



Мойджян К.К. –
заведующий кафедрой
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова



Антоновский А.Ю. –
доцент кафедры
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова



Бараш Р.З. –
старший
научный сотрудник
института
социологии РАН



Ефремов О.А. –
доцент кафедры
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова



Кржевов В.С. –
доцент кафедры
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова



Назарчук А.В. –
профессор кафедры
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова



Семенов Ю.И. –
профессор кафедры
социальной философии
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

В монографии, подготовленной коллективом кафедры социальной философии философского факультета МГУ, анализируются актуальные процессы этнической, межэтнической и международной интеграции, осуществляющейся на фоне вызовов националистического экстремизма; предлагается социально-философская концептуализация феномена и понятий нации, национализма, этноса, народа. Эти понятия до сих не получали полного теоретически-выверенного содержательного определения в рамках социально-гуманитарных дисциплин, использовались методологически произвольно и зачастую получали явную или латентную идеологическую нагрузку. На статус таких субстанциальных оснований в разное время претендовали общий язык, государственно-политическое устройство, общая культура, общая история, черты национально-психологического склада, национальное сознание. Все эти – критериальные для понятия этноса и нации – понятия и концепты подвергнуты сравнительному анализу, рассматриваются возможности их практического применения для анализа актуальных процессов национальной и этнической консолидации. Такого рода исследования потребовали социально-философского истолкования понятия общества, выявления его глубинных и инвариантных социальных структур, его генезиса и истории.

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНЭН-ПЛЮС

ISBN 978-5-88373-446-4



9 785883 734464

ЭТНОС, НАЦИЯ, ЦЕННОСТИ



ЭТНОС, НАЦИЯ, ЦЕННОСТИ



Социально-
философские
исследования

ИЗДАТЕЛЬСТВО
КАНЭН-ПЛЮС

Московский государственный университет
имени М.В. Ломоносова
Философский факультет

ЭТНОС, НАЦИЯ, ЦЕННОСТИ
*Социально-философские
исследования*

МОСКВА
КАН  Н⁺
2015

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
согласно проекту № 14-03-16022д



Рецензенты:

Докт. филос. наук *Никифоров А.Л.*,
Докт. филос. наук *Зорин В.Ю.*

Научные редакторы:

докт. филос. наук *Момджян К.Х.*,
канд. филос. наук *Антоновский А.Ю.*

Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования /
991 Научные редакторы К.Х. Момджян, А.Ю. Антоновский — М. :
«Канон⁺» РООИ «Реабилитация», 2015. — 440 с. : ил.

ISBN 978-5-88373-446-4

В монографии, подготовленной коллективом кафедры социальной философии философского факультета МГУ, анализируются актуальные процессы этнической, межэтнической и международной интеграции, осуществляющейся на фоне вызовов националистического экстремизма; предлагается социально-философская концептуализация феномена и понятий нации, национализма, этноса, народа. Эти понятия до сих не получали полного теоретически-выверенного содержательного определения в рамках социально-гуманитарных дисциплин, использовались методологически произвольно и зачастую получали явную или латентную идеологическую нагрузку. На статус таких субстанциальных оснований в разное время претендовали общий язык, государственно-политическое устройство, общая культура, общая история, черты национально-психологического склада, национальное сознание. Все эти — критериальные для понятия этноса и нации — понятия и концепты подвергнуты сравнительному анализу, рассматриваются возможности их практического применения для анализа актуальных процессов национальной и этнической консолидации. Такого рода исследования потребовали социально-философского истолкования понятия общества, выявления его глубинных и инвариантных социальных структур, его генезиса и истории.

Охраняется законом об авторском праве. Воспроизведение всей книги или любой ее части запрещается без письменного разрешения издателя. Любые попытки нарушения закона будут преследоваться в судебном порядке.

УДК 314
ББК С 60

ISBN 978-5-88373-446-4

© Научное редактирование Момджян К.Х., 2014
© Научное редактирование Антоновский А.Ю., 2014
© Издательство «Канон⁺»
РООИ «Реабилитация», 2014

ПРЕДИСЛОВИЯ РЕДАКТОРОВ

Момджян К.Х.

О методологии анализа феномена нации*

Намерение написать об этой проблеме возникло у автора в ходе конференции, посвященной этническим проблемам современности. Во время обсуждения подтвердился хорошо известный факт – ученые не имеют сколько-нибудь согласованной интерпретации ключевых категорий «этнос», «нация», «народ», «национальность» и др.

Очевидно, что концептуальная неразбериха в этом вопросе имеет последствия, далеко выходящие за рамки научных диспутов. До сих пор остается неясным, кто именно является носителем суверенного права наций (народов) на государственное самоопределение, закрепленного в обязывающих международных документах. Являются ли такой нацией (народом) граждане современной Испании или Бельгии, безотносительно к этническим различиям между ними, или же право на самоопределение должно быть делегировано каталонцам и баскам, фламандцам и валлонам, стремящимся к созданию моноэтнических государств?

Я далек от мысли о том, что точным определением понятий можно устранить политические противоречия между косоварами и сербами или армянской и азербайджанской сторонами карабахского конфликта. И тем не менее согласованное употребление понятий окажется далеко не лишним в сложившейся ситуации.

Чтобы выработать общезначимую интерпретацию интересующих нас категорий «этнос» и «нация», следует исходить из того, что и та и другая используются для обозначения *форм социальной коллектив-*

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

ности, тех или иных *групп* людей. Отсюда следует, что определить эти понятия мы сможем лишь путем соотнесения с более общими категориями, которые служат для установления классификационных различий между социальными группами. Решению этой задачи и посвящен настоящий текст – рассмотреть общую типологию социальных групп, что позволит в дальнейшем (уже за рамками этой статьи) установить место, которое занимают в этой типологии группы, обозначаемые терминами «этнос», «нация» и «народ».

Социальные группы, как известно, различаются по многим основаниям, исходным из которых является различие *номинальных* и *неноминальных* групп.

Номинальными группами принято называть статистические совокупности несвязанных между собой людей, обладающих схожими признаками, которые в принципе *не влияют на образ их жизни*. Такими признаками может быть, к примеру, *цвет волос*, позволяющий нам делить людей на блондинов, брюнетов, шатенов или рыжих. Или *рост*, на основе которого всех нас делят на высоких, низких и людей среднего роста. Или *дата рождения* (впрочем, с признанием этого фактора социально нейтральными не согласятся приверженцы астрологических суеверий, считающие, что у людей, родившихся под знаком Девы или в «год кролика», возникают значимые социокультурные сходства, которые отличают их от родившихся под знаком Скорпиона или в «год быка»).

Излишне доказывать, что вопрос об отличии «брюнетов» от «блондинов» или «дев» от «скорпионов» не вызывает интереса у социальной философии, теоретической социологии и других наук, изучающих поведение людей в среде себе подобных. Это не значит, что знание о номинальных группах вовсе бесполезно, в некоторых случаях оно может иметь практическое значение. К примеру, производителям одежды важно знать, в какой пропорции их покупатели делятся на высоких и низких, полных и худых; производителям обуви интересно пропорциональное соотношение людей с разной длиной стопы и т.д.

Что касается общественных наук, отличных от статистики, для них номинальные группы не представляют ни малейшего интереса. Строго говоря, подобные статистические совокупности, создаваемые с помощью внешней референции, вовсе не следовало бы называть «группами», поскольку в них отсутствует какая бы то ни была *имманентная коллективность*, т.е. объективные *надиндивидуальные начала*, хоть как-то отличные от свойств отдельно взятых людей.

Таковыми началами являются или *общие интересы и цели*, вызывающие институционально оформленную скоординированную деятельность (систему социальных ролей и статусов), или, как минимум, *схожие интересы и цели*, порождающие ментальную консолидацию – самосознание общности, выраженное в чувстве «мы».

Учитывая ключевую роль категорий «интерес» и «цель» для типологии социальных групп, имеет смысл заранее определить эти понятия. Начнем с категории интерес, которая фиксирует важный фактор инициации деятельности, возникающий на основе человеческих *потребностей*. Под потребностью мы будем понимать свойство всякого живого организма (включая человека) испытывать необходимость в условиях жизни, без которых она или невозможна или некомфортна. Такие необходимые условия называют *предметами потребности*, отличая их от самой потребности, которая – в случае с человеком – представляет собой не объект, отличный от субъекта, а неотъемлемое *свойство* самого субъекта нуждаться в этом объекте. Соответственно одна и та же потребность может удовлетворяться с помощью разных предметов и, наоборот, один и тот же предмет может удовлетворять разные потребности.

И целенаправленная деятельность людей, и целесообразная активность животных начинается с актуализации той или иной потребности, ее перехода из состояния «спокойной»², удовлетворенной потребности в состояние *нужды*, требующей немедленного удовлетворения. Однако процесс такого удовлетворения качественно отличается у людей и животных. Различие это задано двумя причинно связанными обстоятельствами: 1) наличием у людей *абстрактно-логического мышления*, порождающего систему особых «социальных» и «экзистенциальных» потребностей, отсутствующих у животных (будь то потребность в признании или эстетическая потребность); 2) наличием у людей системы *интересов*, отсутствующих или, как правило, отсутствующих у животных.

