırmlı, U. Contemporary Debates on Nationalism: A Critical Engagement / U. Özkırmlı. — Basingstoke : Palgrave Macmillan, 2005. — 240 p.
53. Hoben A. The Integrative Revolution Revisited / A. Hoben, R. Hefner // *World Development*. — 1991. — Vol. 19. — № 1. — P. 17–30. DOI: 10.1016/0305-750X(91)90034-F.
54. Smith, A. D. Nations in Decline? The Erosion and Persistence of Modern National Identities / A. D. Smith //

- Nationalism in a Global Era: The Persistence of Nations / Ed. M. Young, E. Zuelow, A. Sturm. — London : Routledge, 2007. — P. 16–29.
55. Eller, J. D. The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic / J. D. Eller, R. M. Coughlan // *Ethnic and Racial Studies*. — 1993. — Vol. 16. — № 2. — P. 183–202. DOI: 10.1080/01419870.1993.9993779.
56. Grosby, S. Debate: The Verdict of History: The Inexorable Tie of Primordiality — A Response to Eller and Coughlan / S. Grosby // *Ethnic and Racial Studies*. — 1994. — Vol. 17. — № 1. — P. 164–171. DOI: 10.1080/01419870.1994.9993817.
57. Брубейкер, Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер. — М. : НИУ ВШЭ, 2012. — 408 с.
58. Grosby, S. Religion and Nationality in Antiquity: the Worship of Yahweh and Ancient Israel / S. Grosby // *European Journal of Sociology*. — 1991. — Vol. 32. — № 2. — P. 229–265. DOI: 10.1017/S0003975600006263.
59. Grosby, S. Pluralism in the Thought of Oakeshott, Shils and Weber / S. Grosby // *Journal of Classical Sociology*. — 2002. — Vol. 2. — № 1. — P. 43–58. DOI: 10.1177/1468795X02002001676.
60. Grosby, S. Religion, Ethnicity and Nationalism: The Uncertain Perennialism of Adrian Hastings / S. Grosby // *Nations and Nationalism*. — 2003. — Vol. 9. — № 1. — P. 7–13. DOI: 10.1111/1469-8219.00070.
61. Grosby, S. The Primordial, Kinship and Nationality / S. Grosby // *When Is the Nation? Towards an Understanding of Theories of Nationalism* / Ed. A. Ichijo, G. Uzelac. — London : Routledge, 2005. — P. 56–78.
62. Connor, W. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding* / W. Connor. — Princeton : Princeton University Press, 1994. — 248 p.
63. Horowitz, D. L. *Ethnic Groups in Conflict* / D. L. Horowitz. — Berkeley : University of California Press, 1985. — 697 p.
64. Norkus, Z. Max Weber on Nations and Nationalism: Political Economy before Political Sociology / Z. Norkus // *The Canadian Journal of Sociology*. — 2004. — Vol. 29. — № 3. — P. 389–418. DOI: 10.2307/3654673.
65. Connor, W. When Is a Nation / W. Connor // *Ethnic and Racial Studies*. — 1990. — Vol. 13. — № 1. — P. 92–103. DOI: 10.1080/01419870.1990.9993663.
66. Van den Berge, P. L. Does Race Matter? / P. L. Van den Berge // *Nations and Nationalism*. — 1995. — Vol. 1. — № 3. — P. 357–368. DOI: 10.1111/j.1354-5078.1995.00357.x.
67. Seton-Watson, H. *Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism* / H. Seton-Watson. — London : Methuen, 1977. — 563 p.
68. Кедури, Э. *Национализм* / Э. Кедури. — СПб. : Алетейя, 2010. — 136 с.
69. Nairn, T. *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* / T. Nairn. — London : New Left Books, 1977. — 397 p.
70. Nairn, T. *Faces of Nationalism: Janus Revisited* / T. Nairn. — London : Verso, 1997. — 246 p.
71. Геллнер, Э. *Нации и национализм* / Э. Геллнер. — М. : Прогресс, 1991. — 360 с.
72. Андерсон, Б. *Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма* / Б. Андерсон. — М. : КАНОН-пресс-Ц, Кучково Поле, 2001. — 288 с.
73. Kebede, M. Directing Ethnicity Toward Modernity / M. Kebede // *Social Theory and Practice*. — 2001. — Vol. 27. — № 2. — P. 265–284. DOI: 10.5840/soctheorpract200127212.
74. Brawn, D. *Contemporary Nationalism: Civic, Ethnocultural, and Multicultural Politics* / D. Brawn. — London : Routledge, 2005. — 208 p.
75. Коротева, В. В. «Воображенные», «изобретенные» и «сконструированные» нации: метафора в науке / В. В. Коротева // *Этнографическое обозрение*. — 1993. — № 3. — С. 154–165.
76. Арутюнян, Ю. В. *Этносоциология* / Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижина, А. А. Сусоколов. — М. : Аспект Пресс, 1999. — 271 с.
77. Мосунова, Н. А. *Нациопонимание: поиск объективных оснований и социальное конструирование* / Н. А. Мосунова, Г. П. Корнев. — СПб. : Алетейя, 2012. — 184 с.
78. Малахов, В. С. *Национализм как политическая идеология* / В. С. Малахов. — М. : КДУ, 2005. — 320 с.
79. Коротева, В. В. *Теории национализма в зарубежных социальных науках* / В. В. Коротева. — М. : РГГУ, 1998. — 140 с.
80. Hechter, M. *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536–1966* / M. Hechter. — Berkeley : University of California Press, 1975. — 361 p.
81. Hechter, M. *Rational Choice Theory and the Study of Race and Ethnic Relations* / M. Hechter // *Theories of Race and Ethnic Relations* / Ed. J. Rex, D. Mason. — Cambridge : Cambridge University Press, 1986. — P. 264–279.
82. Hobsbawm, E. *Mass-Producing Traditions: Europe, 1870–1914* / E. Hobsbawm // *The Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983. — P. 263–307.
83. Ranger, T. *The Invention of Tradition in Colonial Africa* / T. Ranger // *The Invention of Tradition* / Ed. E. Hobsbawm, T. Ranger. — Cambridge : Cambridge University Press, 1983. — P. 211–262.

НЕХАЕВ Андрей Викторович, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социальных коммуникаций.

Адрес для переписки: A_V_Nehaev@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 19.10.2016 г.

© А. В. Нехаев

Книжная полка

Алексеев, П. Социальная философия : учеб. пособие / П. Алексеев. — М. : Проспект, 2017. — 254 с. — ISBN 978-5-392-23268-0.

Издание посвящено социальной части мировоззрения — философии общества, или социальной философии. Учебное пособие охватывает весь курс «Социальная философия». Рассматриваются вопросы о собственности, государстве, духовности человека и т. д. Особое внимание уделено социально-философскому анализу актуальных проблем современности, что позволяет получить более целостное представление о предмете. Издание написано в соответствии с государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования Российской Федерации.

Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов и всех интересующихся социально-философской проблематикой.

«ВИРУС» НАЦИОНАЛИЗМА

Статья посвящена актуальной проблеме трансформации исторических идей в политическую практику. Механизм поражения национализмом общества сравнивается с действием вируса, заражающего организм. Автор приходит к выводу, что национализм проникает в социальный организм через идеи интеллектуалов и одновременно поражает все социальные субъекты, необходимые для его успешного развития: элиту, интеллигенцию и массы. При этом пораженным может оказаться только тот социальный организм, который переживает серьезные внутренние проблемы и потрясения.

Ключевые слова: нация, национализм, нациестроительство, интеллектуалы, элита, интеллигенция.

Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-03-00421.

Исследование национализма и нациестроительства является одной из актуальнейших проблем современного социально-гуманитарного знания. С самого начала ее разработки исследователи пытались концептуализировать развитие национализма, выделяя его этапы.

Пионером в этом вопросе был американский историк Карлтон Хэйес. В эссе «Распространение национализма» Хэйес выделил три основных фактора для развития национализма. В частности, он писал: «При распространении национализма необходимо учитывать три фактора или совокупности факторов. Первый из них и основной: разработка доктрины национализма группой выдающихся «интеллектуалов» — филологов, историков, антропологов, экономистов, философов и литераторов. Второй и чрезвычайно влиятельный: отстаивание этой доктрины группами граждан, которые находят в этом удовлетворение и поддержку своих духовных сил, а иногда и преимущество для своих карманов. Третьи: такая доктрина находит поддержку в народном сознании, что происходит не без помощи новых и притягивающих внимание, хотя и необычайно универсальных форм массового образования» [1, р. 62]. Работа Хэйеса не потеряла научной значимости до сих пор. Во-первых, руководствуясь логическим законом достаточного основания, и принимая во внимание, что даже сложный социальный процесс с множеством действующих одновременно субъектов развивается, факторы Хэйеса следует рассматривать, прежде всего, не как хронологические, а как логические этапы развития национализма. Во-вторых, само использование термина «фактор» указывает на то, что при развитии национализма факторы действуют практически одновременно, а не диахронически.

Альтернативный вариант этапов развития национальных движений сформулировал известный чешский нациевед Мирослав Хрох. Он пришел к выводу об однотипности программ классических национальных движений, охватывающих три группы требований в соответствии с теми или иными изъятиями национального бытия: «1. Развитие национальной культуры, основанное на местном языке и его нормальном использовании в образовании, управ-

лении и экономической жизни. 2. Обретение гражданских прав и политического самоуправления — сначала в форме автономии, а в конечном счете (обычно это происходило уже довольно поздно, когда становилось уже настоящей потребностью) и независимости. 3. Создание завершенной социальной структуры, пронизывающей всю этническую группу и включающей образованные элиты, классы чиновников и предпринимателей, но так же, где это необходимо, свободных крестьян и организованных рабочих» [2, с. 124]. Мирослав Хрох выделил этапы в развитии национальных движений по иному основанию, нежели Карлтон Хэйес основанию. Хрох руководствовался историческим диахроническим подходом и его схема достаточно уязвима при рассмотрении конкретных эмпирических примеров развития национализма. И хотя выделение этапов в развитии национализма по хронологическому основанию позволяет исследовать процессы нациестроительства в исторической динамике, Хрох был вынужден сделать множество оговорок, подчеркивающих относительность выделенных им этапов в плане перехода от одного к другому, их обратимость. В этой связи он пишет: «Относительные приоритеты и сроки осуществления всех трех видов требований в каждом случае оказывались различными. Но траектория любого национально-го движения исчерпывалась только тогда, когда все они были выполнены» [2, с. 125].

На наш взгляд, стадийное моделирование динамики национализмов, основанное на исторической диахронии, уводит от понимания сущности их развития. Факторный подход Карлтона Хэйеса позволяет рассматривать национализм как универсальное социальное явление. Цель данной работы — показать, что национализм — это не диахронически развивающийся проект, реализуемый группой людей, постепенно завоевывающих общественный организм. Национализм — это «вирус» одновременно поражающий весь социальный организм целиком, в котором уже есть предпосылки для его внедрения и успешного развития.

Использование слова «вирус» может спровоцировать у читателя негативную оценку национализма. По этой причине, подчеркивая свое

ценностно-нейтральное отношение к национализму как социальному феномену, отметим, что слово «вирус» употребляется нами как метафора исключительно для того, чтобы проиллюстрировать механизм распространения национализма в обществе. Необходимость изучать характер интересов групп, участвующих в процессе нациестроительства при ценностно-нейтральном отношении к национализму, подчеркивает Кэтрин Вердери. Она пишет: «Не следует... задаваться вопросом о том, плохой он [национализм. — прим. А. С.] или хороший, либеральный или радикальный и благоприятствует ли он демократической политике. Вместо этого мы должны спрашивать: каков тот глобальный, социальный и институциональный контекст, в котором различные группы соревнуются за право контроля над этим символом?» [3, с. 299].

Национализму, подобно вирусу, для репродукции необходим посторонний организм. За короткий промежуток времени «вирус» национализма поражает субъекты, становящиеся его носителями в социальном организме: интеллектуалов, элиту, интеллигенцию и массы. Каждый из этих субъектов имеет собственный мотив для участия в процессе нациестроительства и выполняет функцию, необходимую для его развития. Виды национализма, исходящие от указанных социальных субъектов, типологически различаются, но при этом имеют единое идейное основание и представляют собой их общий консолидированный проект, детерминированный «вирусом» национализма. Концептуально наш взгляд на действие «вируса» национализма в обществе представлен в табл. 1.

Исследователи по-разному, определяют количество и функции субъектов национализма. Как правило, это двухсоставные и трехсоставные схемы: «элита — интеллигенция», «интеллектуалы — элита», «интеллектуалы — интеллигенция — массы» и т. п. Указанные понятия в трудах большинства исследователей размыты и не достаточно определены. Под ними в разных исследованиях понимают группы лиц, получивших в той или иной форме высшее образование и занимающихся интеллектуальным трудом. Так, например, британский историк и исследователь национализма Энтони Смит пишет:

«С точки зрения многих, национализм — это, прежде всего, движение интеллектуалов или, в более широком смысле, интеллигенции. Они занимают центральное место в исследованиях Эдварда Шилза, Эрнста Геллнера, Эли Кедури» [4, с. 112].

Мы полагаем, что схема, отражающая распространение «вируса» национализма в обществе, должна быть четырехсоставной: «интеллектуалы — элита — интеллигенция — массы». Каждый из четырех социальных субъектов национализма играет собственную роль в процессах нациестроительства. Предложенная нами в виде табл. 1 схема позволяет на основе выполнения необходимых функций в процессе нациестроительства четко определить принадлежность социального субъекта к группе, его статус.

Интеллектуалы — это представители интеллектуального труда, порождающие необходимые для национализма идеи. Основная функция интеллектуала — рождение идей. Участие интеллектуалов в проекте нациестроительства объясняется когнитивным интересом. В первую очередь ими движет стремление к познанию. Национализм интеллектуалов можно определить как «доктринальный». Именно интеллектуалы привносят «вирус» национализма в социальный организм.

В идейном продукте интеллектуалов-националистов определяющую роль играют исторические идеи. Об этом писали многие исследователи. Р. Э. Герман, проанализировавший освещение западными исследователями «истории, как средства создания нации», пришел к обоснованному выводу, что во всех теоретических концептах «интерпретация исторического прошлого является одним из определяющих ресурсов нациестроительства» [5, с. 49]. Однако, на наш взгляд, Крэйг Калхун более точно описывает отношения национализма и истории, когда указывает: «У национализма очень непростые отношения с историей. С одной стороны, он обычно поддерживает создание исторических описаний нации. И сама современная историческая наука сформирована традицией создания национальных историй, призванных наделить читателей и исследователей чувством коллективной идентичности. С другой стороны, националисты

Таблица 1

Распространение «вируса национализма» в обществе

Социальный субъект национализма	Мотив	Функция	Тип национализма
интеллектуалы	когнитивный интерес	формулировка идей	доктринальный
элита	политические и экономические интересы	оформление политической идеологии в ходе политической деятельности	политический
интеллигенция	статусный интерес	создание институтов культуры, через которые национализм распространяется в массы	культурный
массы	интолерантность и экономические интересы	поддержка деятельности элит и интеллигенции, делающая национализм массовым явлением	бытовой

склонны писать историю под себя, создавая удобные описания того, «откуда мы пошли есть» [6, с. 113]. Исторические идеи и доктрины интеллектуалов поддерживают и развивают элита и интеллигенция, основывающиеся на них уже не чисто интеллектуальную, а общественно-политическую практику нацистроительства.