Под интересом в этом случае понимается не интенция психики, не состояние субъективной «заинтересованности» в «чем-то» или «ком-то», а реальное свойство социального субъекта испытывать необходимость в «промежуточных» объектах-средствах, с помощью которых становится возможным создание, хранение и использование предмета потребности. Наличие интересов есть следствие орудийного типа адаптации, присущего человеку, который вынужден создавать и использовать множество предметов (интереса), нужных не «сами по себе», а как средство получения других предметов, непосредственно удовлетворяющих потребность.

Замечу, что термином «предмет» в таком контексте обозначается все то, в чем нуждается носитель потребностей и интересов, включая сюда не только «телесные», но и «бестелесные», не имеющие субстратной (вещественно-энергетической) определенности объекты. Говоря конкретно, в процессе коллективной деятельности у людей возникают четыре типа необходимых интересов: 1) *орудийные* интересы, предметом которого являются *вещи* – объекты практического назначения, с помощью которых люди непосредственно изменяют природную и социальную среду существования; 2) *информационные* интересы, предметом которых являются *знания, умения* и другие «состояния души», необходимые для успешного осуществления коллективных действий; 3) *коммуникативные* интересы, предметом которых являются другие *люди*, рассмотренные с точки зрения необходимости их участия (или неучастия) в осуществляемых действиях; 4) *организационные* интересы, предметом которых являются *связи*, необходимые для поддержания должной меры *порядка* в совместной деятельности людей.

В отличие от потребностей, которые исторически неизменны и одинаковы у всех людей (за исключением некоторых физиологических потребностей, связанных с различием возраста и пола), интересы исторически изменчивы, меняются от эпохи к эпохе, от общества к обществу, от человека к человеку. Природа таких интересов определяется наличной социокультурной средой и в обратном порядке определяет ее. В частности, теснейшая связь существует между интересами и *общественными отношениями* – устойчивыми ролевыми и статусными зависимостями между людьми, которые предопределяют сам факт и характер взаимодействия между ними. Интересы выступают как *интернализация* общественных отношений, а отношения как *объективация* налично данных интересов.

Что касается *целей* человеческой активности, они бывают двух разных видов: 1) *объективные* цели, а именно инстинктоподобные влечения, присущие каждому из людей. В таком широком понимании термина «целью», то есть информационным вектором, предпосланным активности, вызывающим ее и канализирующим в предзаданном направлении, является человеческое стремление к самосохранению, понимая под ним стремление сохранить факт и (или) качество своей жизни; 2) *субъективные цели*, под которыми понимаются присущие лишь людям информационные продукты, представляющие собой спроектированный образ желаемого результата.

Постановка таких субъективных целей зависит не только от потребностей и интересов, но и от факторов *мотивации*, под которой я понимаю эмоциональную, рассудочную и ценностную экспертизу человеком собственных безальтернативных влечений и связанных с ними потребностей, и свободный выбор в пользу «наилучших» из них. Процесс мотивации основан на присущей человеку свободе воли, позволяющей нам ранжировать объективно данные нам цели и потребности, делить их на подлежащие и не подлежащие удовлетворению, первостепенные и второстепенные. Факторы мотивации делают индивидуальное поведение людей трудно предсказуемым, чего нельзя сказать о групповом поведении, в котором индивидуальные вариации поглощаются ролевыми и статусными паттернами-нормами¹.

Подчеркнем, что к факторам групповой консолидации относятся именно *интересы и субъективные цели*, поскольку потребности и объективные цели совершенно одинаковы у полицейских и преступников, предпринимателей и наемных рабочих, верующих и атеистов и т.д.

После этих разъяснений мы можем вернуться к типологии социальных групп, которую мы начали с различения неноминальных и номинальных групп. Очевидно, что признаки, положенные в основу выделения последних, не вызывают у «блондинов», «голубоглазых» или «носящих желтую кожанную обувь» сколь-нибудь схожих (не говоря уже об общих) интересов и целей. Как следствие, в номинальных группах отсутствуют два важных сигнальных признака, присущих группам неноминальным.

Первым из этих признаков является уже упоминавшееся самосознание общности, самореференция по типу «мы». В самом деле, если люди говорят о себе «мы – русские», «мы – коммунисты» или «мы – болельщики “Спартака”», это свидетельствует о наличии схожих (или общих, об этом ниже) черт образа жизни, придающих группе неноминальный характер. Напротив, отсутствие самореференций типа «мы, носящие 42-й размер обуви» или «мы, любящие клубнику со сливками» свидетельствует о том, что факторы, положенные в

¹ Это значит, что нормами альтруизма в отношении своих рабочих может руководствоваться лишь отдельно взятый фабрикант, но никак не класс предпринимателей в целом, условием существования которого является стремление к максимизации прибыли, а не нравственный посыл делиться с ближним последней рубашкой. Неминуемое разорение предпринимателя-альтруиста лишней раз докажет, что альтруистическое взаимодействие по определению не может быть нормой отношений труда и капитала.

основу выделения таких групп, социально нейтральны, а сами они представляют собой статистические совокупности не только практически не связанных между собой, но и ментально не соотносящихся, не «сомыслящих» и не «сочувствующих» друг другу людей².

Вторым из признаков, превращающих группу в объект научного интереса, является *феномен ожидаемого поведения*, связанного с членством в этой группе.

В этом плане номинальные группы не интересны социальной науке по той причине, что принадлежность к ним не дает возможности прогнозировать типичные поведенческие реакции людей, оказавшихся в типичных социальных обстоятельствах. Иными словами, мы ничего не можем ждать заранее от «блондинов» или «носящих 42-й размер обуви». Нам не известно и не может быть известно, богаты они или бедны, отдают распоряжения или исполняют их, занимаются физическим или умственным трудом, пользуются или не пользуются общественным престижем, верят или не верят в Бога и т.д.

В неноминальных группах все обстоит по-другому. Говоря о предпринимателях или наемных работников, священниках или прихожанах, полицейских или преступниках, мы исходим из обоснованного предположения о том, что члены таких неноминальных групп имеют вполне предсказуемые интересы, мотивы, цели и другие детерминанты поведения, которые определяются устойчивыми ролевыми и статусными характеристиками, т.е. функцией в общественном разделении труда и местом в распределении его условий и продуктов³.

² Следует отличать такие номинальные группы от неноминальных групп, обладающих той или иной степенью единства или общности и демонстрирующих их с помощью социально индифферентных признаков. К примеру, люди, носящие желтую обувь, представляют собой в норме номинальную группу, если только ношение такой обуви не является средством групповой идентификации (как это происходило на планете Плюк из комедии Г. Данелия, где ношение штанов малинового цвета символизировало принадлежность носящего к богатым и облеченным властью людям, требующим узнавания и почестей). Если говорить о примерах из реальной жизни, то в современной России молодые люди, носящие красно-белые шарфы и красно-белые шапочки, представляют собой неноминальную группу болельщиков «Спартака», идентифицирующих себя с помощью подобной атрибутики.

³ Конечно, не во всех случаях наши ожидания оправдываются. Вполне возможно проявление ролевых дисфункций и статусных диспропорций, когда, к примеру, полицейские нарушают закон вместо того, чтобы защищать его, а богатые люди ведут образ жизни нищенствующего Плюшкина. Однако эти флюктуации могут и должны прогнозироваться наукой, чего нет и не

Впрочем, различие между номинальными и неноминальными группами не является абсолютным и допускает взаимопереходы. Это означает, что у номинальных групп может возникнуть основание для практической или ментальной консолидации, каковым является, как правило, внешнее давление на ее представителей. В самом деле, если кому-нибудь из власть предержащих взбредет в голову мысль дискриминировать рыжих (обкладывая их дополнительными налогами или лишая избирательных прав), это, наверняка, приведет к консолидации той части рыжеволосых, которые не поддадутся соблазну перекраситься, что неминуемо выведет их за классификационные рамки номинальной группы.

Впрочем, внешнее давление на номинальную группу может быть не только гипотетическим. Оно становится реальным в ситуации, когда мифологизированное общественное сознание наделяет носителей социально нейтральных признаков *измышленным* поведенческим сходством, в реальности отсутствующим. В этом случае начинает действовать т.н. «теорема Томаса», согласно которой «если нечто *считается* реальным, оно *становится* реальным по своим последствиям».

К примеру, полшутливая мифология, устанавливающая зависимость между цветом волос и уровнем интеллектуального развития женщин, вполне способна породить групповую самоидентификацию блондинок в целях защиты от несправедливых обвинений. Более серьезным примером может служить расовая дискриминация, основанная на убеждении в изначальной неполноценности людей с альтернативным цветом кожи. Естественно, подобная практика способствует возникновению неноминальных социокультурных групп (скажем, общины темнокожих граждан США), страдающих от подобной дискриминации и солидаризирующихся в борьбе с ней. Подобные неноминальные *расовые меньшинства* следует отличать от собственно *рас*, представляющих собой номинальные совокупности, в силу того что соматические различия расового типа, могущие быть поводом к дискриминации, *сами по себе* не влияют на образ жизни их носителей, не делают их априори умными или глупыми, богатыми или бедными, управляющими или управляемыми.

Различие между номинальными и неноминальными группами — это первое, что мы должны учесть в последующем анализе

может быть в случае с номинальными совокупностями людей, где нет никаких поведенческих норм и исключений из них. В данном случае непредсказуемость индивидуального поведения людей есть следствие отсутствия коллективного поведения как такового.

этносоциальных и этнокультурных групп. Нам предстоит ответить на вопрос: соответствуют ли интересующие нас этносы, нации, народы (или какая-нибудь из этих групп в отдельности) признакам номинальной совокупности, являются ли они «воображаемыми» группами (в буквальном, «не андерсоновском» значении глагола «воображать», которое не совпадает со значением глагола «придумывать»)?

Перейти к обсуждению этой проблемы мы сможем лишь после того, как завершим общую типологию социальных групп. А для этого необходимо забыть о номинальных совокупностях и перейти к рассмотрению *неноминальных* групп, которые изначально делятся на два принципиально разных типа: 1) *реальные группы*; 2) «*как бы интегрированные*» группы (as if integrated groups – терминология П.А. Сорокина).

И в том, и в другом случае речь идет о *неноминальных* сообществах людей, в которых обнаружимы самосознание общности и эффект ожидаемого поведения членов группы. Что же касается различий, они связаны с наличием (или отсутствием) *совместной скоординированной деятельности*, осуществляемой (или не осуществляемой) членами этих групп. Наличие такой деятельности в реальных группах связано с наличием в них *общих* интересов и целей, в то время как в квазиинтегрированных сообществах имеются лишь *схожие* интересы и цели, необходимые, но недостаточные для возникновения совместных действий.

Для понимания сказанного нужно отчетливо различать категорию *общее*, которая фиксирует «целокупность» явлений, основанную на *связи* между ними (т.е. на согласованности их изменений), и категорию *схожее*, которая фиксирует *отношения* сходства и различия между явлениями, не связанными между собой.

В русском языке термины «общее» и «схожее» нередко используются как синонимы. К примеру, мы можем говорить об «общей слабости» людей, излишне увлекающихся спиртным, даже в том случае, если эти люди никак не связаны между собой, т.е. обладают схожим недостатком, не являясь собутыльниками. Совсем другое значение термин «общее» приобретает в ситуации, когда мужчина говорит, к примеру, об «общих детях», связывающих его с женщиной. Очевидно, что в этом контексте термин «общее» фиксирует не *одинаковость* явлений, а их *целостность*, основанную на взаимной согласованности изменений.

Руководствуясь сказанным, мы должны отличать *схожие* интересы и цели, одинаковые у людей, не зависящих непосредствен-

но друг от друга, и *общие* интересы и цели, возникающие у совместно действующих людей. Очевидно, что «схожее» и «общее» связаны между собой генетически, а именно, в основе общего всегда лежит схожее, которое становится общим лишь тогда, когда вызывает совместную скоординированную активность, связывающую людей. К примеру, заинтересованность жителей жилого дома в сохранении чистоты и порядка в нем превращается из *схожей* в *общую* тогда, когда люди, одинаково нуждающиеся в порядке, перестают просто жаловаться друг другу на наличие грязи и начинают действовать совместно, чтобы добиться желаемого каждым по отдельности.

Итак, реальные группы состоят из связанных между собой людей, занятых совместной скоординированной *деятельностью*, направленной на достижение *общих* целей и удовлетворение *общих* интересов. Реальные группы характеризуются *системным* типом интеграции, то есть представляют собой целое, которое состоит из взаимосвязанных частей, но не сводится к их сумме, поскольку обладает *интегральными* свойствами, присущими лишь целому и отсутствующими у его подсистем, компонентов и элементов. Простейшая иллюстрация – вода, состоящая из водорода и кислорода, способна гасить огонь, чем не могут «похвастаться» ни водород, ни кислород, взятые по отдельности.

Наглядным примером реальной группы может служить, скажем, футбольная команда, члены которой заняты общим делом, в котором изменение свойств и состояний одних участников незамедлительно сказывается на свойствах и состояниях других и, как результат, на эффективности совместных усилий. При этом качество самой команды, ее способность играть в результативный футбол, выигрывать чемпионаты и кубки, не является механическим дериватом индивидуальных свойств образующих ее игроков.

В самом деле, футбольным тренерам хорошо известна поговорка «порядок бьет класс», означающая, что команда, состоящая из хорошо сыгранных игроков среднего класса, способна выиграть у несыгранных между собой футбольных звезд. В этом случае «сыгранность» выступает как интегральное свойство целого, поскольку сыгранной или не сыгранной может быть только команда, а не отдельно взятые игроки, потенциально способные или не способные к коллективной игре⁴.

⁴ Характерно, что интегральные свойства целого, отсутствующие у частей, все-таки проецируются на них, надстраиваясь над их собственными, при-

Впрочем, футбольная команда представляет собой простейший вид реальных групп, взаимодействие в которых имеет в норме *солидаристский* характер. В более сложных случаях наличие схожих и общих интересов, которые являются условием существования реальных групп, совсем не исключает возможности (и даже необходимости) социальных конфликтов, вызываемых другой группой разнонаправленных интересов и целей. Примером могут служить реальные противоречия между наемными рабочими и предпринимателями, которые порождают *конфликтное взаимодействие* людей, взаимно нуждающихся друг в друге, т.е. имеющих схожие и общие интересы. Возможный переход конфликтного взаимодействия классов в их *конфликтное противодействие* (антагонизм) означает исчезновение общих интересов и, следовательно, распад объединяющей их реальной группы (общества), замену одного типа общественной организации другим.

В этом плане любая реальная группа людей основана на *сотрудничестве*, но это сотрудничество далеко не всегда имеет *солидаристский* характер, не исключает острейших конфликтов, способных привести к распаду группы.

Что касается «как бы организованных» групп, они состоят из несвязанных между собой, не действующих совместно людей, обладающих тем не менее *схожими* свойствами, которые влияют на образ их жизни, ставят членов общности в одинаковую жизненную ситуацию, создают *одинаковые* интересы и цели. В основе «как бы организованных групп» лежат не *ролевые отношения*, определяющие *разделение труда* между совместно действующими людьми, а *статусные отношения*, которые определяют место, занимаемое членами группы в системе *распределения общественно значимых благ* (таких как собственность, власть, престиж, образование, профессия, культурные патерны и др.).

Примером «как бы организованных» групп могут быть экономические страты («богатые», «бедные», «люди среднего достат-

сущими только им свойствами. К примеру, характеризуя свойства отдельных футбольных игроков, мы не ограничиваемся присущим лишь им индивидуальным умением быстро думать, быстро бегать, владеть дриблингом, точным ударом по воротам и пр. Будучи частями системного целого, игроки приобретают особые наиндивидуальные свойства, источником которых является именно целое, а не его часть. Таково, к примеру, свойство футболистов иметь игровое амплуа «вратаря», «защитника» или «нападающего», т.е. исполнять своеобразную социальную роль, которая определяется свойствами коллективной игры.

ка»); люди, связанные общностью профессии («шахтеры», «преподаватели») и даже общностью пола⁵. С одной стороны, все перечисленные общности не обладают свойствами реальных самостоятельных групп, занятых совместной скоординированной деятельностью (что не исключает способности активного меньшинства объединяться в политические и прочие союзы), а с другой стороны, они явно отличаются от чисто номинальных групп. Очевидно, что ни самосознание общности, ни прогнозируемые поведенческие реакции не возникают на пустом месте – за ними стоит и их питает схожая жизненная ситуация, которая порождает существенно схожие представления о справедливом и несправедливом, желаемом и нежелаемом для «бедняков», «женщин» или «ветеранов труда»⁶.

Вид «как бы организованных» социальных групп хорошо описан К. Марксом в «18 брюмера Луи Бонапарта» применительно к французскому крестьянству середины XIX века. «Парцелльные крестьяне, – пишет Маркс, – составляют громадную массу, члены которой живут в одинаковых условиях, не вступая, однако, в разнообразные отношения (точнее, связи. – К. М.) друг к другу. Их способ производства изолирует их друг от друга, вместо того чтобы вызывать взаимные сношения между ними... Таким образом, громадная масса французской нации образуется простым сложением одноименных величин, вроде того как мешок картофелин образует мешок с картофелем... Тождество их интересов не создает между ними... никакой национальной связи, никакой политической организации... Они поэтому неспособны защищать свои классовые интересы от своего собственного имени, будь то через

⁵ Впрочем, радикальные феминистки, которые борются не за равенство полов, а за их «одинаковость», отказываются рассматривать «женщин вообще» как группу, имеющую схожие интересы и цели, отличные от интересов и целей мужчин. Наличие таких схожих интересов допускается лишь в «нецивилизованных» обществах, еще не устранивших исторически сложившуюся дискриминацию женщин. С устранением такой дискриминации различие между мужчинами и женщинами признается сугубо физиологическим, социально нейтральным – в той же мере, в какой нейтральны цвет волос или глаз.

⁶ Естественно, такое сходство не выступает как тотальная одинаковость, не отменяет значимых градаций внутри «как бы организованных» групп (скажем, между высоко- и низкооплачиваемыми пенсионерами). Сходство не отменяет различий, равно как и различия не отменяют сходств, сохраняя диалектику типичного и нетипичного, правила и исключений в жизни людей, принадлежащих «как бы организованным» группам.