Понятие «элита» в современной науке достаточно многозначно. Российский элитолог С. К. Ашин в этой связи отмечает, что «если суммировать значения, в которых термин элита употребляется социологами и политологами, то получится весьма пестрая картина» [7, с. 231]. В свою очередь, мы основываемся на интерпретации элиты, предложенной французским социологом Л. Боденом, который понимает под элитой руководящий слой в любых социальных группах (в том числе этнические и национальные элиты) [7, с. 232]. Участие элиты в проекте нацистроительства оправдывается прагматическими соображениями и основывается на политических и экономических интересах их представителей. Основная функция элит — перевод идей в область общественно-политической практики. Элиты формируют на основе идей интеллектуалов политическую идеологию и далее на ее основе ведут борьбу за власть. Подчеркнем, что, несмотря на это, мы разделяем мнение Роджера Брубейкера, критикующего крайности инструменталистского подхода к манипулирующей роли элит в процессах нацистроительства. Действительно, как пишет Брубейкер, «дискурс элит часто играет важную роль в конституировании интересов, однако же политические и культурные элиты не могут делать это по собственной воле, посредством применения пары манипулятивных трюков. Идентификация и конституирование интересов — в национальных или иных терминах — является сложным и многосторонним процессом, который не может быть сведен только лишь к манипуляции со стороны элит» [8, с. 90]. Именно исходя из такого понимания, мы предлагаем четырехсоставную схему-модель распространения «вируса» национализма в обществе, где отсутствие или пассивность одного из субъектов разрушает весь процесс нацистроительства.

Национализм элит является «политическим». Однако политическая деятельность элит не может быть успешна без поддержки масс. А. С. Ахиезер различает элиту и интеллигенцию. «Интеллигенция — социокультурная группа, которую необходимо рассматривать через дуальные оппозиции “духовная элита — почва”» [9, с. 205]. Массы, находящиеся в дуальной оппозицией с элитой, поддерживают политический проект нацистроительства благодаря культурно-просветительской деятельности интеллигенции. Как писал Том Нэйрн: «... националистическая интеллигенция нового среднего класса должна была пригласить народные массы в историю, причем пригласительный билет должен был быть написан на понятном им языке» [10, р. 205]. Интеллигенция, используя социальные институты культуры, транслирует идеологию национализма в массы. Тем самым она обеспечивает поддержку массами политической деятельности националистически настроенных элит. Основная функция интеллигенции — деятельность в институтах культуры, через которые она распространяет в массы национализм. В отличие от прагматичной элиты, интеллигенцией, в первую очередь, движет статусный интерес. Интеллигент дорожит своим статусом внутри социального института культуры, отстаивает его престиж и свое

«высокое звание просветителя народа». Интеллигенция является носительницей «культурного» национализма.

Наконец, так называемый «бытовой» национализм масс также является важнейшей предпосылкой для успешного нацистроительства. Он основан на чувстве нетерпимости, хорошо описанном Хансом Коном: «Чем примитивнее люди, тем сильнее их недоверие к чужаками, соответственно, тем сильнее их групповое чувство... Эти чувства существовали всегда. Они не формируют национализм; они соотносятся с определенными вещами — территорией, языком, происхождением — которые мы также находим в национализме. Но там они полностью трансформированы, наполнены новыми эмоциями и помещены в более широкий контекст. Они — естественные элементы, из которых формируется национализм; но национализм — не естественный феномен, не продукт “вечных” и “натуральных” законов; национализм — это результат роста социальных и интеллектуальных факторов» [11, с. 29–30]. Массы — не пассивный объект воздействия элит и интеллигенции. Со своей стороны, массы привносят в проект нацистроительства энергию эмоций и аффектов, без которых он нежизнеспособен.

Национализм масс разносторонен — рационален и иррационален одновременно. Массы, поддерживающие национализм, руководствуются рациональными экономическими интересами. Например, они могут добиваться возврата земли на их взгляд несправедливо занятой иноэтничными соседями или защиты своей территории от нежелательных мигрантов представителей другой культуры, способных конкурировать с ними за рабочие места. Израильская исследовательница Юли Тамир обращает внимание на выгоду масс от поддержки национализма и создание национального государства. В частности, она пишет: «Наименее обеспеченные сочли появление национального государства выгодным. Они получили гражданские права; базовое образование, которое предоставляло языковые и профессиональные навыки, необходимые для эффективной социальной мобильности; защиту при помощи жесткой иммиграционной политики, которая ограничивала конкуренцию за рабочие места; и, наконец, социальные права, которые обеспечили приемлемый уровень жизни» [12, с. 48]. В то же самое время массы иррациональны, потому что ими движет бессознательная нетерпимость по отношению к представителям другой культуры, зачастую выражающаяся в проявлении актов насилия по отношению к ним.

Нетерпимое коллективное поведение масс, зараженных бытовым национализмом, поддерживается распространением аффектов, делающих национализм массовым явлением. Представляя аффекты как явление коллективное и социальное, а эмоции — как личностное индивидуальное, российский специалист в области социологии эмоций А. В. Нехаев аргументированно утверждает: «Аффект — первичное данное в том смысле, что *он есть первичное данное нам социальное*, требуемое, как мы уже выяснили, для учреждения всего того множества регулярных и единообразных практик, которое у нас имеется и о котором нам становится известно из опыта. Тенденция же чувствования есть не что иное, как ассоциирующее качество, необходимое нам для того, чтобы сделать возможной стабилизацию некой практики, обретающей свойственное ей единообразие благодаря фиксации аффектом

своеобразной эмоциональной разметки внутри множества наших действий, следуя которой они и формируют привычный и знакомый нам из опыта облик практики. Строго говоря, для того, чтобы действовать, аффекты не требуются, они нужны нам лишь для того, чтобы мы могли действовать единообразно» [13, с. 30].

В свою очередь, распространение аффекта в массах через социальные институты культуры обеспечивает интеллигенция. Часто в основе бытового национализма лежат злоба и страх. Хорошим примером пропаганды национализма, возбуждающей аффекты злобы и страха, может служить статья латвийского публициста Юриса Рудевскиса опубликованная в газете «Национала неаткариба» в феврале 1998 г. В ней автор утверждает: «... Россия и ее народ столь своеобразны и для нас, цивилизованных людей, непостижимы из-за взаимопереплетения комплекса исторических обстоятельств, в результате чего эта земля стала угрозой для мирного существования всего человечества. [...] Взглянем на страницы газет. Россия грозит, Россия вооружается, мигранты требуют второй государственный язык и двухобщинное государство, молятся на Рубикас и по воскресеньям собираются возле памятника Победы в Пардаугаве, пьют водку и поминают вшивую красную армию. Интеграция таких людей в латышское общество невозможна — можно допустить только противоположное: они с радостью интегрируют нас. И тогда через сто лет название латышей будет причислено к списку ассимилированных русскими племен и народов. Поэтому мы не позволим радужным иллюзиям овладеть нами и будем проводить целенаправленную и жесткую национальную политику. В противном случае над Латвией однажды может взойти кровавое солнышко князя Владимира» [14, с. 394–395]. Без анализа мобилизационного влияния аффективной составляющей националистического дискурса элит и интеллигенции на массы, невозможно адекватно оценить успешность/не успешность проекта нациестроительства. В связи с эмоциональной составляющей национализма, Уолкер Коннор акцентирует внимание на том, что диахрония мало чем помогает нам в его понимании. Исследователь пишет: «Разгадка нации не в хронологической или фактической истории, а в восприятии и ощущении истории» [15, р. 202]. Полноценное объяснение феномена национализма невозможно без обращения к истории эмоций.

В заключение следует подчеркнуть, что заражение организма «вирусом» национализма происходит только в том случае, если для этого сложились определенные социальные предпосылки. Во-первых, имеются элиты и интеллигенция, готовые принять и реализовать в практической деятельности идеи интеллектуалов. Во-вторых, в массах существует недовольство по отношению к «другим» инородцам-соседям, которое, как правило, основано на экономических требованиях, желании получить что-либо за их счет. В-третьих, социальный организм, поражающийся «вирусом» национализма, «болен» и не может дать должного «иммунного ответа»; в частности, государство, в границах которого распространяется тот или иной национализм, как правило, переживает серьезные внутренние трудности. Более того, иногда само государство служит катализатором для развития национализма, государство само начинает пропагандировать этатистский национализм, надеясь с его помощью

решить внутренние социальные и политические проблемы. Либо, как это часто бывает, ослабленное внутренними противоречиями государство просто не способно своевременно пресечь развитие национализма внутри отдельных этнических групп, проживающих в нем.

Таким образом, успешность развития «вируса» национализма определяется трансформацией исторических идей в политическую практику. В общественном организме ее одновременно осуществляют основные субъекты-«переносчики» национализма. Интеллектуалы, идеи которых проникают в общество. Элиты, транслирующие идеи интеллектуалов в политическую практику и постепенно оформляющие в устойчивую политическую идеологию национализма. Интеллигенция, которая через социальные институты культуры распространяет национализм в массах. Массы, обеспечивающие национализму широкую общественную поддержку, основанную на действии аффективных настроений. Выпадение же из рассматриваемой схемы хотя бы одного из субъектов неизбежно лишает проект нациестроительства шансов на реализацию.

Библиографический список

1. Hayes, C. J. H. The Rise of Nationalism / C. J. H. Hayes // Essays on Nationalism. — New York : Macmillan, 1926. — P. 30–60.
2. Хрох, М. От национальных движений к полностью сформировавшейся нации: процесс строительства наций в Европе / М. Хрох // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох [и др.] ; пер с англ. и нем. Л. Е. Переславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. — М. : Праксис, 2002. — С. 121–145.
3. Вердери, К. (2002). Куда идут «нация» и «национализм»? / К. Вердери // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др. ; пер с англ. и нем. Л. Е. Переславцевой, М. С. Панина, М. Б. Гнедовского. — М. : Праксис, 2002. — С. 297–307.
4. Энтони, Д. Смит. Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Д. Смит. Энтони ; пер. с англ. А. В. Смирнова [и др.]. — М. : Праксис, 2004. — 464 с.
5. Герман, Р. Э. История как средство создания наций: анализ этноконструктивистских теорий / Р. Э. Герман // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики : в 3 ч. — Тамбов : Грамота. — 2012. — № 7 (21). — Ч. I. — С. 43–50.
6. Крэйг, Калхун. Национализм / Калхун Крэйг ; пер. А. Смирнова. — М. : Издат. дом «Территория будущего», 2006. — 288 с. (Сер. Университетская библиотека Александра Погорельского).
7. Ашин, Г. К. Элитология: история, теория, современность : моногр. / Г. К. Ашин. — М. : МГИМО-Университет, 2010. — 600 с.
8. Брубейкер, Р. Мифы и заблуждения в изучении национализма / Р. Брубейкер // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. — М. : Новое изд-во, 2010. — С. 62–109.
9. Ахиезер, А. С. Россия: критика исторического опыта. В 3 т. Т. II. Теория и методология. Словарь / А. С. Ахиезер. — Новосибирск : Сибирский хронограф, 1998. — 594 с.
10. Nairn, T. The Break-up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism / T. Nairn. — London : New Left Books, 1977. — 390 p.
11. Кон, Х. Идея национализма / Х. Кон // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма. — М. : Новое изд-во, 2010. — С. 27–61.

12. Тамир, Юли. Класс и нация / Юли Тамир // Логос. — 2006. — № 2 (53). — С. 40–56.

13. Нехаев, А. В. Войны машин: Machina Humeana / А. В. Нехаев // Социологическое обозрение. — 2015. — Т. 14, № 3. — С. 9–47.

14. Национальные истории в советском и постсоветском государствах / Под ред. К. Аймермахера, Г. Бордюгова; предисл. Ф. Бомсдорфа. — Изд 2-е, испр. и доп. — М.: Фонд Фридриха Науманна, АИРО-XX, 2003. — С. 388–395.

15. Connor, W. Ethno-Nationalism: The Quest for Understanding / W. Connor. — Princeton: Princeton University Press, 1994. — 248 p.

СУШКО Алексей Владимирович, доктор исторических наук, доцент (Россия), профессор кафедры отечественной истории Омского государственного технического университета; профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Омского автобронетанкового инженерного института.

Адрес для переписки: Alexsushko@rambler.ru

Статья поступила в редакцию 19.10.2016 г.

© А. В. Сушко

УДК 130.2+124.5+304.2

Л. И. МОСИЕНКО

Омский государственный
технический университет

ПАРАДОКСЫ ВИРТУАЛЬНОЙ СУБЪЕКТНОСТИ: ОПЫТ ВКЛЮЧЕННОГО НАБЛЮДЕНИЯ ЭЛЕКТРОННЫХ ДНЕВНИКОВ

Статья посвящена проблемам становления и реализации виртуальной субъектности. Опираясь на постмодернистскую концепцию субъекта и обобщая личный опыт ведения электронного дневника, автор рассматривает деятельность человека в виртуальном пространстве как одну из практик субъективации современного человека. Автор подвергает критическому анализу представление о неограниченной свободе человека в виртуальной реальности, выявляя специфику виртуальной исповедальности, телесности и социальности. На основе этого анализа делается вывод, что в виртуальной реальности действуют властные практики, аналогичные властным практикам массового общества. Автор считает, что карнавальность не является универсальной характеристикой виртуального общения, а только одним из возможных его состояний. Утверждается, что область проблематизации, в котором пользователи электронных дневников выстраивают свою субъектность, практически полностью совпадает с областью проблематизации современной культуры. В заключение делается вывод, что интернет-пространство выступает своеобразным «тренажером» для социализации в массовом обществе, инструментом формирования субъекта данного общества.

Ключевые слова: субъект, субъектность, субъективация, виртуальность, интернет, масса, власть, исповедь, культура, общество.