посредство парламента или через посредство конвента. Они не могут представлять себя, их должны представлять другие»⁷.

Как и в случае с номинальными и неноминальными группами, различие реальных и «как бы организованных» групп не означает их абсолютной противоположности и вполне допускает взаимопереходы между ними. К примеру, тот же Маркс рассуждал о переходе рабочего классов из состояния общности в состояние реальной самостоятельной группы, называя такую трансформацию переходом «класса в себе» в «класс для себя». «Экономические условия, – писал К. Маркс, – превратили сначала массу народонаселения в рабочих. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положение и общие (точнее, схожие. – К. М.) интересы. Таким образом, эта масса является уже классом по отношению к капиталу, но еще не для себя самой. В борьбе... эта масса сплачивается, она конституируется как класс для себя»⁸.

Оставляя в стороне процессы классовобразования, рассмотрим еще одно различие между неноминальными группами, которое связано с механизмами их генезиса. Речь идет о различии между «организациями» (в самом широком понимании этого термина, в котором к организациям относятся не только формализованные группы с фиксированным членством) и т.н. «общностями».

Суть различия состоит в том, что «организации» «изобретаются» людьми, т.е. создаются ими сознательно в ходе особой деятельности, продуктом которой являются «формы общения» между людьми.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 402.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 4. С. 183. Впрочем, приведенный пример можно считать не вполне удачным, поскольку многие ученые (вслед за П.А. Сорокиным) считают, что экономические классы не способны превращаться в самостоятельные группы, всегда оставаясь совокупностью сходно живущих и сходно думающих людей, «от имени и по поручению» которых действует не сам класс, а представляющие его социально-политические институты (партии, профсоюзы и пр.). Но даже если такой переход не возможен в случае с экономическими классами, он вполне возможен в случае с другими, к примеру, профессиональными группами. Иными словами, в масштабе страны люди, обладающие одинаковой профессией («шахтеры» или «авиадиспетчеры»), вполне способны превращаться из общности, основанной на сходстве образа жизни, в реальную группу, состоящую из взаимосвязанных, скоординированно действующих людей, участвующих во всеобщей забастовке.

Более того, способность переходить из состояния «в себе» в состояние «для себя» есть важное свойство этнических групп, о чем нам предстоит говорить далее.

Примером может служить генезис государства и государственного аппарата. Строго говоря, государство представляет собой не *группу* людей, а *институт*, то есть систему безличных социальных ролей, которые (в норме) не меняют свою функциональность в зависимости от того, какие конкретно люди востребованы для их исполнения. Однако без таких людей, объединенных в реальную социальную группу (правительство и правительственный аппарат), институт государства существовать не может.

Как бы то ни было, группа людей, образующих публичную власть, т.е. делающих политическое управление обществом своим исключительным занятием, профессией, не может возникнуть стихийно. Конечно, государство и государственный аппарат возникают с исторической необходимостью, но эта необходимость, независимая от *воли* людей, претворяется в жизнь лишь в том случае, если проходит через их *сознание*. То есть возникновение государственных структур представляет собой осуществление идеального плана их создания, имеющего вполне конкретных авторов – «отцов-основателей» государства (хотя реализация этого плана способна привести ко многим побочным следствиям, которые не планировались людьми и не ожидались ими).

Возникновение «общностей» осуществляется по другой схеме. К примеру, мы не знаем и не можем знать, кому принадлежит идея создания класса буржуазии в Европе, поскольку такое классобразование не имеет «придумавших» его авторов. Люди изобрели не новый класс, а новые средства труда и новые формы организации производственного процесса (по Марксу), или новые императивы морали в виде протестантской этики (по Веберу), не отдавая себе ни малейшего отчета в долгосрочных последствиях таких «изобретений» для групповой структуры общества. В этом и подобных случаях общности *складываются*, а не *создаются*, они возникают как стихийный *результат* – но не *продукт!* – целенаправленной активности людей.

Нетрудно видеть, что различие «организаций» и «общностей» тесно связано с различием «реальных» и «как бы организованных» групп, но не совпадает с ним полностью. Ставшие реальными группы всегда являются организациями, чего нельзя сказать о группах «как бы организованных», не всегда имеющих статус общностей. К примеру, экономические классы, которые в предшествующей истории человечества возникали стихийно, в нашу эпоху могут конструироваться вполне сознательно. В качестве примера можно привести современные программы создания т.н. «среднего класса» в странах с догоняющим типом модернизации.

Нетрудно видеть, что классификационное отличие «организаций» и «общностей» имеет большое значение для понимания этноса и нации. Достаточно сказать, что почти вся полемика примордиализма и конструктивизма в понимании наций упирается в вопрос, являются ли они стихийно сложившимися общностями или организациями, которые конструируются государственной властью в соответствии с идеологическими доктринами *национализма*, возникающими ранее самих наций.

Эту проблему мы рассмотрим в дальнейшем. Пока же следует назвать еще один классификационный признак неноминальных групп, в соответствии с которым они делятся на группы «*объективно-статусные*» и «*самореферентные*».

Суть различия состоит в том, что принадлежность индивидов к объективно-статусным группам задана независимо от их воли (хотя и может быть изменена – в «открытых обществах» с развитой системой «социальных лифтов» – в соответствии с их практически осуществленным желанием).

К примеру, до тех пор пока человек получает основные средства существования путем продажи своей рабочей силы собственникам средств производства, он объективно принадлежит к классу наемных рабочих, даже если считает себя египетским фараоном или римским императором.

В самореферентных группах ситуация существенно иная. Члены таких групп сами решают, быть ли им болельщиками «Спартак» или «Динамо», членами демократической или республиканской партий, приверженцами католицизма или православия и т.д.

Конечно, идея различения объективно-статусных и самореферентных групп разделяется не всеми учеными. В частности, с ней несогласны некоторые сторонники феноменологической социологии, считающие, что все неноминальные социальные группы являются по определению самореферентными. В этом случае снимается всякое различие между «пластом бытия» и «пластом сознания», утверждается (если несколько утрировать ситуацию), что для того чтобы *быть* рабочим (крестьянином и пр.), достаточно *считать* себя им.

Рамки статьи не дают мне возможности полемизировать с такой позицией, бесконечно упрощающей реальное положение дел. Вопрос об объективно-статусных группах, о тех «скрепах», которые «прикрепляют» к ним их членов – сложная научная проблема, требующая специального рассмотрения. В одном случае главными «скрепами» могут быть объективно данные *интересы* людей, природа которых не зависит от правильного или неправильного их по-

нимания носителями. В другом случае «прописка» в группе определяется столь же объективными стереотипами мышления, чувствования и практического поведения людей. Во всяком случае, отрицать тот факт, что не все в образе жизни людей зависит от их свободного выбора – есть, с моей точки зрения, верх легкомыслия, не украшающего серьезных аналитиков. Увы, не все понимают, что «миграции» таксономических единиц не снимают объективных различий между таксонами. Это значит, что способность отдельных людей изменять свое положение в групповой структуре не отменяет существования объективно-статусных групп, точно также как способность боевого шлема быть емкостью для питья не отменяет объективных отличий между классом предметов, именуемых «посуда» и классом предметов, именуемых «вооружение».

Вопрос о различии объективно-статусных и самореферентных групп необычайно важен для понимания различий между собственно этносами и нациями, о чем нам предстоит говорить в дальнейшем. Пока же коснемся последнего из интересующих нас классификационных признаков, который касается различий между *самодостаточными* и *несамодостаточными* группами, т.е. между *обществами* и *сообществами* людей внутри этих обществ.

Известно, что термин «общество» имеет несколько значений, однако не каждое из них пригодно для научного использования. Я убежден, что социальная философия не может применять бытовое значение термина, в котором обществом называют любой человеческий коллектив, *сообщество* людей – независимо от его размеров, занятий, факта, формы и степени консолидации (от «общества филателистов» до «дурного общества», в которое могут попадать наши дети).

Некоторые специалисты считают такое понимание общества наиболее узким из возможных, допуская тем самым его использование в науке. В действительности мы имеем дело с некатегориальной трактовкой термина, имеющей самые дурные последствия, когда важнейшее для науки понятие «общество» дублирует (без всякой надобности) понятие «социальная группа».

Конечно, эти категории связаны между собой, но они далеко не тождественны. Общество, несомненно, является социальной группой, но далеко не каждая группа является обществом. В философско-социологическом значении термина «обществом» можно называть лишь *самодостаточные* социальные группы, члены которых способны самостоятельно, без внешней помощи, без участия других групп создавать и воссоздавать *все* необходимые (субъект-

ные, вещные, информационные и организационные) условия своего существования⁹.

Конечно, в условиях современного глобализирующегося мира трудно или невозможно найти анклавные очаги социальности, еще не ставшие компонентами складывающейся системы общепланетарных (прежде всего, мирохозяйственных) связей. Очевидно, что мы находимся в процессе, который может привести к тому, что на планете Земля останется одно-единственное общество – планетарно интегрированное человечество – а ранее существовавшие самостоятельные группы постепенно утратят свой суверинитет и в итоге получают статус этнокультурных образований (типа итальянской или китайской общин в современных США).

И все же этот процесс еще очень далек от завершения. Я думаю, что общества сохраняются в современной истории до тех пор, пока социальные группы сохраняют *потенциальную самостоятельность*, т.е. теоретическую возможность выжить в условиях автаркии.

Для обозначения таких реальных обществ в русском языке используются понятия «страна», «народ», или «государство» (в широком понимании государства, не совпадающем с обозначением политического института, который является частью общества). Все эти термины, увы, не обладают должной строгостью. Наверное, можно согласиться с Ю.И. Семеновым, который предлагает освободить науку от терминологических неточностей, называя реальные общества *социально-историческими организмами*, или сокращенно «социорами»¹⁰.

Важнейший вопрос теории – понять, как подобные «социоры» соотносятся с этническими группами и нациями, являются ли последние формой существования самостоятельных групп в современной истории, имеет ли самостоятельное существование в ней этнические измерения и др. Но эта задача выходит за рамки настоящей статьи, в которой рассмотрены самые общие принципы типологии социальных групп, подлежащие дальнейшей конкретизации.

⁹ Подробнее об этом см.: *Момдэян К.Х.* Введение в социальную философию. М., 1997.

¹⁰ См.: *Семенов Ю.И.* Философия истории. Общая теория исторического процесса. М., 2013. Другое дело, что Ю.И. Семенов, как и все сторонники т.н. «методологического коллективизма» (терминология К. Поппера), считает реальные общества автономными *субъектами* исторического процесса, а не организационными формами существования индивидов – единственных субъектов деятельности, о чем мы специально поговорим в дальнейшем.

Несколько слов о задачах монографии

Руководствуясь вышеозначенными расхождениями и непониманиями, мы формулировали задачи нашей монографии. Задача этой книги нам кажется двойкой. С одной стороны, мы показываем самые разные точки зрения на сложнейшие проблемы современного общества, с другой – пытаемся решить внутренние проблемы социально-философской теории, сложность которой должна отвечать комплексному характеру своего предмета.

Так, уделяя большое внимание методологическим проблемам, анализу понятий и концепций (первая глава), авторы монографии во второй главе сосредотачиваются на актуальных процессах этнической, межэтнической и международной интеграции, осуществляющейся на фоне вызовов националистического экстремизма. При этом каждый из них предлагают собственную социально-философскую концептуализацию феномена и понятий нации, национализма, этноса, народа. Эти понятия до сих не получали полного теоретически-выверенного содержательного определения в рамках социально-гуманитарных дисциплин, использовались методологически произвольно и зачастую получали явную или латентную идеологическую нагрузку.

На статус таких субстанциальных оснований в разное время претендовали общий язык, государственно-политическое устройство, общая культура, общая история, черты национально-психологического склада, национальное сознание. Все эти – критериальные для понятия этноса и нации – понятия и концепты подвергнуты сравнительному анализу на предмет возможностей практического применения в актуальных процессах национальной и этнической консолидации в российских условиях.

Тем не менее, ряд задач, решаемых авторами монографии, носят сквозной характер. Такими объединяющими рамками обсуждения послужили следующие:

- задача определения места понятий «человека» и «этноса» в современной социальной философии и социальной теории;

- концептуализация понятий «нация», «этнос», «этничность» и «национальность» и установление между ними координации и взаимоотношений;

- задача определения роли национальных государств и «гражданской нации» в современном мире;

- выявление и критический анализ притязаний т.н. национально-государственно-образующих институций, претендующих на доминирование в процессе «национального строительства», прежде всего церкви, религии, национального языка и культуры;

- экспликация отношения между понятиями культурной идентичности, национальной идентичности, «этнической идентичности и гражданской идентичности;

- анализ тенденций этнодинамики в условиях глобализации;

- определение факторов национальной идентичности и выявление их связи с феноменом национализма.

В завершение можно сказать, что в данной монографии, возможно, впервые предпринят комплексный, междисциплинарный и методологически выверенный и практически ориентированный анализ понятий этноса и нации в их структурно-теоретическом взаимодействии с понятиями «идентификации человека», «национального государства», «национального сознания» и др. В результате сотрудничества исследователей-историков, антропологов и философов и сформулирована синтетическая концепция этноса и нации, что делает возможным интегрировать эти понятия в самый широкий контекст социально-гуманитарного знания, определить место этих понятий и феноменов в контексте истории, антропологии, культурологии, социальной философии и теоретической социологии.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ. О ПОНЯТИЯХ ОБЩЕСТВА, ЭТНОСА И НОВОЙ АКТУАЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Момджян К.Х.

Прогрессирует ли современная социальная философия?*

Часть 1

Возможны ли научные суждения о прогрессе?

Если считать прогрессом особый тип качественного изменения, идущего от «менее совершенного» к «более совершенному», от «худшего» к «лучшему», придется признать, что в современном общественном сознании эта идея весьма непопулярна. Она подвергается критике с двух направлений, первое из которых можно назвать «фактологическим», а второе – «методологическим».

В первом случае отрицают наличие значимых улучшений как устойчивой и долгосрочной тенденции человеческой истории. Считается, что XX век, ставший, по словам Е. Евтушенко, «газовой камерой надежд» на свободное и гармоничное развитие социума,

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

привел к концу «великих иллюзий» и сделал рассуждения о прогрессе неумными и даже аморальными.

Во втором случае отрицается не *факт* прогресса, а сама *возможность* рассуждать о «лучшем» или «худшем» в общественной жизни, не выходя при этом за рамки научного дискурса. Начнем с рассмотрения этой точки зрения, в основе которой лежат идеи М. Вебера, сформулированные в статьях «Критические исследования в области логики наук о культуре», «Объективность» социально-научного и социально-политического познания, «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке» и др.

Известно, что Вебер, руководствуясь кантовским принципом несводимости сущего и должного, требовал освободить научное познание от оценочных суждений, которые, по его убеждению, не могут быть верифицированы как истинные и ложные и потому не должны использоваться наукой¹.

Полагаю, что эти положения Вебера нуждаются в целом ряде разъяснений, чтобы не предстать перед нами в упрощенном и окариатуренном виде. Примером такой упрощенной трактовки может служить «теория социального изменения», пропагандировавшаяся Леопольдом фон Визе и его сторонниками в середине XX века, согласно которой любые рассуждения о прогрессе или регрессе в развитии общества или любой из его сфер являются априори ненаучными, так как имеют оценочный и, следовательно, субъективный характер. Ученый может и должен фиксировать общественные изменения и объяснять их, но он не в праве *оценивать* их в терминах «лучшее» – «худшее», «более совершенное» – «менее совершенное» и т.д. Такого рода оценки могут использовать философы, публицисты, литераторы, но не ученые, ищущие «свободную от оценки» истину.

Все рассуждения такого рода не учитывают то фундаментальное обстоятельство, что оценка оценке рознь, не принимают во внимание существование двух разных типов оценочных суждений².

¹ Конечно, утверждал Вебер, ученый, как и всякий нормальный человек, не может не оценивать мир, в котором живет, не может не иметь своих политических, моральных, религиозных, художественных и прочих предпочтений. Но профессиональной обязанностью ученого является умение отличать и отделять свои научные знания, истинность которых он готов доказывать, от своих гражданских убеждений, которые не могут быть объектом научной верификации. Это требование М. Вебер называл «принципом интеллектуальной честности» и настаивал на его неукоснительном исполнении обществоведами и гуманитариями.

² Объем настоящей публикации не позволяет нам подробно рассмотреть саму суть оценки, выяснить отличие оценочных суждений от денотативных суж-

Первый из них мы назовем «суждениями ценности», понимая под ценностями не объекты, значимые для человека, и не субъект-объектное отношение значимости, а имманентные субъекту элементы мотивационной подсистемы сознания, избранные человеком, приоритетные для него стратегические векторы существования. Ценности, в конечном счете, есть *цели* – «то, ради чего делается нечто», – но это не конкретные цели, которые создает проектная подсистема психики (построить дом, купить автомобиль, поступить в университет и др.). Ценности – это предельные основания целеполагания, мир *конечных целей*: то главное, ради чего люди строят дома, покупают автомобили или поступают в университеты. Ценности – это *цели-идеалы*, которые придают человеческой жизни субъективный смысл, определяют то, ради чего человек считает нужным жить, работать, рожать детей и т.д. Ценностный мир человека – это сложно субординированная система, в которой существует фундаментальное деление на *дефициентные* ценности, связанные с поддержанием факта жизни, биологическим выживанием в среде, и *бытийные* ценности, связанные с сохранением и умножением качества жизни (свобода, достоинство, красота и др.).

Суждения ценности, таким образом, представляют собой мотивационные предпочтения человека, обладающего субстанциальной свободой воли, то есть способного самостоятельно решать, что для него лучше, – жизнь, лишенная достоинства, или достойная смерть, муки творчества или спокойные семейные радости, долголетие, основанное на воздержании, или короткая жизнь, исполненная удовольствий.