Как возможна виртуальная субъектность? Американский социолог М. Киммел в своей книге «Гендерное общество» [1] приводит очень интересные данные о транссексуалах: оказывается именно они, а вовсе не «натуралы» демонстрируют типичное женское и типично мужское поведение. Биологические женщины и биологические мужчины склонны в большей степени отклоняться от предписанных им социальных ролей и стилей поведения. Этот пример свидетельствует о том, что в культуре есть некие тексты, которые повествуют об истинах и нормах сегодняшнего дня максимально откровенно и просто, но находятся не всегда там, где мы их ожидаем увидеть. Быть может, истину нужно спрашивать не у тех, кто ее воплощает, а у тех, кто ее имитирует. М. Фуко считал, что один из главных способов добывания истины в нашей культуре —

это исповедь, признание [2]. Будучи первоначально принудительным действием власти (пытка и исповедь — «черные близнецы средневековья», как назвал их М. Фуко), эта техника индивидуализации постепенно превратилась в «инструмент обретения внутренней свободы» [3], в средство самопознания. Она распространила свои эффекты не только на правосудие, медицину, педагогику и религию, но и на семейные отношения, любовные связи, на самую обыденную жизнь и на самые торжественные ритуалы. Человек стал отныне «животным признающим» (М. Фуко [2, с.158]).

К этому перечню сегодня можно добавить еще и виртуальную жизнь человека: от самопрезентации в социальных сетях до «исповедей себя» в блогах. Однако какую истину сообщает нам исповедь, сделанная в маске, а то и вообще анонимно? Как

работает эта техника субъективации в виртуальном пространстве?

Главная идея моей статьи (которую я попытаюсь обосновать по ходу изложения): виртуальный субъект (при всей парадоксальности мыслить субъектом кого-то, кто выступает анонимно) — это и есть тот простой и ясный текст, что являет истину современного человека и в «реале»: «весомо, грубо, зримо» обрисовывает нам субъекта современной культуры и современного общества.

Этот тезис находится в противоречии с распространенными суждениями о виртуальной реальности, как о «суррогате реальной жизни» и о человеке в ней, как псевдо-субъекте. Не буду спорить: транссексуал — это ведь тоже псевдо-мужчина или псевдо-женщина, но именно поэтому он есть прекрасное зеркало (хоть и с элементами шаржа, гротеска) современных гендерных стереотипов и действующих гендерных норм. В виртуальной реальности наше реальное Я претерпевает ту же процедуру, что тело транссексуала под ножом пластического хирурга: *транс-субъектность* — я меняю свое реальное «Я» на то, которое хотел бы иметь! Только тут не смена пола, а смена субъектности — с реальной на желаемую. В этом акте уже проявляется моя субъектность, как моя свобода, мой выбор, мое творчество.

Однако я не собираюсь заниматься воспеванием виртуальной свободы самоконструирования: это уже сделали многие другие исследователи. Практически общим местом стали утверждения о том, что Интернет дает человеку такую меру свободы, которая невозможна для него в «реале»: нет «телесности» и «социальности», а значит, и многих ограничений, налагаемых социальными статусами — как предписанными, так и приобретенными (полом, возрастом, должностью и проч.). «Вливаясь в виртуальный социум чата, человек получает полную свободу в сотворении самого себя, которая ограничена только его фантазией» [4, с. 207]. Только ли фантазией? Так ли уж безгранична эта свобода? Ведь за виртуальным субъектом стоит реальный человек — с почерпнутыми из своего социального и культурного опыта практиками самовыстраивания, самопрезентации, со вполне конкретным запасом знаний, навыков, культурного багажа и т. п. Почувствовать себя свободным и стать свободным — это не одно и то же. Хорошо бы исследовать границы этой свободы. Для этого я собираюсь рассмотреть: *что* человек делает с этой своей свободой — как он ею распоряжается, как именно «выбирает себя». Действительно ли в виртуальной реальности человек получает, наконец, возможность быть собой? Действительно ли, для истинной персонификации надо прибегнуть к инструментам деперсонификации: «нику» вместо имени, аватару вместо портрета, «олбанскому языку» вместо литературного? (см. интересное исследование этого парадокса на лексическом уровне в [5].)

Если допустить, что в виртуальной реальности свобода человека, действительно, безгранична, мы столкнемся с известной диалектикой: абсолютная свобода чревата превращением в свою противоположность — в произвол и его тотальную безответственность. Другими словами, постулируя неограниченную свободу виртуального субъекта, мы отрицаем возможность его существования. Полная анонимность — это действительно, «смерть» субъекта. Поэтому понятие «виртуальной субъектности» уже само по себе есть парадокс: в той мере, в какой

виртуальные практики допускают безответственность, в такой мере виртуальный субъект невозможен, и можно говорить только об акторе.

Я попытаюсь обосновать, что свобода человека в виртуальном мире очень и очень ограничена, а потому все же можно говорить о виртуальном субъекте. Как и в «реале», там тоже действуют властные практики, исходящие не только от самого индивида, но и от виртуального сообщества — вплоть до санкций! Эти властные практики и «лепят» виртуального субъекта. Какого и как? — для этого надо обратиться к теме проблематизации: о чем пишут и о чем молчат в Интернете его юзеры.

Ну, и главное: что дает человеку опыт субъективации и реализации своей субъектности в виртуале, по сравнению с аналогичным опытом в «реале»?

Правда, «реал» все больше напоминает виртуал. «У социального больше нет имени. Вперед выступает анонимность. Масса. Массы», — писал Ж. Бодрийяр [6]. В «реале» человек современной эпохи тоже имеет много свободы для «самоконструирования». Он может выбрать пол, семью, профессию, религию — то, что человек традиционного общества не смел выбирать, а мог только *принимать*: все это было естественным, а не искусственным, это не попадало в область проблематизации. Человек общества постмодерна почти бесконечно пластичен в выборе своей идентичности — он изменчив, вплоть до потери своей индивидуальности и «смерти субъекта».

В этом плане Интернет кажется идеальной средой для существования субъекта современного общества: «сконструированный, множественный, фрагментарный и противоречивый» [3] — все эти характеристики субъекта общества постмодерна кажутся буквально списанными с субъекта виртуального. Кажется, что и в реале человек наслаждается практически бесконечной свободой. Но имеет ли он «право» умереть, сойти с ума, быть аскетом, быть многодетным, асексуальным, толстым, старым? Даже в самом свободном обществе есть свои табу: наша эпоха — не исключение. Но действуют ли социальные нормы и культурные запреты в виртуале?

О *теоретических основаниях*. Я беру за основу постмодернистскую концепцию субъекта, прежде всего, М. Фуко, который трансцендентальному субъекту философии Нового времени (начало которого Фуко связывает с именем Декарта: субъект рассматривался как субстанция или априорная форма существования разумного индивида) противопоставлял исторического субъекта (идея которого, по его мнению, принадлежит Канту). *Идея историчности субъекта* позволяет поставить вопрос об *условиях и основаниях* возникновения субъекта, причем не в плане теоретико-онтологическом, а в плане конкретно-историческом. Рассмотрение этих условий, которое Фуко предпринимает в своих работах, позволяет утверждать, что «субъект», «субъектность» не являются универсальными характеристиками человеческого существования, но выступают одной из исторически возможных форм организации самосознания. Процесс становления исторически определенной субъективности (*субъективация*) не столько духовный, сколько практический: осуществление его происходит на основе включенности во все многообразие практик.

Согласно М. Фуко, субъективация проводится методом *объективации*. В науке это осуществляется теоретически — через выделение объекта

исследования, в социальной, политической и индивидуальной сфере — практически, через «разделяющие практики». Субъект разделен внутри себя, либо разделен другими. Этот процесс разделения и превращает его в объект. Как потом утверждал Ж. Бодрийяр, всякое разделение — это операция власти, которая воцаряется как раз в пространстве этого разрыва [7].

В формировании субъекта участвуют разные практики разделения, поэтому складываются разные субъекты. Практики разделения приводят к индивидуализации через техники процедур признания, наказания и поощрения. Субъективация осуществляется в двух «режимах» — внешней и внутренней субъективации: через властные практики (научные, политические и социальные) и через «самообъективацию» (у Фуко этого понятия нет: использую термин Голенкова С. И. [8]), то есть через «техники себя» в различных формах индивидуального опыта. Таким образом, становление индивида в качестве субъекта — это многосторонний и многоплановый процесс, в результате которого получается не единственный самоидентифицирующийся субъект, но *субъект множественный*, внутренне расчлененный, благодаря тем практикам и техникам, которые определяли его, или, благодаря которым, он определялся сам.

Я обращаюсь к одной из таких техник — исповеди (признанию), широко представленной в интернет-пространстве, а именно — в электронных дневниках: ЖЖ (livejournal.com — «живых журналах») и дайрах (diary.ru — «дневниках»). Это самая «исповедальная» и, возможно, самая рефлексивная площадка Интернета. Следуя за М. Фуко, признаем исповедь бесценным свидетельством того — что является в данном обществе областью проблематизации, а что нет (о чем люди говорят и о чем молчат). Эти свидетельства самоосмысления человека наиболее явно, чем иные культурные тексты, показывают нам — что происходит с социальными нормами и с самим человеком. В этой области он выстраивает и реализует свою субъектность и, одновременно, это область властного контроля за индивидом (то, в чем человек видит свою свободу и достоинство, всегда есть ресурс, который управляется: не только им самим, но и обществом). Поэтому исповедь есть одна из техник индивидуализации, на основе которых и происходит формирование («складывание» по Фуко) субъектности.

О методе исследования. Тут бы, конечно, пригласил контент-анализ. Но не будучи профессиональным социологом, я не рискну выполнить эту работу. В качестве метода эмпирического исследования я использую включенное наблюдение: опираясь на постмодернистскую концепцию субъекта, я постараюсь умозрительно обобщить свой личный опыт пятилетнего пребывания в системе электронных дневников. Этот опыт не позволяет мне согласиться со многими расхожими утверждениями о деятельности человека в виртуальной реальности, которые я то и дело встречаю в научной литературе. Вот некоторые из них.

Парадокс первый: исповедь в карнавальной маске? Анонимность виртуального субъекта создает, как считается, эффект «разговора в поезде», то есть возможность предельно искренней исповедальности. «Одна только возможность в любой момент прервать общение и навсегда исчезнуть в не имеющей границ Сети позволяет себя вести несколько иначе, чем в повседневном опыте коммуникации.

Возникает своеобразный эффект «разговора в поезде», когда именно перед незнакомым человеком «выворачивают душу наизнанку», потому что понимают — возможности встретиться после откровения не будет и лицо не только не будет потеряно, но еще и приобретет дополнительный лоск, ведь незнакомец примет «историю бедствий» за чистую монету», — пишет Савенкова Е. В в статье, посвященной карнавальному аспектам виртуального общения [9, с. 38]. Другой автор, также признающий карнавальный характер виртуальной реальности, не менее оптимистичен: «... собственный образ в сети — это не ширма для психологических комплексов, напротив, маскарадный наряд, раскрывающий истинную сущность субъекта, каковой он видит ее в данный момент. Этот акт позволяет субъекту ощутить себя наравне с другим, не хуже и не лучше, не обделенным привилегиями, не скрываемым условностями, не страдающим от предрасудков и стереотипов, свободным участником диалога» [10, с. 62].

С одной стороны, карнавал, а с другой — исповедь: не абсурдно ли такое сочетание? Нет, считает данный автор: карнавальность (в ее бахтинском понимании [11]) стремится «к установлению подлинно человеческих, свободных взаимоотношений или, переиначив слова Гоббса, ad colloquium omnium cum omnibus — к диалогу всех со всеми» [10, с. 62].

Однако мой личный опыт свидетельствует о другом: эффекта «разговора в поезде» в виртуальной реальности практически нет — во всяком случае, не в электронных дневниках. При том что личный дневник — жанр по замыслу сугубо исповедальный, здесь мало кто пишет именно о себе. Подавляющая часть постов у большинства юзеров — это впечатления от прочитанного, увиденного (фильмы, книги, путешествия), хобби, фото котят, актеров и т. п. Огромную массу контента личных дневников составляют также фандомные дела и проблемы, в том числе — собственное творчество на материале любимых фильмов, сериалов, книг, мультфильмов или игр: рассказы (фики), коллажи и рисунки (арты), фан-видео (клипы) и т. п. Дневников собственно в исповедальном жанре не очень много — по моим наблюдениям, так пишут только те, у кого закрытый дневник, то есть доступ к записям разрешен только узкому кругу юзеров. Обычно у таких авторов очень немного подписчиков: около 20–30 человек, то есть не больше малой социальной группы, которую автор дайра обычно хорошо знает в лицо — в том числе через «реал».

Парадоксально, но факт: наиболее откровенными оказываются люди, которые как раз очень плохо скрылись за «никами» — те, кто в силу каких-то причин не предпринял больших усилий, чтоб разделить свое виртуальное и свое реальное Я. Фактически они переносят модель общения из «реала» в виртуал: откровенность только с близкими и хорошо знакомыми. Конечно, и по рецензии на сериал человек может очень явно проявить свое «лицо» (как минимум, систему ценностей), но тем не менее эффект анонимности, как «разговор в вагоне», здесь не работает!

К сожалению, не знаю, какой процент закрытых дневников, но, думаю, их не меньше половины: сужу по статистике своих ПЧ (постоянных читателей). Люди огораживают пространство общения, моделируя что-то вроде уютного кафе или гостиной частного дома, куда незнакомые просто не заходят.

Сделать свой дайр открытой площадкой, людной площадью мало кто хочет. На дайрах есть такие площадки — выйдя из своих закрытых «домиков», любой юзер может пообщаться на форумах «дайрибеста» (лучшие публикации, отбираемые админами сайта) или в каких-то других сообществах — в том числе полностью анонимно (без ника: как «гость»). Но есть юзеры, которые никогда на таких площадках не выступают. В начале своей «интернет-жизни» я любила высказываться там, но со временем и мой интерес к такого рода деятельности угас: уровень дискуссий там удручающий... В общем, люди находят свой круг общения и впоследствии не очень стремятся его расширять. Впрочем, как и в реале.

Почему так ограничена исповедальность и так популярно «огораживание»? Думаю, причина проста: исповедь перед толпой попросту невозможна. Писать о своих проблемах в открытом дневнике — это подставлять себя под возможный удар резких оценок, бесцеремонных советов: почти то же самое, что раздеться на ветру. Поэтому люди, хоть и закутаны в свой виртуальный «ник», не спешат нести в виртуал свое реальное-интимное-личное-значимое. Они не хотят быть в толпе: для настоящей исповеди нужна дистанция, которой там нет. Ведь даже в закрытых дневниках никто не застрахован от того, что исповедь может превратиться в допрос, а то и с применением пыток. Почему? Ну, хотя бы потому, что маска — это тайна. Будучи под маской, виртуальный субъект, как верно заметила Савенкова Е. В. [9], является объектом желания: кто-то захочет тебя «познать», разоблачить, «добраться до живого» и будет «пытать» тебя вопросами (см. о вопросе-пытке как проявлении власти у Э. Каннеги [12]). Однако есть ли у кого-то в виртуальном пространстве такая власть над анонимным юзером? Если следовать концепции М. Фуко, то любая власть — это власть над телом (см. его исследование истории психиатрических больниц [13]), но есть ли тело у виртуального субъекта?