Выбор такого типа может быть ошибочным лишь в том случае, если он основан на недостаточном осознании его последствий. Но если человек, отчетливо понимающий вред курения, все же предпочитает курить, сознательно принося здоровье и долголетие в жертву удовольствию, мы должны отказаться от гносеологиче-

дений, с одной стороны, и от прескриптивных суждений, с другой. Как бы то ни было, под оценкой вообще мы будем понимать тип суждения, фиксирующего деонтологические субъект-объектные отношения, в которых предметы оценки (ими могут быть любые явления окружающего и охватывающего нас мира) соотносятся с потребностями и интересами оценивающего субъекта и характеризуются как безразличные или значимые (удовлетворяющие человеческие нужды или ведущие к их депривации). Собственные свойства и состояния объектов, рассмотренные вне данного контекста, а также онтологические объект-объектные отношения, которые не затрагивают непосредственно потребности человека (типа «свинец тяжелее, чем олово»), не являются предметом оценки.

ской апробации такого выбора. Дело тут не в ошибке, а в уникальной способности человека *ранжировать* свои жизненные влечения, жертвуя одними ценностями ради других, признаваемых более важными. Принципиально важен тот факт, что человек онтологически *свободен* в этом выборе, поскольку в мире конечных целей отсутствует объективная, независящая от воли людей иерархия ценностей, данная нам в необходимо-принудительном порядке. Этим деятельность людей отличается от поведения животных, в котором существует объективная иерархия предпочтений, – что и позволяет ученым с математической точностью рассчитывать момент, в который голодный кот предпочтет еду общению с кошкой. В отличие от животных у человека отсутствуют ценностные приоритеты, «предписанные» ему биологической, социокультурной и психологической организацией, – подобно тому как желудку «предписано» развиваться в дуб, а не в березу³.

Единственным способом доказать обратное – оставаясь при этом в рамках научного дискурса⁴ – является смена *масштаба*

³ Таким приоритетом не может быть даже «инстинктоподобное» (словами А. Маслоу), спрятанное в глубинах подсознания стремление к биологическому выживанию. В пограничных ситуациях, когда нельзя сохранить одновременно и факт, и качество жизни, люди с бытийной доминантой предпочитают качество факту, руководствуясь убеждением, что «в жизни есть ценности, поважнее, чем жизнь».

⁴ Все остальные способы опровергнуть неадекватность ценностных суждений предполагают апелляцию к трансцендентному. Именно так поступал С.Л. Франк. С одной стороны, Франк прекрасно понимал всю бессмысленность попыток отдельных людей, политических партий и даже целых поколений абсолютизировать свои ценностные предпочтения. Он открыто иронизировал над «незаконным самомнением» современных ему идеологов (и прежде всего, социалистов), самочинно созидающих «истинный идеал», стремящихся навязать его другим как непреложную и абсолютную истину, представить свои духовные приоритеты как «центральное, основополагающее и насущное начало нормальной общественной жизни вообще». Попытки облечь конкретные «страсти и домогательства» в философскую форму, целостное общественное мирозерцание Франк считал далекими от подлинно научного познания. «Несмотря на внешний философский или научный облик произведений такого рода, они, как всякое чистое исповедание веры, выражение непосредственного требования или запроса человеческого духа, стоят вне сферы объективного познания; в них выражена не мысль, а воля, действенный призыв к новой, утверждаемой человеческой волей ценности. Литература такого рода при всей ее очевидной законности и естественности, есть, в сущности, не “философия”, а публицистика» // (Франк С.Л. Духовные основы общества. С. 254).

субъектности, когда свободный выбор между жизнью и смертью признается достоянием лишь *индивидуального субъекта*, отдельно взятой человеческой личности. Лишь она способна выбирать между «быть или не быть», не опасаясь обвинений в ошибочности этого выбора. Иначе обстоит дело с субъектами *коллективными*, в роли которых выступают отдельные социальные институты, общества и – в перспективе – все человечество. Оно – в отличие от отдельных людей – не может вести себя как взбалмошный поклонник Клеопатры, способный отдать жизнь за ночь удовольствия. Нет и не может быть таких ценностей, ради которых человеческое общество было бы готово добровольно прекратить свое существование.

Отсюда делается вывод, что ценностный выбор может быть объективным в том случае, если он *социально* целесообразен, то есть способствует выживанию и развитию общества, продлению человеческой истории.

Размеры данной публикации не позволяют нам остановиться на развернутой критике такого подхода, который К. Поппер именвал «методологическим коллективизмом». В предыдущих рабо-

Казалось бы, Франк вполне согласен с идеей отличить поиск истины от субъективных взглядов на благое, доброе и должное. Однако это согласие отнюдь не безоговорочно. Выясняется, что с позиций Франка «кантианское возражение, что сущее... не может служить основанием для должного, верно только в отношении эмпирической реальности, но неверно в отношении онтологически-сущего» (Там же. С.257). Это означает, что суждения о должном, согласно Франку, субъективны лишь в том случае, если исходят из повседневных человеческих представлений; однако они могут приобрести объективный смысл, если учитывают нравственную суть истории и человека, определенную высшей волей Бога.

Глубокая религиозность российского мыслителя заставляет его верить в существование истинного и абсолютного Добра, которое представлено божественным началом в человеческой истории и скрыто от любителей поверхностного морализирования. «Добро, – полагает Франк, – не есть только “идеал”, устанавливаемый человеческой волей, иначе оно оставалось бы произвольным; добро как таковое не есть только “должное”, требование, – таким оно выступает лишь в отношении несовершенной человеческой воли... Только если добро есть момент абсолютного бытия, если в нравственном требовании мы сознаем голос, исходящий из глубин бытия и онтологически обоснованный, его осуществление приобретает для нас разумный смысл (Там же. С. 256–257).

Именно такой подход позволяет Франку включать в проблематику социальной философии суждения о смыслах бытия, в которых «общественный идеал не просто декретируется и требуется, а философски обосновывается и выводится из общего философского мировоззрения либо из анализа природы общества и человека» (Там же. С. 254).

тах автор стремился доказать, что субъектами деятельности, которые обладают необходимым для субъекта набором свойств (собственными потребностями, интересами, стремлениями, желаниями, вызывающими целеполагающую деятельность), обладают только отдельные люди. Хочу особо подчеркнуть, что такой подход не имеет ничего общего с номинализмом – он не отрицает существования реальных социальных групп и социальных институтов как *онтологически самостоятельных сущностей*, которые не сводятся к сумме образующих их людей, обладают интегральными свойствами, отсутствующими у индивидов. Речь идет не об отрицании безличных матриц социального взаимодействия, а об отказе наделять эти матрицы специфическими свойствами, которые присущи лишь *субъектам* и отличают их от *объектов* и *организационных связей* социума. Общество, несомненно, существует как надындивидуальная реальность, но у общества нет и не может быть *субъектных* свойств – собственных потребностей, интересов и целей, которые отсутствовали бы у образующих общество людей. Все коллективные интересы и цели в общественной жизни являются не интересами и целями коллектива, а *схожими* интересами и целями индивидов, образующих коллектив. Эти схожие интересы и цели становятся *общими*, когда вызывают совместную и скоординированную деятельность людей, направленную на их удовлетворение.

Поэтому проблемы ценностного выбора, свободы воли, верификации ценностных суждений имеют смысл лишь применительно к отдельно взятым людям. Коллектив сам по себе не может что-то оценивать, что-то выбирать и к чему-то стремиться. Это люди – и только люди – стремятся к самосохранению, оценивают мир и принимают решения, от которых зависит не только их индивидуальное существование, но и существование надындивидуальных институтов. Задача социальной философии – не изобретать мифологических коллективных субъектов, а объяснить, как действия живых, биографически конкретных людей, направляемые свободной волей, складываются в упорядоченный, законосообразный общественный процесс, предсказуемый для науки (в отличие от менее предсказуемого, а иногда и непредсказуемого поведения конкретных индивидов).

Чтобы объяснить это, мы должны для начала признать тот очевидный факт, что ценностный выбор человека обусловлен его социокультурной средой и имеет далеко идущие социальные последствия. В результате ценностные предпочтения бывают не только *общезначимыми*, но и *общеобязательными*.

В самом деле, важнейшие представления о добре и зле, справедливости и несправедливости, красоте и уродстве могут быть схожими для стран, цивилизаций и даже исторических эпох, каждая из которых имеет свои доминирующие системы ценностей. По общезначимости (измеряемой числом сторонников) такие предпочтения вполне сопоставимы с суждениями истины и зачастую превосходят их. Как остроумно заметил Макс Вебер, «мнение, следует ли данного человека считать подлецом, оказывается в ряде случаев значительно более единодушным, чем согласие (именно специалистов) по поводу толкования испорченной рукописи»⁵.

Такие общезначимые предпочтения существенно ограничивают индивидуальный ценностный выбор человека. Люди подчиняются им частью добровольно, а частью принудительно. В первом случае человек усваивает, интериоризует ценностные предпочтения, преобладающие в обществе, в котором он был воспитан, рассматривая эти коллективные представления как собственный ценностный выбор. К примеру, большинству современных европейских мужчин нравятся стройные, не отягощенные излишним весом женщины, и они (мужчины) не задумываются над тем, что их предпочтения были бы существенно иными, если бы формировались во времена Рубенса.

Во втором случае доминирующие в обществе мотивации рассматриваются не просто как общезначимые, но и как *общеобязательные*, они навязываются индивиду под угрозой карательных санкций независимо от согласия или несогласия последнего.

Эта общеобязательность, в свою очередь, может иметь двойной характер. В первом случае она выступает как психологическое принуждение, основанное на *вере* в то, что выбор многих не может быть ошибочным, что арифметическое большинство людей (в пределе «народ») всегда право — даже тогда, когда считает других людей «расово неполноценными» или же строит коммунистический рай на земле. Люди действуют по схеме: «я поступаю так, потому что все поступают так», то есть подчиняются некоторым социокультурным шаблонам, не имеющим, как правило, рефлексивного основания. Тем не менее самое малое сомнение в подобных общих нормах способно вызывать у ослепленного своей «правотой» большинства не только чувство гнева, но и сомнение в психическом здоровье «отщепенцев», смеющих сомневаться в «очевидном».

⁵ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 559.

Нужно ли доказывать, что такая общезначимость ценностных приоритетов отнюдь не тождественна их истинности, она не выводит их за рамки человеческой субъективности, оставляя «делом коллективного вкуса»? Из того факта, что не только отдельные люди, но и целые этносы и даже цивилизации могут считать ту или иную одежду единственно приличной, ту или иную религию единственно истинной, то или иное искусство единственно прекрасным, не следует, что эти суждения являются объективно истинными. Конечно, мы вправе думать, что какие-нибудь панки, эпатирующие общественный вкус умопомрачительными прическами, мыслят ошибочно и потому стремятся к неверным целям, но мы не можем доказать этого в силу отсутствия таких доказательств.

Бывает, однако, общеобязательность второго рода, выходящая за рамки культурной конвенции, т.е. условного соглашения множества людей, которое закрепляется и воспроизводится силой традиции и не влечет за собой практических последствий, ставящих под угрозу само существование человека и общества. Речь идет об общеобязательных предпочтениях, которые имеют жизнеобеспечивающие следствия для человека и общества и потому закрепляются силой закона.

В самом деле, нет, не было и не будет общества, членам которого официально дозволялось бы убивать, насиловать и грабить себе подобных⁶. Но можно ли считать, что наличие таких запретов доказывает факт существования объективно истинных ценностных предпочтений?

Увы, нет. Чтобы принять этот ответ, нужно учесть, что одно и то же (текстуально идентичное) оценочное суждение может иметь в зависимости от контекста разный гносеологический статус.

В самом деле, истинно ли суждение «воровать, грабить и насиловать – плохо»? Ответ таков: оно не подлежит гносеологиче-

⁶ Смысл словосочетания «себе подобный» меняется в ходе человеческой истории. Изначально оно означало родоплеменную идентичность, так как запрет на насилие не распространялся на представителей иных этносоциальных групп, находившихся вне закона. Понадобились многие тысячелетия для того, чтобы «себе подобными» в юридическом понимании этих слов стали считать всех представителей человеческого рода, независимо от национальной, социальной или конфессиональной принадлежности. Именно поэтому современные демократии не считают «делом вкуса» пропаганду и практику расового и межнационального насилия, религиозной нетерпимости, считая их «неправильными» и не стесняясь нарушать «экзистенциальное» право человека на любую близкую себе систему жизненных ориентиров.

ской верификации, если мы рассматриваем его как *суждение ценности*, фиксирующее не общественный вред преступлений, а личный жизненный выбор преступника. Напомню, что считать тот или иной выбор неправильным, основанным на ложной оценке, мы можем лишь в том случае, если речь идет о незнании или непонимании выбирающим обстоятельств, причин и последствий своих действий. Увы, в случаях юридической подсудности (если речь не идет о слабоумии или сумасшествии) какой-нибудь Чикотило прекрасно понимает, что его действия незаконны и преследуются по суду. Он знает, видимо, и причины такого запрета, без которого общество не смогло бы существовать. Проблема тут вовсе не в незнании, а в том, что преступнику наплевать на все моральные и юридические нормы человеческого общежития, которые он осознанно нарушает в надежде остаться безнаказанным. Поэтому посадить его в тюрьму мы обязаны, а вот доказать ему, что его действия неверны, так как основаны на ошибочной оценке, не удастся. Единственной ошибкой, которую признает преступник, будет тот технический промах, в результате которого его удалось поймать.

Еще раз повторим: общеобязательность оценочных конвенций *ограничивает* свободу воли человека и все же не *отменяет* ее, не отнимает у людей возможности следовать или не следовать нормам закона, не лишает преступников свободной, пусть и злой, воли. Человек способен идти наперекор общезначимым и даже общеобязательным ценностным конвенциям, самостоятельно решать, что для него хорошо и что плохо без риска быть уличенным в незнании или непонимании⁷.

Вернемся, однако, к суждению «воровать, грабить, насиловать – плохо». Парадокс состоит в том, что оно может и должно считаться истинным в том случае, если фиксирует объективный *общественный* вред этих занятий, легализация которых сделала бы

⁷ Отказать человеку в такой свободе воли можно лишь в том случае, если мы используем весьма спорное определение свободы как «познанной необходимости», которое, по нашему убеждению, смешивает саму свободу с условиями ее осуществления. С позиций такого понимания личностная свобода, не коррелирующая с «исторической необходимостью», воспринимается как некий безответственный «каприз» и вариант несвободы. То есть мы должны признать несвободным поведение Спартака, восставшего против необходимого и неизбежного в тех исторических условиях рабства. Мы все же предпочтем считать Спартака свободным человеком, несмотря на отсутствие у него специальных знаний о рабовладельческом способе производства и реальных условиях его преодоления.

невозможным сам факт коллективного существования людей. Соответственно запрет на явления социальной деструкции, которые ставят такое существование под угрозу, является *правильным* решением, в основе которого лежит *истинное* понимание общественного блага.

В этом случае рассматриваемое суждение выступает как принципиально иной тип оценки – *суждение значимости*. В отличие от суждений ценности, суждения значимости представляют собой не *мнения*, а *знания*, которые фиксируют отношения объективной зависимости и взаимовлияния, существующие между людьми и явлениями окружающего мира.

Существуют два типа таких оценок, от которых вовсе не нужно «освободить» науку. Первый из них – это оценки, которые касаются *безальтернативных предпочтений нашего тела*, второй – оценки, которые касаются *средств достижения избранной человеком цели*.

Примером оценок первого рода может служить суждение «курить вредно». Является ли оно оценочным? Безусловно, да, если руководствоваться общепринятым пониманием оценки как способа установления значимости чего-либо для действующего и познающего субъекта. В самом деле, нас интересуют не собственные свойства табака (его химическая структура, особенности произрастания и пр.), рассмотренные безотносительно его полезности или вредности. Мы *оцениваем* значение этого продукта для здоровья употребляющих его людей, измеряя его в диапазоне «благое – пагубное». Подобные суждения о вреде или пользе чего-то, соотносимого с потребностями человека, нельзя не считать оценкой. В противном случае мы безосновательно сужаем это понятие (как это делают некоторые философы, считающие оценками лишь ценностные предпочтения человека).

Другой вопрос: есть ли у нас основания сомневаться в верифицируемости подобных оценок, рассматривая их как «дело вкуса», свободного субъективного предпочтения людей? Отрицательный ответ очевиден, за ним стоит авторитет науки, доказавшей, что курение табака или неумеренное употребление алкоголя вызывают дисфункции в человеческом организме, поражают органы дыхания, сердце, печень и другие органы, независимо от того, знает ли человек о причиняемой ему вреде и готов ли он с ним мириться. Строгая объективность подобных оценок объясняется тем простым фактом, что они касаются не *личности* человека, а его *организма*, который – в отличие от личности – не обладает свободой воли,

не может произвольно решать, что для него хорошо, а что плохо. Организм существует по законам биологии, т.е. находится в избирательном отношении к среде, имея *объективно полезное* и *объективно вредное* в ней. Верифицируемость оценок в этом случае связана с существованием *нормы* в физиологических реакциях организма, никак не зависящей от нашего желания и воли.

Людям нашей профессии, конечно же, интереснее второй тип суждений значимости, который касается не физиологии, а сознательной деятельности людей. Речь идет об оценках, объектом которых являются *средства*, используемые людьми для осуществления свободно поставленных целей.

Вспомним афоризм Гёте: «Свободен первый шаг, но мы рабы второго...» Это означает, что характер цели предопределяет (как минимум, негативно, путем отсеечения неподходящего) характер средств, используемых для их достижения. Люди свободны решать – восстать против иноземного господства или подчиниться ему, но выбрав вооруженное противодействие злу, они ограничивают себя в выборе средств его осуществления. Вступает в действие другая логика – «на войне, как на войне» – и свобода человека редуцируется к «праву на ошибку», т.е. к способности выбирать неадекватные цели средства ее достижения.

Вывод из сказанного: у нас нет оснований считать, что оценка средств осуществления цели является априори субъективной, зависящей от предпочтений человека и потому не должна использоваться наукой. Напротив, эти оценки являются или истинными или ложными, что, в частности, делает вполне научными суждения о прогрессе или регрессе в общественной жизни.