Парадокс виртуальной телесности. Считается, что тела у виртуального субъекта нет. В частности, Савенкова Е. В., ища специфические отличия виртуального карнавала от реального, указывает как раз на иной статус телесности. Это, по мысли автора, не снимает ответственности и не исключает риска за свои действия у виртуального субъекта: «У анонимного двойника тем не менее есть своя история, свои взлеты и падения, рейтинг и репутация, которой дорожит прежде всего тот, кто себя позиционирует в данном сообществе. В каком-то смысле, добропорядочный горожанин, принимающий участие в карнавальном действе, мог позволить себе значительно больше безответственности, чем современный виртуал, и единственное, чем рисковал человек эпохи позднего Средневековья — это собственное тело, его целостность и сохранность» [9, с. 38]. Мысль, на мой взгляд, вполне справедливая, но разве не рискует своим телом и человек, сидящий за компьютером? Я не о сидячем или ночном образе жизни и не о питании фастфудом, но о таком явлении, как троллинг. На мой взгляд, «тролли» (уточню — «тонкие тролли»: те, кто занимается троллингом сознательно, а не те, кто без чувства юмора и просто некультурен) — это проводники «реальности» в той мере, в какой реальность вообще возможна в виртуальном мире.

Фуко писал [13], что в практике лечения психически больных людей всегда использовалось вли-

яние на тело — его «дисциплинировали» вплоть до пыток: негуманно, но зато эффективно, так как тело — проводник реальности для любого Я. Так вот и иные «тролли» могут «добраться до тела» даже на виртуальном карнавале — вынудить юзера сбросить маску и проявить «истинное лицо», то есть вывести из эмоционального равновесия, довести до «бэтхерта»: разозлить, обидеть, «задеть за живое» — заставить человека на том конце Интернета злиться, учащенно дышать, суметь приковать его тело на целый вечер к «компу» своими «коментами». Да, тот, кто может повлиять на твоё тело даже через виртуальные каналы, у того и власть!

Методы троллинга многообразны. Простое оскорбление может не сработать — наиболее изощренный троллинг предполагает с виду вежливый удар по болевой точке юзера. Если тролль более или менее сведущ в психологии людей и правильно вычислил свою жертву, то у него это получится. Это сложно сделать на форумах, но вполне реально в сообществах и в личных дневниках: и пара постов о посторонних вещах иногда очень явно выдает болевые точки пишущего.

Смысл троллинга? Считается, что только «лулзы» — посмеяться над кем-то. Разумеется, это демонстрация власти в сообществе, где все вроде бы равны. По содержанию это некое «разоблачение» другого человека — принудительное выведение его истины. По смыслу это санкция: да, в виртуальном пространстве тоже действуют санкции по отношению к тем, кто нарушает его нормы и правила, кто ведет себя в этом социальном пространстве как в личном. Если кто-то думает, что здесь нет никаких правил и норм, тому достаточно одного — их нарушить. Речь идет не только о правилах сообществ, за соблюдением которых следят модераторы, это и определенные особенности проявления личности, мышления, общения. Какие именно — чуть позже. Сейчас же отмечу, что санкции, как и в реальном обществе, многообразны: троллинг — лишь одна из форм виртуальных санкций. Стигматизировать и наложить санкцию могут не только в прямом общении, но и «заочно»; не только отдельные юзеры, но и целые группы. Здесь достаточно показательное существование скандально известного на дайрах «холивар-соо»: сообщества, где в режиме анонимности обсуждаются не только проблемы, но и многие юзеры. Причем обсуждаются далеко не в литературных выражениях, настойчиво добираясь до «телесности» своих жертв: откуда-то добываются фотографии реального человека, факты его биографии и проч. Не так давно был случай, когда санкция из виртуала перешла в самый непосредственный «реал»: в поле зрения холивар-соо попали двое юзеров, заподозренных в жестоком обращении с животными, хотя в своих дневниках они и писали о своей любви к животным (показателем чего было наличие у них дома около двух десятков кошек). Активные деятели холивар-соо нашли этих юзеров в реале и организовали расселение больных и голодных животных по приютам и просто по желающим принять. Всё это, разумеется, подробно описывалось и обсуждалось в «холиварне».

На мой взгляд, существование этого сообщества еще раз подтверждает, что «телесность» невозможно полностью элиминировать из виртуального субъекта: в конечном счете, на «телесности» и строятся любые властные практики — как виртуала, так и реала!

Кроме этого, мы видим здесь далеко не праздничную толпу, а толпу *преследующую*, толпу-стаю. Если использовать классификацию массы, которую дает Э. Каннети в своей известной книге «Массы и власть» [12], праздничная толпа — лишь одно из пяти аффективных состояний массы. Поэтому, на мой взгляд, характеристика виртуального общения как «карнавального», хотя и весьма эвристична, но все же слишком узка: массы могут принимать и иные состояния, описанные Э. Каннети. Думаю, точнее говорить о массе вообще, а не о праздничной (карнавальной) массе. В конце концов, маску надевает не только участник карнавала, но и многие другие — например, гладиатор или палач.

«Конец социального»: власть массы. Да, «массы» теперь все реже выходят на площади — они сидят за «компани», но и там тоже организуют «акции», «флешмобы» (Э. Каннети: ритм — то, чем живет масса), собираются на «форумах» и объединяются в сообщества. Это еще один парадокс: виртуальность представляют обычно как одиночество человека, разъединенность его с другими (и даже обсуждают это как проблему: человек перестает стремиться к контактам в реале). Однако на самом деле он не одинок — он на людной площади, он в толпе.

Человек в реальной толпе, как и в виртуальной, тоже обезличен: тут не имеют значения звания, награды, социальные статусы. «Каждый ощущает, что, примкнув к массе, он переступил границы собственной личности, ликвидировал все дистанции, которые отбрасывали его назад — к самому себе. Сбросив груз дистанций, человек освобождается, и эта обретенная свобода есть свобода переступания границ», — писал Э. Каннети [12, с. 24].

«Конец социального»? Думаю, свобода от социального в виртуальной реальности, о которой так много говорят исследователи, если и есть, то не в большей степени, чем в реальном мире. Причем примерно в том же смысле, в каком о конце социального писал Ж. Бодрийяр, характеризуя массовое общество.

Книга Ж. Бодрийяра «В тени молчаливого большинства, или Конец социального» [6] посвящена реальной, а не виртуальной массе, но лично у меня при ее чтении было сильное ощущение, что уважаемый ученый тоже, как и я, имеет опыт «жизни» на дайрах (где тут «ржущие» смайлики?). Практически все характеристики массового общества, данные им, применимы и к интернет-массе. Вот только эта масса не «безмолвствует», а говорит, точнее — пишет. Однако проявляет она себя так же. Здесь снова очень показательно упомянутое выше «холивар-соо» в плане того, кто и за что подвергается коллективному осуждению-осмеянию. Впрочем, эта грязная курилка дайров лишь в концентрированном виде выражает то, что имеет место в виртуале вообще:

1. *Ненависть к носителям смыслов и ценностей.* Как считал Ж. Бодрийяр, масса сопротивляется ценностям и смыслам, потому что они несут в себе иерархию — то, что разрушает массу. Поэтому масса обрушивает свои репрессивные практики на любого носителя смыслов, обвиняя их в покушении на власть: любого, кто претендует на какие-то обобщения, то есть на истинную точку зрения; кто выступает с аргументированной оценкой какого-то явления. Тут моментально выявляется целый ряд оскорбленных, обиженных и агрессивных — примеры на материале электронных дневников могу

приводить до бесконечности, особенно из сообщества «дайри-бест».

Все сложное кажется подозрительным или сразу же неприемлемым: негативная оценка некоего социального явления при толерантном отношении к его представителям (например, негативное высказывание о гомосексуализме и при этом вполне дружеское общение с юзером-геем) называется в «холивар-соо» «двуличием» либо более неприличным словом. Наиболее частой фигурой осмеяния является «белый плащ»: человек, осуждающий нечто, но делающий это сам, на практике — любой моралист (так как предполагается, что «все мы из одного теста»).

В этом же контексте репрессивуется любая серьезность: «пафос» могут позволить себе только иные тролли, как «власть имущие», но не «простые смертные». Попутно становятся жертвами все люди без чувства юмора, особенно из числа «моралистов».

2. Ускользая от смыслов и репрессивуя их носителей, *масса существует в плоскости образов и «зрелищ».* «Рациональная коммуникация и массы несовместимы», — писал Ж. Бодрийяр [6, с. 16]. Чтобы убедиться в верности его слов, достаточно открыть комментарии к любому посту, собравшему много читателей, и посчитать количество тех, кто верно понял смысл старт-топика, а кто ответил на уровне непосредственного реагирования — без паузы на понимание и осмысление. Обсуждение любой темы происходит, как правило, на уровне эмоций, с неизбежным размыванием понятий, подмене их.

Очень типичная ситуация, когда некто несет на всем скаку, рубя налево и направо, толсто и тонко намекая, что у всех здесь высказавшихся «не в порядке с головой», но не замечает при этом, что воюет с точкой зрения, которая никем и не была высказана. Суждения, но не умозаключения: здесь любят судить, осуждать, но не думать!

3. *Масса сопротивляется попыткам ее изучения.* Зондирование, тесты, референдумы — это, как считал Ж. Бодрийяр, в современном обществе уже не есть репрезентация, а только симуляция. Масса благополучно избегает участи стать объектом изучения. Иначе и не может быть, ведь масса, как уже отмечено выше, существует «по ту сторону» смыслов и идей. Добавлю от себя, что массу страшит участь стать объектом изучения именно потому, что это означает быть «засеченной радарными» власти. Появившаяся недавно в «википедии» статья о дайрах вызвала на самих дайрах приступ паранойи на тему: «нас могут закрыть» (в статье упоминалось, что на дайрах в рамках «фандомных битв» производится много порно-контента). Статья была расценена как «донос», автор всячески и со всех сторон осужден (при этом была предпринята усиленная попытка «добиться до тела» — установить личность автора), а содержание статьи подвергнуто пристальному и скрупулезному разбору с выводом: «все там неправильно». (Если эта моя статья однажды попадет в поле зрения «холивар-соо», то, думаю, и ее, и меня ждет та же участь.)

Перечень совпадений массового общества в реале с виртуальными массами можно продолжать, но, думаю, и сказанного достаточно: виртуальный мир предельно отчетливо отражает реальный, то есть нашу эпоху, наше общество — то, каким оно стало в последние два десятилетия.

Это особенно хорошо видно и при анализе того, о чем в этом виртуальном мире можно говорить и о чем желательно молчать: рассмотрим проблемное поле, то есть место, где виртуальный аноним становится субъектом.

Область проблематизации виртуального субъекта. Итак, подхожу к самому главному: как и для чего люди используют свою виртуальную свободу — пусть, как оказалось, и сильно ограниченную? В чем видят свое главное достоинство, чем гордятся, в чем пытаются властвовать собой? На первый взгляд, на этот вопрос сложно ответить: в виртуале мы все же достаточно разные: мир электронных дневников не исключение. Среди нас есть графоманы и профессиональные писатели, преподаватели вузов и еще студенты, мужчины и женщины, 20-летние и 50-летние. Интересы, проблемы, мера искренности тоже, как я уже писала, очень и очень разные.

Как разобраться в этом информационном потоке? Можно, конечно, заглянуть в статистику дайров и подсчитать — какая тематика наиболее популярна (существует тематический каталог сообществ) или провести контент-анализ нескольких случайных дневников. Я оставляю это занятие профессиональным социологам, а сама постараюсь обобщить свои впечатления от пятилетнего включенного наблюдения дайров в контексте вопроса: существуют ли здесь те культурные табу и культурные нормы, которые есть в современном реале? Ответить очень просто: они здесь предельно очевидны — даже более, чем в реале.

«Какая-то скользкая дорожка привела нас — за несколько веков — к тому, чтобы вопрос о том, что мы такое суть, адресовать сексу», — писал М. Фуко [14, с. 176]. За два последних десятилетия российская культура, вслед за западноевропейской, тоже стала культурой эмансипированного секса. Свою свободу и достоинство человек стал усматривать уже не в труде и не в подвиге, а в отдыхе и наслаждении. Ну что же: именно на таком субъекте, если верить все тому же Ж. Бодрийяру, держится «общество потребления» [15]. В качестве фундаментального запрета наша культура имеет теперь не секс, а смерть.

Система свобод и запретов всегда взаимосвязана. Поэтому тайну свободы наиболее явно выдают запреты и санкции. О «главной свободе» виртуального субъекта можно догадаться и без умозрения и даже без многолетнего опыта наблюдения: достаточно проанализировать ругательства, существующие в этой среде. «Недотраханый (-ая)» — это самое популярное определение-санкция на всех дайрах, в переводе: большой на голову, ненормальный, дура (дурак). Это одновременно и универсальная причина, которой объясняется все и вся: та же «ненормальность» или то, что ею кажется в глазах троллей и иных «хейтеров» данного юзера. «Добравшись до тела» своей жертвы и обнаружив неполную семью или что-то, свидетельствующее об отсутствии личной жизни, «хोलиварщики» с видом опытных врачей, получивших подтверждение поставленному ими диагнозу, заключают: «ну мы так и думали».

В соответствии с этим, демонстрировать свою сексуальную раскованность — это быть нормальным, своим, уважаемым, свободным. Игнорировать секс, а тем более покушаться на что-то с ним связанное (например, признаться публично, что не любишь порно) — быть ненормальным и даже «неприкасаемым», то есть безвозвратно испортить свою

сетевую репутацию, а то и стать объектом коллективной травли. (М-да, как далеко в прошлое ушли эпохи, когда повышенная сексуальность, наоборот, считалась болезнью!).

Не менее показателен и контент «фандомных битв»: каждый уважающий себя автор (то есть не «фиалка»), должен уметь запросто написать фик, склепать видео или сделать коллаж порнографического содержания. Среди двух-трех сотней команд, участвующих в этих соревнованиях по фантворчеству (ежегодно проводятся две фандомные битвы — зимняя и летняя), наберется не больше десятка, которые закрывают рейтинговые «леveled» не порно, а чем-то иным. Особенно популярен «слэш», то есть гомо-тематика (впрочем, и в нерейтинговом исполнении тоже).

В общем, мы не увидим в виртуальной культуре ничего, чего бы уже не было в культуре «реала». Свою виртуальную свободу (в том числе — творчества) массовый юзер использует для конструирования себя как субъекта желания.

Материнство и отцовство — не предмет гордости, но скорее фигура умолчания либо даже презрения — «овуляшка», как обозначение тех, кто вкладывается в свое родительство с предельной самоотдачей. И наоборот: выставить себя слегка инфантильным, то есть склонным пошалить, полениться, поиграть, позабавляться, сделать глупость — это типично для самопрезентации юзеров: это одно из явных свидетельств свободы индивида в контексте современной системы ценностей.

Смерть, как и в «реале», табуирована — об этом не говорят и не пишут: даже в фантворчестве правилом хорошего тона считается «уползать» (спасать) героев, убитых «злыми сценаристами». Открыто говорить о смерти (не стесаясь при этом) — дать верный повод для аборигенов сети покрутить пальцем у виска.

Я думаю, сказанного достаточно, чтобы заключить: виртуальная субъектность предполагает не свободу самовыражения, но манифестацию своей приобщенности к социально и культурно одобряемой норме! Виртуальный аноним использует свою свободу для конструирования себя по шаблону идеального субъекта массового общества. Он *декларирует свою нормальность — это и есть главное содержание его «исповеди»!* В общем-то этого и следовало ожидать в реальности, где при всей «развоплощенной телесности» и «конце социальности» все же действуют властные практики — со всеми своими многообразными санкциями, и где анонимные юзеры используют свою свободу, чтобы репрессировать всех, кто и под ником пытается остаться самим собой.

Вывод, конечно, печальный — человек хотел стать свободным, ускользнуть из-под власти. Для этого даже притворился «мертвым субъектом» — стал анонимом. Как иные животные притворяются мертвыми, чтобы не стать жертвой хищника, так современный человек рад ускользнуть из-под власти стереотипа, ему нравится быть непрозрачным и / или ненаходимым. Так он прячется от цепких рук общества потребления, которое, используя свои индивидуализирующие практики, жаждет сделать его объектом своей заботы, то есть заставить купить еще какой-то товар или какую-то услугу. Так он ускользает от вездесущего ока дисциплинарной власти («паноптикума» по М. Фуко), которая тоже кажется анонимной, но лишь на фоне традиционной власти, которая контролировала человека

извне, шумно и страшно потрясая мечом. Дисциплинарная власть действует иначе: она контролирует человека изнутри, апеллируя к его собственному разуму или (в случае неочевидных вещей) к научно обозначенной норме. Можно ли ускользнуть от этой власти хотя бы под маской? Или придется «сойти с ума — сойти с капитализма»? Однако есть подозрение, что и безумие, и подсознательное, и «секс-наркотики-революцию» — все это современное общество потребления тоже успешно интегрировало в себя: поставило служить себе на благо. Так ли это? Ответ положительный. В виртуальной реальности субъекту тоже не укрыться — даже там: под аватаром и ником.

Вместо заключения: парадоксы виртуального опыта. Мне осталось ответить на последний вопрос, поставленный во введении: что же дает человеку опыт виртуальной субъектности (транс-субъектности)? Как меняет его? Ведь «опыт — это то, из чего ты сам выходишь измененным» (М. Фуко [14, с. 42–46]). Ответы на этот вопрос, думаю, тоже парадоксальны:

1. *Виртуал позволяет познать реал!* Виртуальная реальность оказалось моделью массового общества. Значит, интернет-пространство — это хороший «тренажер» для социализации в массовом обществе. Виртуальная реальность формирует субъекта массового общества: как минимум вносит в это дело достаточно большой вклад.

2. *Чтобы найти себя, надо сначала себя «потерять»!* Это очень банальный парадокс, но и тут он работает. Действительно, виртуальный опыт есть прекрасный способ самопознания для рефлексирующей личности. Быть частью массы интересно — ты начинаешь лучше понимать свое отличие от нее, ты осознаешь свои слабости и обнаруживаешь свои уязвимые места, ты практикуешься в стрессоустойчивости и в умении управлять своим гневом, ты учишься говорить на разных языках — настолько успешно, что тебя начинают принимать за представителя другого пола или совсем иной возрастной группы... И наконец, ты находишь свою «экологическую нишу» — нет, не популярности ищут в сети, но «своих»: через виртуальное общение в твоей жизни появляются новые друзья.

Главный парадокс в жизни под маской — ты начинаешь лучше понимать себя, а именно — обнаруживаешь то, что не можешь в себе изменить: находишь ту свою субстанцию, которая неизменна под всеми масками. Это, наверное, и есть твоя личность. Ты не теряешь себя в масках, а наоборот находишь. Ты видишь свои отражения в других юзерах, как в кривых зеркалах: каким ты мог бы стать, но не стал (к счастью или к сожалению). В итоге всего этого понимаешь окончательно — кто же есть ты сам. Но одновременно понимаешь и другое — тут нельзя быть в полной мере собой. Впрочем, как и в реале. Мы приходим в виртуальный мир с иллюзией братства-равенства-свободы. Уходим (или по-прежнему остаемся), поняв, что всего этого тут не больше, чем в реале. Нажив друзей и врагов. Полюбив их обоих. Поняв, кто ты есть: кем можешь и кем не можешь быть... Все-таки Фуко прав — *исповедь есть очень эффективный способ добывания истины!*

В заключение — нечто вроде примечания. Памятуя, что «истина всегда конкретна», напомним, что выводы, сделанные здесь, сделаны, хоть и при свете идей выдающихся философов постмодернизма, но все же на достаточной узкой эмпирической

площадке Интернета. В какой мере эти выводы и утверждения можно экстраполировать на виртуальную деятельность вообще — я не знаю. Дайры — всего лишь маленький квартал в огромном мегаполисе Интернета. До какой степени его жители и его нравы репрезентативны для всего мегаполиса — вопрос открытый. Однако в той мере, в какой этот квартал все же является частью виртуальной реальности, я надеюсь, что сделанное мною обобщение будет полезным для дальнейшего изучения этой реальности.

Библиографический список

1. Киммел, М. Гендерное общество / М. Киммел. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН). — 2006. — 464 с.
2. Фуко, М. Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы / М. Фуко. — М.: Ad Marginem, 1999. — 479 с.
3. Номеровская, А. Д. Концепции субъективации в работах М. Фуко и Дж. Батлер: гендерный подход / А. Д. Номеровская // Грамота, 2012. — Режим доступа: www.gramota.net/editions/3.html. — Загл. с экрана (дата обращения: 19.10.2016).
4. Новоженина, О. В. Интернет как новая реальность и феномен современной цивилизации / О. В. Новоженина // Интернет как новая реальность и феномен современной цивилизации — Режим доступа: http://iphras.ru/elib/Vliyan_Internet_13.html. — Загл. с экрана (дата обращения: 19.10.2016).
5. Егорова, В. И. Персонификация и деперсонификация — основные виды проявления карнавальности в виртуальной среде / В. И. Егорова // Современные проблемы науки и образования. — Режим доступа: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=6611> (дата обращения: 15.10.2016).
6. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. / Ж. Бодрийяр. — Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2000. — 82 с.
7. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. — 2-е изд. — М.: Добросвет: КДУ, 2006. — 389 с.
8. Голенков, С. И. Понятие субъективации Мишеля Фуко / С. И. Голенков // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. — 2007. — № 1. — С. 54–66.
9. Савенкова, Е. В. Карнавальная составляющая виртуального общения / Е. В. Савенкова // Вестник Самарской гуманитарной академии. Сер. Философия. Филология. — 2010. — № 1(7) — С. 33–41.
10. Вавилова, Ж. Е. Виртуальный карнавал как пространство знаковой репрезентации субъекта / Ж. Е. Вавилова // Информационное общество. — 2014. — Вып. 4. — С. 56–62.
11. Бахтин, М. А. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. / М. А. Бахтин. — 2-е изд. — М.: Художественная лит., 1990. — 543 с.
12. Каннети, Э. Массы и власть / Э. Каннети. — М.: Ad Marginem, 1997. — 527 с.
13. Фуко, М. Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году / М. Фуко; пер. с фр. А. В. Шестакова. — СПб.: Наука, 2007. — 450 с.
14. Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности / М. Фуко // Работы разных лет; пер. с фр. — М.: Касталь, 1996. — 448 с.
15. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской. — М.: Республика; Культурная революция, 2006. — 269 с.

МОСИЕНКО Лилия Ивановна, кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии и социальных коммуникаций.
Адрес для переписки: mosienko_liliya@mail.ru

Статья поступила в редакцию 25.10.2016 г.

© Л. И. Мосиенко

КРИТИКА АНТРОПОЛОГИИ ИМ. КАНТА И С. Н. БУЛГАКОВА В КОНТЕКСТЕ ПРОЕКТА БУДУЩЕГО РУССКОГО ЧЕЛОВЕКА

В данной работе осуществляется анализ работ Им. Канта, С. Н. Булгакова в их отношении к антропологической проблематике. На основе работ В. В. Николина предлагается авторская концепция видения проекта будущего русского человека. Автор обращается к данным работам исходя из того, что Кант предлагает схему способностей человека, основанную на разуме. Такой проект критикует С. Н. Булгаков за его вульгаризированную рациональность. Булгаков предлагает православную веру синтезировать с западной рациональностью. В. В. Николин критикует рационалистический догматизм Канта и православный догматизм Булгакова и предлагает поместить в основание русского проекта любовь. Автор дополняет это видение.

Ключевые слова: антропологическое, проект, разум, вера, любовь.

В среде научной интеллигенции все чаще предметом дискуссий становится низкий уровень самосознания современного русского человека, в том числе и русских людей, претендующих на статус ученого, смутно представляющих не только специфику своей деятельности, но и смысл и назначение своей собственной жизни. Капиталистическая экономика вкупе с технократией не заинтересована в самоидентификации обслуживающих ее «элементов» — людей.

Доступность к безграничной информации потоком льется на человека, дезориентированного в отношении своего дальнейшего жизненного пути. Глобалистические и мультикультуралистические тенденции завладевают умами современных людей, подчас не способных отличить «зерна от плевел». Необходима актуализация значимости самобытного русского проекта будущего. Русская культура находится в бифуркационном состоянии: пока она еще не отождествилась с Западом, но уже порвала с русскими корнями. Необходимо понимать, к чему стремится современная Россия: западный мир, перейдя в эпоху Нового времени к парадигме модерна, покончил с традицией, возвеличив роль машины и техники до степени культа. В связи с этим мы можем видеть, что завершившийся проект модерна сделал техническими не только средства существования человека, но и сердце самого человека: его чувства, цели, смысл — все подчинено становлению технократии и менеджмента.

В этом контексте теряется смысл в самоидентификации человека. «Человек-машина» включен в ежедневную гонку за существование. Ему некогда остановиться и быть собой вне набирающих обороты капиталистических и технократических процессов. Признавая существенную и важную роль техники в жизни современного человека, мы не должны забывать о том, что мы, в первую очередь, люди. Этот факт индивидуальной жизни каждого русского человека сосуществует наряду с объективной сложившейся обстановкой в совре-

менной России, которая, как нам кажется, должна стремиться не просто отстаивать своё право быть независимой страной, но и сохранить свою самобытность и обрести целостность. Необходимо выявить ведущий компонент в бытии русского человека, который лег бы в основу такого самобытного русского проекта будущего.

Однако до сих пор работа над этим проблемным полем остается чисто теоретической. А в практическом плане, напротив, все проекты возгоняются до идеалов западного мира. Внедрение болонской системы образования, отупляющей, унифицирующей уникальнейший индивидуальный человеческий потенциал и содействующей все большей коммерциализации образования и науки. Ученые равняются на западные базы цитирования, занимаясь исследованием только тех тем, интерес к которым поддерживается со стороны западного научного сообщества, при этом оставляя без внимания животрепещущие актуальные проблемы российской науки.

Так, относительно заявленной нами проблемы поиска ведущего компонента в бытии человека, который лег бы в основу самобытного русского проекта будущего, в современной научной литературе¹ в структуре сознания есть отсылки к западному типу мышления, и принято выделять три составляющие: чувственно-перцептивную, логико-понятийную и ценностно-смысловую. Некоторые ученые включают четвертый эмоционально-волевой компонент [1]. Однако, как нам кажется, включение этого компонента будет роднить человека с животным, также обладающим, как мы знаем, психикой со всеми вытекающими из этого обладания последствиями: эмоциональностью и характером. В человеке должно быть нечто большее, чем обладает животное, нечто, что могло бы выделить его сущностное начало. Таким образом, необходимо предпринять поиск четвертого компонента сознания человека (рис. 1).

Нельзя не отметить, что изложенная выше структура сознания берет свое начало еще с критики

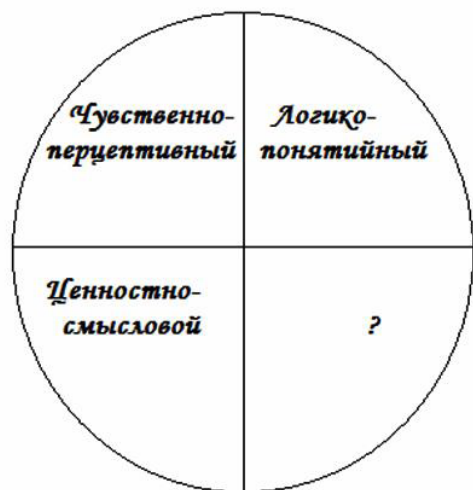


Рис. 1. Западная «неполноценная» структура способностей человека

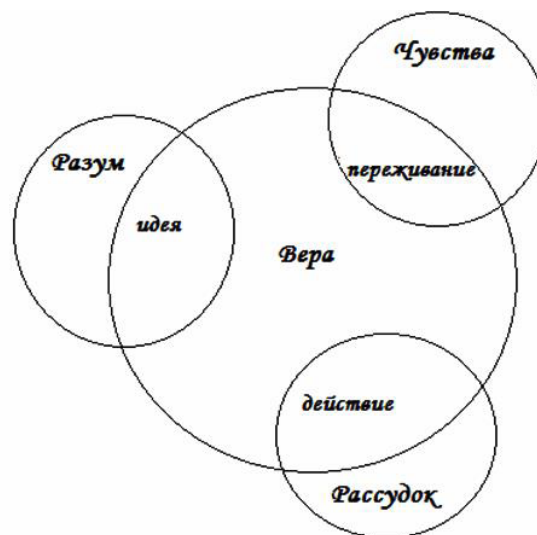


Рис. 2. Структура способностей человека по С. Н. Булгакову

Им. Кантом познавательных способностей разума, где немецкий философ четко описывает, каким образом сознание осуществляет познавательную деятельность: чувственное познание (в результате которого созревает образ вещи), рассудочная деятельность (в результате работы категорий рассудка над возникшим образом формируется понятие), разумная деятельность (креативное начало, создающее как категории рассудка, так и антиномии, на которые сам разум натывается и которыми дискредитирует себя). Совершенно очевидно, что названные компоненты сознания у Канта являются прообразом современной классификации: чувственный компонент — чувственно-перцептивного компонента сознания, рассудок — логико-понятийного, а разум — ценностно-смыслового.

Четвертой составляющей сознания, для того чтобы осуществилось познание, Кант не предлагает, но зато он выпускает еще две «критики»: практического разума и способности суждения. А также читает лекции по антропологии, которые позже были собраны вopus «Антропология с прагматической точки зрения» [2]. Казалось бы, в своём антропологическом труде Кант по логике вещей должен был описать существо специфически сущностной духовной субстанции — человека и тем самым дать основу для выявления искомого нами четвертого компонента. Вдумчивый читатель и поклонник кантовской системы, осиливший три его критики, конечно же, с особым трепетом подходит к его антропологической работе, ожидает найти в ней разгадку человека, сокрытую на протяжении изложения всех трех критик тайну, подобно тому, как зритель с трепетом и нетерпением ждет финала и разрядки в фильме. Однако, как оказалось, Кант вовсе не собирался этого делать. Напротив, он продолжает раскрывать свою первую критику и экстраполировать ее выводы и на антропологическую проблематику.

Человека вне его познавательных способностей у Канта не существует. Человек может быть понят как единство своих трансцендентальных способностей. Душа при этом у Канта всего лишьместилище этих трансцендентальных способностей: «в отношении состояния представлений душа или активна и обнаруживает способность, или пассивна и обнаруживает восприимчивость» [2, с. 159].

Таким образом, трансцендентальные способности в системе Канта играют определяющую роль. Именно они создают для разума такие «практические» условия «внутреннего опыта», в котором он может рефлексировать себя, разграничивая в себе явленное Я (внешнее) и Я неявленное (внутреннее) существование: «То обстоятельство, что в силу единства сознания при всех изменениях человек может обладать представлением о своем Я, бесконечно возвышает его над всеми другими существами, живущими на земле» [2, с. 139]. «Гениальность» Канта обескураживает: получается, что все, для чего был осуществлен гигантский проект «критик» Канта, все то, что было сделано им в философии, можно свести к классической античной антропологической схеме — человек есть разумное животное. Таким образом, Кант не предпринимает попытки поиска специфического антропного феномена в человеке [подр. об этом см. 3–5], который мы могли бы положить в основу проекта будущего человека, его вполне удовлетворяет классическая рефлексия.

Как показало время, такой воинствующий рационализм, свойственный западному мышлению, не смог лежать в основе проекта русского человека. Данный тезис отстаивает русский философ С. Н. Булгаков, который в поисках проекта будущего человека, осуществил критику «критик» Им. Канта [6].

Философия Булгакова всецело подчинена религии и религиозной догматике, не подразумевающей никакой свободы в отношении к догматическим постулатам православия. У Булгакова господствуют два главных взаимосвязанных мотива: человечество нуждается в проекте будущего, предполагающего его переустройство, которое, как считал Булгаков, должно быть обусловлено процессом духовного самосовершенствования человека посредством православной веры. При этом можно догадаться, что такой догматический посыл со стороны Булгакова будет означать радикальное противопоставление бытия Бога и экзистенции человека: «человек делает усилие выйти за себя, подняться выше себя: в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек, как нечто абсолютно потустороннее» [6, с. 25–26]. В свойственной православной традиции манере Булгаков настаивает

на возможности превращения «мертвого» человека в «живого» Бога.

С. Н. Булгаков пишет, что западный рационалистический проект, начавшийся с Рене Декарта, фундированный Им. Кантом, породил «монстра» Ф. Ницше, из-под пера которого происходит мысль о вседозволенности Я и о смерти Бога. Булгаков настаивает, что проект будущего возможен только на основе православной парадигмы. В своих взглядах Булгаков до конца остается глубоко православен (рис. 2).

На самом деле, необходима переоценка и разума, и веры и определение форматов их синтеза. По мнению современного ученого В. Николина русская культура притягивается к чужому: западному или восточному миру. Этот раскол — ключевой момент русской реальности. Русский разум развивается в условиях отсутствия собственного места развития. Его растаскивает чужеродная рефлексия церкви или просвещения (атеизма), но нет подлинной рефлексии, что такое русское и как оно может существовать и развиваться. Таким образом, началом критики религиозного разума должно быть определение его видимости и пространства как в мысли, так и в реальности. Это помогает и строить мир, и рефлексировать его более глубоко и четко.

Отсюда следует, что типов культурных пространств в России много. Например, церковный тип и просвещенческий исключают друг друга. Каждый меняется. Каждый пытается создавать свой мир, свое пространство. Для просвещенческого лучшее пространство — система образования, а для церковного — околмонастырское хозяйство. В последнее время нарождается много новых типов пространств. Главная проблема — необычность этих типов, их взаимодействия и слепая работа, без конструирования пространства развития и взаимодействия каждого. Только пространство для каждого и пространства перехода может создавать русского человека в многообразии мест и синтезе этих текущих типов [подр. об этом см. 7].

Так, в условиях особой исторической и пространственной обусловленности России необходимо создание иной логики подлинного объединяющего развития. Когда критерием развития является не анализ, а преобладание синтеза. Итак, В. В. Николин приводит четыре стадии становления трансцендентного в мире, первые три из которых соответствуют проекту человека Им. Канта, четвертая — проекту С. Н. Булгакова, а свой русский проект видит в завершающей стадии становления трансцендентного в мире [7, с. 416]:

1) прекрасное (растворено в природе и создает космос от прикосновения трансцендентного и природному. Синтез природного человеческого и трансцендентного дан в произведении искусства: конечном предмете, в котором воплощено бесконечное);

2) возвышенное (синтез разума и чувства, путем перестройки чувства воображением допускает трансцендентное в среду чувственности как трансцендентного в имманентном. Наиболее соответствует иудаизму — как человек, способный, не разрушаясь, принять в себя божественное. Здесь бесконечное воплощается в предмете чудесном, потустороннем);

3) целесообразное (природное как софийное снимает категории разума, происходит синтез чувства, рассудка и разума, лучше всего соответствует западная культура. Здесь субъект — человек выта-

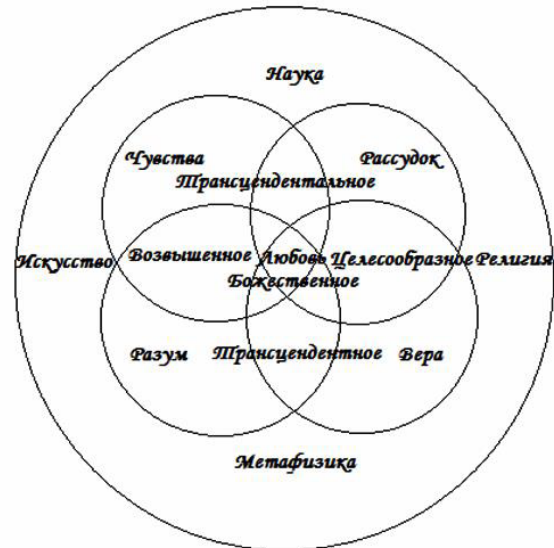


Рис. 3. Структура способностей человека по В. В. Николину (в авторском прочтении)

скаивает из природы субъективное, активное и подменяет собственной активностью, после чего целесообразность, во-первых, понимается, во-вторых, используется);

4) божественное (к целесообразному добавляется как закономерный результат уподобления Богу человек как субъект, который проникает в природу и понимает ее целесообразность, которая становится в его сознании как цель природы. Такая целесообразность, как цель и добавление субъекта, по Булгакову — удел русской культуры).

Догматизм четвертой стадии не предполагает экстенсивного развития. Он работает на интенсивное разворачивание связки «Бог — человек». Нам же необходим такой проект, который бы предполагал развитие его элементов. Если вынести за скобки догматизм С. Н. Булгакова, оставить целесообразность религии и следовать логике четвертой стадии, необходимо поместить в проект такой ведущий компонент, который бы объединял все названные выше способности и служил бы им основой. В. В. Николин таким необходимым антропным компонентом, поиск которого мы намеривались осуществить в рамках данной статьи, называет любовь. На основе любви человек преобразовывает себя и мир. Тем более что соборное единение в любви свойственно русскому человеку вне и помимо церкви. Любовь является тем синтезирующим элементом западного разума и восточной веры, между которыми «русское» так давно разрывается в поисках собственного проекта (рис. 3).

Западный разум, по Канту, есть способность устанавливать самому себе принципы жизни, мысли, действия. Восточная вера — способ соединения аналитических суждений в синтетическое и способ соединения мысли, переживания и действия. Русский разум все в себя вбирает, всему уподобляется и все соединяет любовью. При этом у русского человека вовсе не бывает желания все поменять, всех захватить и стать лучше всех.

Такой синтетический тип разума в союзе, точнее, в симфонии с другими способностями и верой, прежде всего и представляет собой русский разум.

Примечание

¹ Монография доктора философских наук А. В. Иванова посвящена задаче построения философско-теоретической систематически развернутой модели сознания.

Библиографический список

1. Иванов, А.В. Мир сознания /А. В. Иванов. — Барнаул : Изд-во АГИИК, 2000. — 240 с.
2. Кант, Им. Антропология с прагматической точки зрения/ Им. Кант. — СПб. : Наука, 1999. — 471 с.
3. Николина, О. И. Антропологический синтез способностей в феномене в философской системе И. Канта / О. И. Николина // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2013. — № 5 (122). — С. 107–110.
4. Николина, О. И. Варианты проявления антропного феномена / О. И. Николина // Вестник Омского ун-та. — 2014. — № 3. — С. 51–54.

5. Николина, О. И. Проблема бытия феномена / О. И. Николина // Омский научный вестник. Сер. Общество. История. Современность. — 2014. — № 5 (132). — С. 77–81.

6. Булгаков, С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. — СПб. : Инапресс, 1999. — 415 с.

7. Николин, В. В. Русский антропологический проект. Критика русского разума С. Н. Булгакова : моногр. / В. В. Николин // Антропологические проекты. — Омск : Изд-во ИП Загурский С. Б. — Вып. 7. — 2016. — 478 с.

ЦВЕТУХИНА Екатерина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социальных коммуникаций. Адрес для переписки: kat.kalach@mail.ru

Статья поступила в редакцию 24.10.2016 г.

© Е. А. Цветухина

УДК 141

**Е. А. ЦВЕТУХИНА
Я. Р. ВЕПРИКОВА**

**Омский государственный
технический университет**

НОЭТИКА В ЕЁ ОТНОШЕНИИ К БУДУЩЕМУ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

В данной работе поднимается проблема статуса разума в современном мире. В этом контексте была поставлена цель — изучение понятия «ноэтика» и выявление корректности использования данного понятия для обозначения науки, изучающей возможности сознания. Для реализации поставленной цели было дано определение ноэтики, изучены ее основные характеристики. Приводятся примеры физических явлений, подтверждающих реальность феноменов действительности, требующих рефлексии со стороны ноэтики. Осуществляется подробный анализ этого пока еще нового вида знания. Приведены доводы о необходимости его изучения и развития. Приводится взаимосвязь ноэтики и феноменологии.

Ключевые слова: ноэтика, сила мысли, разум, сверхчеловек, эволюция.

На сегодняшний день наука сосредоточилась на развитии техники. Техническое стоит в центре эпистемологической проблематики. Человечество в лице ученого сообщества больше не испытывает трепета перед неизведанной природой, а потому не спешит приоткрывать завесу ее тайн. В конце концов, какая от такого знания польза — думает современный человек. В современном мире актуальным считается то, что этот мир упростит, унифицирует, сделает его «подручным» (термин М. Хайдеггера) — техника.

Чем чревато такое существо дела? Дело в том, что, создавая техническое, мы стремимся облегчить жизнь человека. Техника запрограммирована решать проблемы человека цепью операций. Что в таком случае остается делать человеку? Человек отныне полностью полагается на технику. В то время как в дотехническом мире, если перед человеком возникал вопрос, он опирался на собственное мышление, логику суждений и интуицию, развивая тем самым мир и себя в мире. Поэтому мы утвержда-

ем, что дальнейшее развитие технического будет способствовать атрофированию разума человека. В то время как разум — важнейший атрибут человека как вида живого организма. Получается, что под вопросом стоит сам факт существования человека разумного.

Таким образом, эпоха, призванная в начале двадцатого столетия положить начало ноосфере — сфере разума, в начале двадцать первого века стоит перед угрозой вымирания разума. Человечество стремится приручить вселенную, но, может, нужно начать с приручения своего сознания? В этом контексте актуально обратить внимание на еще становящуюся молодую науку — ноэтику.

Ноэтика — это наука о человеческом сознании, учение о мысли, о познании с помощью мысли и разума. Эта наука молода, но действительно ли это так? Возможно, мы просто забыли о силе нашего сознания, а современная наука поменяла наше представление о нас? Еще древние мудрецы твердили нам о силе мысли, а в Книге Зогаг дается

представление о современных научных открытиях, хотя написана она еще во II веке н. э. Как это объяснить? Придется заглянуть в прошлое и открыть наш потенциал заново.

Понятие ноэтика имеет греческие корни (νοητικός), и обозначает «мыслящий». В основе этого понятия лежит греческое — «нус» (νοῦς), означающее высшее проявление разума — его интуицию [1]. В средневековой культуре ноэтическая проблематика разворачивается путем наполнения содержания понятия Нус. Быть ноэтическим в это время — значит постигать суть вещей через интуицию и мистический опыт. «Тайна сокрыта внутри нас», — твердили в унисон легендарные учителя-мистики. «Разве не знаете, что вы боги?» — говорил Гермес Трисмегист. В Новое время Нус понимается как необходимый компонент творчества, дающий новое знание. Наконец, в феноменологии Э. Гуссерля понятие «Нус» получает новую жизнь [2]. Под ним теперь подразумевается сам процесс «сознания-в-себе», сознания вне его связи с действительностью. Любое познание по Гуссерлю всегда начинается с интенциональности, направленности сознания на объект познания. Так, в данной процедуре объект выступает как бы зеркалом, в котором отражается сознание познающего, но вовсе не сама сущность объекта. Феноменология Гуссерля предлагает вынести «за скобки» все то, что мешает чистому восприятию объекта: чувства, шаблоны восприятия и пр. Ноэтика же, наоборот, предлагает сконцентрироваться на этом состоянии творящего из себя сознания!

Современная наука долгое время пыталась искоренить из нас веру в человеческие способности, помещая ноэтическую проблематику в разряд мистического и выдуманного. Ноэтика же способна открыть в человеке все его скрытые способности, заложенные в потенции разума, которые могут влиять на окружающий мир на фундаментальном атомном уровне.

Действительно ли человеческая мысль, если направить её должным образом, может воздействовать на действительность — на рост растений, химические реакции в организме и пр.? Скептики утверждают о лженаучности ноэтики, но были проведены эксперименты которые доказывают обратное. И так, для того чтобы разобраться в этих вопросах, обратимся к некоторым из них.

Японский исследователь Масару Эмото нашел способ показать, как изменяется вода, сфотографировав ее замороженные кристаллы с помощью мощного электронного микроскопа [3]. Эмото взял замороженную пробу воды из озера у дамбы Фудживара в Японии. Вода имеет темную и аморфную структуру без кристаллического строения. После того как была взята предыдущая проба воды, преподобный Като Хоки, старший священник храма Джухоуин, в течение одного часа совершал молитву подле дамбы. После этого были взяты, заморожены и сфотографированы новые пробы воды. Изменения были поразительны: вместо уродливой кляксы из предыдущей пробы получился чистый, ярко-белый шестигранный кристалл в кристалле. Затем Эмото провел эксперимент, подвергая емкости с водой различными звуками. Под воздействием звуков классической музыки кристаллы дистиллированной воды приобретают изящные симметричные формы. Когда к ёмкости с дистиллированной водой прикрепили наклейки с надписями «спасибо», «любовь», «благодарность», «душа», замороженные кристаллы

приобрели потрясающую симметричную форму. При бомбардировке проб воды музыкой «тяжёлый металл», при наклеивании на ёмкости этикеток с негативными словами либо когда на пробах специально фокусировались негативные мысли и эмоции, вода совсем не формировала кристаллов, а образовывала хаотические, фрагментированные структуры. Данный эксперимент показывает, что человеческая мысль действительно влияет на материю, а вода является индикатором этого воздействия.

Теперь обратимся за доказательствами к квантовой механике, а точнее, к парадоксам квантовой механики. Одним из них является влияние наблюдателя на поведение электронов [4]. Согласно опросу знаменитых физиков, проведенному The New York Times, эксперимент с дифракцией электронов является одним из самых удивительных исследований в истории науки. Существует источник, который излучает пучок электронов на светочувствительный экран. И есть препятствие на пути этих электронов, медная пластина с двумя щелями. Все привыкли считать электроны частицами, то есть заряженными шариками, но в этом эксперименте они ведут себя странно. При прохождении через щель электрон начинает вести себя как волна! Но когда физики решили посмотреть, в какую щель все же проходит электрон, он начинает вести себя как частица. Как это объяснить? Похоже, наблюдение не может проходить без физического вмешательства.

Данный эксперимент доказывает, что человек может влиять на вещество на субатомном уровне. Воплощенная в материи мысль уже не является чем-то абстрактным, ее можно зафиксировать, а возможно и измерить. Для этого вспомним формулу силы из физики: сила равна массе, умноженной на ускорение. Масса в данном случае — это вера в собственную мысль, а ускорение — это то, с какой энергией мы ее отправляем. Следовательно, чем больше людей озадачены одной мыслью, тем больше масса, а значит, и сила. Тогда закономерно поставить вопрос: а может ли тогда существовать коллективный разум?

Если вспомнить историю России в начале XX века, а именно: пятилетние планы развития народного хозяйства (пятилетки), когда каждым человеком двигала одна и та же мысль, возведенная в культ, она мотивировала людей на деятельность, определяла их бытие. Единение индивидуальных сознаний вокруг одной мысли — это уже явление коллективное [5]. Ментальное коллективное в данном случае определило единое физическое бытие, объективированное в истории России.

Механизмы и методы становления индивидуального и коллективного ментального, таким образом, нуждаются в рефлексии. Именно в этом контексте нужно понимать становление ноэтического знания. Описанные выше явления взаимосвязи ментальных и физических процессов невозможно объяснить без помощи ноэтики. Тем более, как мы отметили в начале данной работы, на сегодняшний день перед нами разворачивается процесс забвения индивидуального ментального начала в человеке, подкрепляющийся натиском со стороны технических наук. Даже в понятии «сверхчеловек» больше не схватывается традиции Ницше, понимающей его как «сверхдух» и связывающей его становление с ментальными трансформациями в человеке. Под влиянием традиции трансгуманизма совершенствование человека понимается как совершенствование

его физических качеств. В этом смысле ментальное может являться даже преградой на пути к совершенствованию, поскольку ценностно ориентирует человека и задает «неудобные» вопросы о целесообразности такого физикалистского проекта.

Ноэтика в этом смысле, в отличие от всего многообразия школ аналитической философии, также занимающихся вопросами сознания и сосредотачивающихся на их теоретическом осмыслении, интересна нам тем, что видит в этом существе дела проблему и вопрошает о возможности совершения реального скачка эволюции человека без внешнего вмешательства технологий, а через реализацию его естественным путем, опираясь исключительно на сознание [6].

Совершенство нужно искать внутри себя. В настоящее время человечество совершает прорыв в постижении собственной природы и осознания своих задач. Исследователи утверждают: мир стоит на пороге нового эволюционного шага, в результате которого в будущем должен появиться другой тип человека — *homo noeticus*. Главное свойство этого человека — способность сознательно управлять собственной эволюцией, ускоряя ее темп, корректируя направление и внося в нее духовный смысл [7].

Стремление к самопознанию и совершенствованию, жажда обрести потерянный рай и раскрыть беспредельный потенциал своих внутренних сил присущи человеку и человечеству еще с древнейших времен. Ноэтика научным образом подходит к проблеме саморазвития, помогая людям активизировать эволюционный механизм сознания и осознанно продвигаться по ступеням восхождения к совершенству.

Строгое определение ноэтики сформулировать сложно. Так же как и дать определение слову «жизнь». Философия и науки в истории культуры возникали закономерно, благодаря силе мысли человека. Возникшее в результате этого знание, представляет собой фрагменты пазла, дает неполную

картину. Ноэтика же, отталкиваясь о феномена сознания человека, способна объединить менталистские и физикалистские научные концепции, дать единую полную картину мира. Назвать ноэтику новой наукой будет некорректно, потому что она берет свое начало еще с древности. Но только сейчас, будто после долгой амнезии, мы должны начать свой путь к разуму.

Библиографический список

1. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии : в 3 кн. / Э. Гуссерль ; пер. с нем. А. В. Михайлова. — М. : Академический проект, 2009. — Кн. 1. — 428 с.
2. Гуссерль, Э. В сетях феноменологии. Основные проблемы феноменологии / Э. Гуссерль ; пер. с нем. пер. А. А. Анипкина. — Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2004. — 365 с.
3. Эмото, М. Послания воды. Тайные коды кристаллов льда / М. Эмото ; пер. с англ. — М. : ООО Издат. дом «София», 2005. — 96 с.
4. Фейгин, О. О. Парадоксы квантового мира / О. О. Фейгин. — М. : Эксмо, 2012. — 288 с.
5. Wilber, K. Eastern and Western Approaches to Personal Growth Boulder / K. Wilber. — London : Shambala, 1981. — 109 p.
6. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон ; пер. В. Флерова // Академический проект, 2015. — 320 с.
7. Штенберген, А. Интуитивная философия Анри Бергсона / А. Штенберген ; пер. Б. Бычковского. — М. : Либроком, 2015. — 224 с.

ЦВЕТУХИНА Екатерина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и социальных коммуникаций.

ВЕПРИКОВА Яна Романовна, студентка гр. ЭН-141 кафедры технологии электронной аппаратуры. Адрес для переписки: yana.verprikova.1996@mail.ru

Статья поступила в редакцию 20.10.2016 г.

© Е. А. Цветухина, Я. Р. Веприкова

Книжная полка

Алексеев, П. Власть. Философия. Наука / П. Алексеев. — 2-е изд. — М. : Проспект, 2016. — 460 с. — ISBN 978-5-392-23268-0.

В книге рассматривается проблема взаимоотношений власти, философии и науки в России XX столетия. Прослеживается работа власти по созданию новых форм организации науки в первые годы после революции 1917 г. в условиях авторитаризма. Раскрываются взаимосвязь политической и философской ориентации, протестное движение философов-немарксистов против официальной идеологии. Показывается возможность достижения положительных сдвигов в политической ориентации научной интеллигенции. Исследуются взаимоотношения власти, философии и науки в период тоталитарного режима в стране, стремление власти превратить философию и науку в прислужниц политики, обеспечить их «партийность», реконструировать науку, широко используя репрессивные методы. На примере трагедии генетики показаны гибельность этой реконструкции и тяжелые последствия тоталитарного режима для науки и философии, невозможный удар по генофонду страны. В книге раскрывается сущность философского ориентирования, его структура, значение. Автор убежден, что только гармоничное, плодотворное взаимодействие власти, философии и науки может способствовать прогрессивному развитию общества.

Книга может быть интересна как специалистам по естественным наукам, историкам науки, философам, политологам, так и широкому кругу читателей.

МОРАЛЬНО-ПРАВСТВЕННЫЙ ДИСКУРС СОВРЕМЕННОСТИ: К ВОПРОСУ ОБ АЛЬТРУИСТИЧЕСКОМ И ЭГОИСТИЧЕСКОМ НАЧАЛАХ В ЧЕЛОВЕКЕ

**МАТЕРИАЛЫ КРУГЛОГО СТОЛА,
СОСТОЯВШЕГОСЯ 27 СЕНТЯБРЯ 2016 ГОДА
НА КАФЕДРЕ ФИЛОСОФИИ
И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК
ОМСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО
МЕДИЦИНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

Современное состояние общества обостряет проблему соотношения альтруистического и эгоистического начал в человеке. Разрушение категориального каркаса этики заставило обратить внимание на альтруизм и эгоизм, прояснить их природу и выявить возможности их рецепции в современный морально-нравственный дискурс.

Ключевые слова: современный человек, альтруизм, эгоизм, природа человека, этика.

Круглый стол проведен при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-03-00-710/16 «Категориальная оппозиция «альтруизм—эгоизм» в морально-нравственном дискурсе современности».

Участвовали:

МАКСИМЕНКО Людмила Александровна — доктор философских наук, доцент (Россия), заведующая кафедрой философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

ЗЕНЕЦ Нина Геннадьевна — доктор философских наук, доцент (Россия), профессор кафедры философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

МИРОНЕНКО Татьяна Васильевна — старший преподаватель кафедры философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

ЛОБОВА Татьяна Геннадьевна — кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

ДАНИЛОВА Юлиана Николаевна — научный

сотрудник Курганского областного краеведческого музея

ПРОКОПЬЕВА Марина Юрьевна — кандидат философских наук, доцент (Россия), доцент кафедры философии Курганского государственного университета (КГУ)

ШИХАРДИН Николай Владимирович — доктор философских наук, профессор (Россия), профессор кафедры социологии и социальной работы КГУ

ЧАЛДЫШКИНА Марина Викторовна — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

РАЖИНА Наталья Юрьевна — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук ОмГМУ

Лобова Т. Г.: Современное общество, исследованию которого посвятили свои труды крупнейшие социологи XX века Н. Элиас и З. Бауман, предстает перед нами как «общество индивидуумов». Не гражданин, каковыми они были в условиях «модели общезжития с узаконенными нормами и воплощенными в привычку правилами», определявшими модели поведения, а именно обществом индивидуумов.

Мироненко Т. В.: Соглашусь, знаковым моментом современности является кардинальное изменение форм существования человека. Закончилась эпоха символических запретов, которые должны были строго соблюдаться. Вступление в постмодерн ознаменовалось эмансипацией субъективного духа от «естественности, природности традицион-

ных жизненных форм» [1, с. 93]. Сегодня сферы, в которых отдельный человек проводит свою жизнь как горожанин, гражданин и частное лицо, расходятся и все больше отдаляются друг от друга, становясь самостоятельными. Нельзя не замечать, что эти «разделения и обособления» прокладывают путь «отчуждения тотальности нравственной связи общества» [1, с. 93]. Когда-то христианские ценности служили европейскому человеку нравственными ориентирами и нерушимо скрепляли собой тотальность нравственной жизни. Но религиозные силы были истощены. Эпоха Просвещения «делегировала» объединяющую роль разуму, однако он с ней не справился. Действительность оказалась «не примиренной».

Лобова Т. Г.: Отринув «акт сотворения», человек оказался предоставлен самому себе. В отношении социального бытия и построения социальных отношений это означало: нет никаких неизвестных нам пределов совершенствования. А если выразиться точнее, то быть современным значит ... не останавливаться на месте, опираться на самого себя, иметь индивидуальность [2, с. 36]. Современность, современное существование человека в обществе обретает постепенно черты текучести. Это не может не проблематизировать ситуацию этического выбора этой самой индивидуальности. Да и всегда ли верно эта индивидуальность понимается?

Зенец Н. Г.: Замечу, что раньше других перемены в обществе почувствовал Ф. Ницше. Провозгласив «смерть Бога», он констатировал, что сверхчувственный мир [мир идеалов, сами идеалы] лишился своей действенной силы. Человек оказался один на один с самим собой, для него не осталось ничего, чего бы он держался, на что бы мог опереться и чем бы мог направляться [3, с. 18]. Но, как иронично заметил М. Хайдеггер, «если Бог ... исчез со своего места ..., то само это место все же остается — пусть даже и опустевшим» [3, с. 27]. Однако, как мы помним, свято место пусто не бывает. Оно, по мысли Хайдеггера, «взывает к тому, чтобы его заняли, заместив исчезнувшего Бога чем-то иным» [3, с. 27], иными ценностями. Полагание иных ценностей нуждается в новом принципе. Не становится ли в наши дни таким принципом автономия?

Лобова Т. Г.: Надо заметить, что в результате борьбы со всякого рода системностью, отменой государственного контроля, акцент был сделан на самоотстаивании и на защите собственных прав. Отдельный индивид теперь несет ответственность за самого себя и свое место в обществе. В этой ситуации индивидуализация обусловлена ежедневными изменениями. Она становится бесконечным процессом, поскольку в обществе, которое представляет собой не закрытую систему с жесткой структурой, а множественные связи-сети (ризому), отсутствуют те традиционные социальные «ниши», которые нужно занять и установить свою принадлежность к ним. Сегодня человек индивидуализируется поневоле.

Мироненко Т. В.: Мне бы хотелось развернуть наше обсуждение к прояснению возможностей категориальной оппозиции «альтруизм — эгоизм» в современном этическом дискурсе, который явно отличается «нравственной неразберихой». Мы понимаем, что базовые этические категории, такие как добро и зло, теряют напряженность, становясь почти неразличимыми. На авансцену общества, отличающегося предельной автономизацией, выходит «самодостаточный эгоистический индивидуализм». Но в то же время человек нуждается в другом, а потому не может не проявлять в отношении Другого своей заинтересованности, расположенности. Не является ли в данном случае интерес к Другому проявлением альтруистического начала в человеке?

Зенец Н. Г.: Если эти два начала (альтруизм и эгоизм) есть, присутствуют в нас, то мы не можем не понимать, что именно это создает то нравственное напряжение, в которое во всякий момент своей жизни поставлен человек, и что, скорее всего, именно от «игры» этих начал будет зависеть выбор поведенческой стратегии. Но чем определяется игра этих сил?

Ражина Н. Ю.: Проблема соотношения в человеке альтруизма и эгоизма на сегодняшний день

широко обсуждается в философии, психологии и социологии. В контексте межличностного взаимодействия особое внимание уделяется проявлению этих личностных свойств на поведенческом уровне. Наверное, уместно в связи с этим вспомнить суждение А. Смита, писавшего, что «каким бы эгоистичным ни казался человек, в его природе явно заложены определенные законы, заставляющие его интересоваться судьбой других и считать их счастье необходимым для себя, хотя он сам от этого ничего не получает, за исключением удовольствия видеть их счастье» [4]. Характеристикой альтруистического поведения всегда считалась безраздельная самоотдача, отказ от собственных интересов в пользу других людей. Эгоистическое же поведение определялось как стремление индивида реализовать свои интересы, отвергая или ущемляя интересы других. Если человеку свойственны и альтруизм, и эгоизм, то маловероятно, что индивид реализует альтруистическое поведение только потому, что не видит возможности для удовлетворения сугубо личных интересов и получения собственной выгоды в этой ситуации.

Чалдышкина М. В.: Философская рефлексия по поводу природных и культурных оснований альтруизма и эгоизма начинается с нравственного дуализма человека. После того как Адам и Ева вкусили плод с древа познания добра и зла, человек оказался способен и на жертвенность, и на крайнюю степень жестокости. Поэтому с необходимостью возникает вопрос: формируется ли нравственное чувство (альтруизм) культурными нормами или оно только оформляется культурой, будучи природным по своей сути? Сторонники биологического подхода связывают происхождение альтруизма с образованием механизмов полового влечения и заботы о потомстве. Но насколько гены предопределяют поведение человека и его нравственный выбор? Как писал В. Биbihин, «интересными конкретными проблемами современной биологической науки мы не можем заниматься из-за полной непроясненности ее опорных концепций, таких как *простая жизнь, эволюция* и даже *ген и пол*» [5, с. 193]. Да, сегодня добро и зло перестают быть идеальными и приобретают тяжесть нравственного выбора, когда в нем участвуют скорее символическая природа человека, нежели его биологические основания. Нравственный выбор — это то, что случается с человеком и часто превосходит его биологическую природу. Но если мы и будем говорить о природности альтруизма, то, вероятно, это повернет нас к реальности, далекой от биологических оснований человеческой природы. К той реальности, что светит с потемневших ликов древнерусских икон, звучит в стихах А. С. Пушкина. В прелюдиях Иоганна Себастьяна Баха.

Лобова Т. Г.: И все же мне представляется, что и сам выбор, и, если так можно выразиться, порядок совместной жизни в условиях «текучей» и подвижной социальности, «скоротечных солидарностей» связан с выбором автономным Я между процессом бесконечной индивидуализации и «подлинным самоопределением». Если первое (индивидуализация) обусловлено желанием обладать (эгоизм), то второе (жажда подлинности) связано с открытостью и отказом от обладания (альтруизм). У человека, наделенного сознанием, есть возможность поставить себя под вопрос, но она, эта возможность, не становится действительностью, так как современный человек ослаблен автономизацией и «беспрецедентной

свободой». В этом случае человек отказывается от фундаментальной способности быть с миром и примеряет на себя маску эгоизма.

Зенец Н. Г.: Да, эгоизм глубоко коренится в природе человека, и в нем (эгоизме) зло находит свое «программное обеспечение», но ведь и стремление к социальной гармонии свойственно человеку. Ему свойственно обостренное чувство справедливости, готовность помогать ближнему. Человек не может не понимать, что его предназначение не в том, чтобы быть существом, «удачно соображающим и желающим для себя всякой пользы», но и в его «призванности и ответственности» (И. А. Ильин). Разве осознание этого не кладет предел нашему эгоизму, могущему в самом деле перерасти во зло?

Мироненко Т. В.: Проблема как раз заключается в том, что подлинный альтруизм не противопоставляет себя эгоистическому началу, не устанавливает себя «не во имя свое и не во имя другого» (Н. А. Бердяев). Подлинный альтруизм исходит из абсолютного начала, то есть из такой положительной ценности, которая была бы ценностью самой-в-себе и, в этом смысле, имела бы «характер добра с любой точки зрения, в любом отношении и для любого субъекта» [6, с. 56]. Но, как мы уже замечали, в условиях разрушения вертикали ценностей каждый исходит из своего понимания добра.

Максименко Л. А.: Представляется, что размышляя о природе альтруизма и эгоизма, о мере соотношения их в жизни человека, нам не обойти вопроса о собственно природе последнего.

Мироненко Т. В.: Когда-то английская моральная философия сделала природу человека предметом своего рассмотрения. Видя в эгоистических интересах и себялюбии мощные движущие силы, английские моралисты доказывали, что в природе человека изначально укоренены и противоположные моральные чувства: сострадания, благожелательности, симпатии, альтруизма.

Максименко Л. А.: Однако сегодня можно констатировать шаткость понятия «природа человека». Ж. Делез и Ф. Гваттари писали, что больше нет ни природы, ни человека, есть лишь процесс (то, о чем говорила Татьяна Геннадьевна), который производит одно в другом и состыковывает машины. Повсюду производящие и желающие машины, шизофренические машины, целая порождающая жизнь; я и не-я, внешнее и внутреннее больше ничего не значат. Прежние понятия, такие как сущность, идея, природа человека, смысл, назначение человека судьба подверглись инфляции. Природа человека растворяется в лабильных изменчивых актах коммуникации, сами акты не подчинены каким-либо нормам, спонтанны, самопроизвольны.

Данилова Ю. Н.: Если обратиться к восточной традиции, то мы обнаружим, что вопросы о природе человека, его сущности и о его месте в мире занимали в работах мыслителей ведущее место. В конфуцианстве, например, были сформулированы два понятия: «цзюнь цзы» и «сяо жэнь» — «благородный человек» и «низкий человек», которые должны были помочь ответить на эти вопросы. Под «цзюнь цзы» понимался человек, максимально развивший в себе положительные качества, заложенные в него природой, а под «сяо жэнь» — человек низкого происхождения, не обладающий моральными свойствами, или человек, в котором добрые качества уничтожены внешними воздействиями. Кун-цзы считал человека добрым от природы, и только образ жизни, окружение могли, по

мысли философа, существенно изменить его характер: человек становился эгоистичным, злым, ленивым, склонным к конфликтам, начинал пренебрегать сложившимися в обществе нормами поведения и традициями. Последователь Конфуция Дун Чжуншу стремился внести в этическое учение древние представления о дуализме первоначал. Согласно представлениям о темном (иньском) и светлом (янском) началах в природе всего, в том числе и в природе человека, он утверждал, что от человека зависит, какое из начал будет главенствовать. Значительно позже представления о природе человека, присущие конфуцианской традиции, были подвергнуты критике Ван Чунем. Он полагал, что человек не может быть ни цзюнь цзы, ни сяо жэнь. Ван Чун ввел понятие «чжун жэнь» — «человек средних способностей». В нем находили свое воплощение как врожденные качества, так и приобретенные, что делало его более гармоничной личностью. Философ настаивал на том, что к человеку нельзя подходить с одной меркой, необходимо избегать максимализма в суждениях о нем.

Шихардин Н. В.: Ну, раз уж мы посмотрели в сторону Востока, возможно, имеет смысл посмотреть и в сторону Запада? Представляется любопытной позиция французского философа А. Лефевра, полемически заострявшего проблему возможности изменения природы человека. Новый вид был назван им «кибернантроп», а его становление философ связывал с гипертрофией рационального мышления в ущерб эмотивным способностям и качествам. И, как следствие, основанием социальности в обществе кибернантропов все в большей степени будут становиться формальные отношения взаимной полезности. Кибернантроп, по мнению Лефевра, пока не может избавиться от субъективности, он носит ее шрамы. Но он предельно конформен, заменяет радость — удобством, желание — потребностями, нравственность — корпоративной этикой. Историческая миссия кибернантропов, вероятно, будет состоять в уничтожении существующей еще духовности: искусства, философии, морали...

Максименко Л. А.: Из всего сказанного следует, пожалуй, только один вывод: если человек хочет остаться человеком, спасти себя именно в качестве человека, то ему не избежать необходимости осознания того, что его **существование не может не быть онтологически задано, что всякие усилия по созданию самозаконной цивилизации для него губительны.**

Прокопьева М. Ю.: Увы, современный человек скорее «богоподобное существо, [но] смешанное с агрессивной взбесившейся свиньей» (А. Дугин). Любой из нас безоговорочно примет первую часть данного суждения и попытается опровергнуть вторую. Человек подобен Богу, так как создан по его образу и подобию, человек это звучит гордо, человек — существо разумное, наконец... Но мы не можем отрицать того, что черты «агрессивной взбесившейся свиньи» в человеке проявляются гораздо чаще, чем он сам это признает и желает. Человек становится жестоким, и эта жестокость, к сожалению, связана с нашей биологической природой, с инстинктом самосохранения. Он пытается выжить в нашем непростом мире, думая только о себе и только о себе (даже родные уходят на второй план), эгоизм выживания требует власти и денег. Чаще всего, как и в природе, эгоизм выживания проявляется сильнее всего у «слабого», то есть у людей неуверенных и хитрых, бесчестных и живых,

у людей, которые легко пойдут на обман и даже жестокость, у людей, не обладающих нравственным регулятором — совестью. «Богоподобность» уходит в небытие, человек все больше заботится о своей материальной оболочке, забывая о нравственной стороне своего бытия, потому и превращается в «агрессивную взбесившуюся свинью», подчиняясь природным инстинктам.

Максименко Л. А.: Подводя итоги нашему разговору, вынуждена оставить обсуждаемые вопросы открытыми. Мы замечали, что современный человек все чаще утверждает себя в качестве «эгоизированного субъекта» и не способен к «попечению» о себе собственном. Ему приходится реализовывать себя в ситуации смысловой эклектики и безграничного выбора. Он оказывается подавлен множественными вызовами, которые лишены иерархической значимости. Это децентрирует волю человека по отношению к неосознанному закономерностям и превратностям судьбы, что делает его слабым и обезличенным. «Человек [в качестве самости] исчезает, как исчезает лицо, начерченное на прибрежном песке» [7, с. 401]. Но возможно ли с этим смириться?

Книжная полка

Шиповская, Л. Философия. Классический курс лекций для самостоятельной подготовки к экзаменам и поступлению в аспирантуру / Л. Шиповская, А. Мамедов. — 2-е изд. — М. : Проспект, 2016. — 312 с. — ISBN 978-5-9710-2650-1.

Авторы настоящей книги пошли по абсолютно верному пути в отношении структуры подачи материала. Краткое изложение истории философии в данном пособии рассчитано на один семестр. Несмотря на сокращенное изложение материала, пособие дает развернутое представление об основных понятиях и принципах философии, знакомит с современными философскими проблемами. В пособии отражены основные разделы современного философского знания — история философии, онтология, гносеология, антропология, социальная философия и др. Для простоты понимания наиболее важные идеи (цитаты, афоризмы и пр.) выделены курсивом, жирным или подчеркнутым шрифтом. Приложение содержит контрольные вопросы и глоссарий. Учебное пособие призвано способствовать формированию научного мировоззрения, философской и общей культуры у будущих специалистов.

Для преподавателей, аспирантов и студентов вузов, а также для всех, кто интересуется философией.

Ницше, Фридрих. Так говорил Заратустра / Фридрих Ницше. — М. : Эксмо, 2016. — 352 с. — ISBN 978-5-699-8698.

«Так говорил Заратустра» — отчасти философский, отчасти поэтический трактат немецкого мыслителя Фридриха Ницше. Никогда не давая окончательных ответов, автор предоставляет возможность читателю разрешать нравственные и общечеловеческие вопросы. Центральная тема книги — образ сверхчеловека, человека-творца, обладающего могущественной волей изменить мир. Сверхчеловек превосходит человека на столько же, на сколько человек превосходит обезьяну. Воспевая мысль о том, что каждый из нас должен идти своим путем, Ницше раскрывает в произведении свои мысли о том, какое место занимает человек в окружающем мире, обществе себе подобных и в отношениях с самим собой.

Овчинников, Н. Ф. Поиски понимания. Избранные труды по истории и философии науки / Н. Ф. Овчинников. — М. : Новый хронограф, 2016. — 840 с. — ISBN 978-5-94881-345-5.

Книга представляет подборку ключевых научных трудов видного отечественного философа и историка науки Николая Федоровича Овчинникова (1915—2010). Публикуемые материалы представлены в пяти тематических разделах, отражающих различные контексты его интересов и идей. В центре внимания — проблемы анализа феномена знания, фундаментальных научных понятий, структура научной теории, а также портреты творческих личностей (философов, ученых, общественных деятелей, а также любимого поэта Б. Л. Пастернака). Последний раздел — воспоминания Николая Федоровича о его пути в философию, о становлении эпистемологических исследований в нашей стране. Представлены как опубликованные ранее работы Н.Ф. Овчинникова, так и те тексты, которые остались в рукописи и над которыми он работал до последнего дня. Книга представляет существенный интерес для всех специалистов в области истории науки и эпистемологии, а также для всех, изучающих пути развития оригинальной философской мысли в нашей стране, от 1950-х годов до современности.

Библиографический список

1. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. — М. : Весь мир, 2003. — 416 с.
2. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман. — СПб. : Питер, 2008. — 240 с.
3. Хайдеггер, М. Слова Ницше «Бог мертв» / М. Хайдеггер // Ницше и пустота. — М. : Алгоритм, Эксмо. — 304 с.
4. Смит, А. Теория моральных чувств / А. Смит. — Режим доступа : //www.e-reading.by book.php?book=1039709 (дата обращения: 20.08.2016).
5. Бибахин, В. В. Лес / В. В. Бибахин. — СПб. : Наука, 2011. — 425 с.
6. Лосский, Н. О. Условия абсолютного добра: основы этики; Характер русского народа / Н. О. Лосский. — М. : Политиздат, 1991. — 368 с.
7. Фуко, М. Слова и вещи / М. Фуко. — СПб. : А-сид, 1994. — 404 с.

Адрес для переписки:

644043, г. Омск, ул. Ленина, 12.

Статья поступила в редакцию 04.10.2016 г.