Эти суждения обладают научным смыслом в отношении тех общественных явлений, которые имеют *назначение*, то есть служат средством достижения внешней цели. К примеру, считая назначением автомобиля быстрое, комфортное и безопасное перемещение, мы получаем в руки объективные критерии оценки, позволяющие с инженерной точностью сопоставлять автомобили как более или менее совершенные. То же самое касается не только технических объектов, но и социальных институтов, имеющих функциональную, а не субстанциальную природу, то есть служащих достижению внешней, несобственной цели. Эти институты (государство, армия, высшая школа и даже общество в целом) являются более или менее прогрессивными в зависимости от того, насколько они соответствуют своему назначению, насколько эффективно они исполняют возложенную на них и специфицирующую их функцию.

Конечно, далеко не всегда верификация суждений значимости оказывается ясной и практически осуществимой задачей. В процессе такой верификации следует учитывать множество обстоятельств и, прежде всего, помнить о принципе *конкретности истины* и непреложно им руководствоваться. Нарушая этот принцип, мы создаем ситуацию искусственной неверифицируемости суждений, которые в действительности являются истинными или ложными в границах своей применимости. К примеру, бессмысленным является вопрос о том, какие из политических стратегий – реформизм или революционаризм, консерватизм или либерализм – являются априори правильными. Бывают ситуации, когда революция необходима, и бывают ситуации, когда она вредоносна, контрпродуктивна. Консервативная политика показывает свою эффективность тогда, когда общество страдает от избытка либерализма, и наоборот. Поэтому мы сумеем вполне адекватно оценить эффективность этих доктрин лишь в том случае, если уточним характер политических целей, средством достижения которых они являются, а также конкретные обстоятельства их применения. И наоборот, не учитывая этих обстоятельств, мы попадем в положение человека, который ищет «истинную» температуру закипания воды безотносительно к параметрам давления.

Бывают, однако, и более сложные ситуации. Конечно, наука вполне способна рассчитать, какие средства следует использовать для стабилизации экономики или защиты государства от внешней угрозы. Но как понять, какие средства оптимальны, если целью человека является, к примеру, удовлетворение эстетической потребности? Как доказать поклонникам «Фабрики звезд», что они имеют дело с эрзац-музыкой, если она доставляет им живое удовольствие, а произведения Баха, Прокофьева и даже «Битлз» кажутся скучными и неинтересными? Возможен ли в этом и подобных случаях доказательный спор о предпочтениях и если да, то каковы правила такой дискуссии? Как убедить оппонента, что и в искусстве, и в философии существуют не только разные варианты «хорошего», но и объективно «плохое», не просто разные вкусы, а вкусы развитые и примитивные, основанные на незнании и непонимании? Есть ли прогресс в областях человеческого духа?

Ответу на эти вопросы будет посвящена вторая часть нашей статьи (см. третью главу данной монографии).

О курсе обществознания: позиция университетского профессора*

Нужен ли средней школе курс обществознания и каким этот курс должен быть? Ответ на этот вопрос следует начать с определения самого понятия «общество», знания о котором мы предлагаем ученикам.

Как известно, в бытовой лексике термином «общество» называют любой человеческий коллектив независимо от его размеров, занятий, степени и способа консолидации. «Обществом» называют любителей филателии, предприятия открытого или закрытого типа, сословные группы (будь-то крестьянское «опчество» или аристократический бомонд) и даже неформальные микроколлективы (то самое «дурное общество», в которое иногда попадают наши дети).

В научной лексике термин «общество» используют в двух значениях – в узком и широком. В узком значении обществом называют *особый человеческий коллектив*, который – в отличие от множества образующих его сообществ – обладает свойством *самодостаточности*. Иными словами, обществом может считаться только такая группа, члены которой *способны* создавать и воссоздавать все необходимые условия человеческого существования, в том числе формировать самих людей как социальных существ¹.

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

¹ Мы выделили слово «способны», чтобы подчеркнуть, что достаточным признаком общества является потенциальная, а не актуальная самодостаточность, то есть теоретическая возможность существовать в режиме автаркии. Не сделав этой оговорки, мы придем к ошибочному выводу о фактическом отсутствии обществ в современном глобализирующемся мире, который, возможно, движется в направлении единого общества в лице планетарно интегрированного человечества, но еще не достиг этой стадии. Поэтому мы имеем право называть обществами те многочисленные страны и народы, которые еще не утратили способность к самодостаточному существованию, еще сохраняют свою хозяйственно-экономическую, организационно-политическую, социокультурную автономию.

В широком значении термина «обществом» называют ту часть окружающего и охватывающего нас мира, которая выделена из природы и от природы отлична. В таком понимании термин «общество» дублирует категории «социальная реальность» или «социум», обозначающие мир людей и продуктов их совместной деятельности, обладающий неприродными и надприродными свойствами.

Современный школьный курс обществознания содержит информацию об обществе и в широком, и в узком его понимании. В первом случае ученики овладевают представлением о специфическом для людей способе существования, который называют *деятельность*. Рассматривается *информационная* специфика деятельности, связанная с наличием вербально-понятийного, абстрактно-логического *мышления*, которое качественно отлично от рефлекторных механизмов биологической активности (а также простейших форм чувственно-конкретного мышления, которое свойственно наиболее развитым животным). Крайне важно сделать акцент на *адаптивной* специфике деятельности, связанной с орудийным отношением к среде – способностью создавать, хранить и многократно использовать орудия труда, отличные от органов собственного тела. Внимания требует специфика социальной *коллективности*, основанной на символическом поведении и солидаристском взаимодействии. В рамках школьного курса должны быть освещены сюжеты о присутствующих человеку потребностях и интересах; о наличии у него субстанциальной свободы воли, которая позволяет оценивать и выбирать поведенческие реакции на безальтернативные влечения и т.д. Одним словом, ученики средней школы получают те знания и навыки анализа, которые позволят им сформировать личностный ответ на мировоззренчески важный вопрос о *месте человека в мире*, об эволюционных связях человека с природой, о родовой сущности *homo sapiens*, которая позволяет людям создавать высшее из «царств бытия» – надорганическую реальность.

Что касается знаний об обществе в узком понимании этого термина, они делятся на две равно необходимые части. Первая из них – это информация об *обществе как таковом*; вторая – специализированная информация о разных *частях* общества – важнейших сферах и институтах общественной жизни.

Первая часть проблематики представляет собой философско-социологический взгляд на общество как систему с высшим органическим типом целостности. Охарактеризуем подробнее эту сферу знания, которая не всегда понимается и верно оценивается представителями «частных» общественных наук. Многие из них

думают, что «целостного взгляда» на социальный мир можно добиться без всякой философии, «приплюсовав» данные экономической науки к данным политологии, искусствознания, религиоведения и пр. Системное, несуммативное понимание целостности воспринимается порой как претенциозное пустословие, не имеющее никакого положительного значения для науки.

Чтобы доказать ошибочность этой точки зрения, начнем с простейшего определения системы, каковой следует считать любой объект или процесс, обладающий тремя необходимыми свойствами. Первое – *гетерогенное* строение, то есть наличие организационно выделенных *частей* (а не свойств или состояний). Второе – *связь* этих частей между собой, понимая под связью взаимную согласованность изменений, когда трансформация свойств или состояний одного явления аффлектирует свойства и состояния другого, связанного с ним. Третье – наличие *интегральных* свойств, которые присущи системе и отсутствуют у ее частей, взятых по отдельности (наглядным примером может служить молекула воды, обладающая свойствами, которые явно отсутствуют у образующих ее водорода и кислорода).

Системный объект (в нашем случае, общество) рассматривается наукой в трех взаимосвязанных, но не заменяющих друг друга проекциях или *аспектах*. Первым из них является *структурный* анализ, задача которого – обнаружить и классифицировать образующие систему части. Вторым – *интегративный* анализ, который должен найти и объяснить устойчивые *зависимости* между обнаруженными частями системы. Третьим – *динамический* анализ, который применим лишь к саморазвивающимся системам и должен объяснить причины, механизмы и формы ее изменения.

Начнем со структурного анализа, который затрудняется тем обстоятельством, что общество принадлежит к высшему типу систем, обладающих (по терминологии Гегеля) *органическим*, а не *химическим* типом целостности. Разница состоит в том, что в системах химического типа части предпосланы целому и способны существовать вне системы и независимо друг от друга (как это происходит с водородом и кислородом, которые существуют до возникновения воды и отдельно друг от друга). В системах органического типа, напротив, целое предпослано своим частям и создает их из себя и для себя (так зародыш содержит в себе все структурные спецификации будущего организма).

Как следствие, части органических систем *взаимоположены*, то есть не могут существовать вне охватывающей их системы

и друг без друга (нет и не может быть общества, в котором наличествовала бы экономика, но отсутствовала культура). Более того, части органических систем нередко способны к *взаимопроникновению* и композитивному пересечению друг с другом (как это происходит, к примеру, в случае с экономической политикой, когда сугубо экономические решения обретают политическую значимость, а политические решения – глубокие экономические последствия). Неудивительно, что некоторые обществоведы, которые придерживаются доктрины социологического холизма, считают структурный анализ общества невозможным, ошибочно смешивая реальную *неразделимость* частей общества с их измышленной *неразличимостью*.

Столь же ошибочны попытки объявить структурный анализ «пережитком» механистического менталитета и заменить его (как и системный подход в целом) неким «морфогенетическим подходом», «полевой концепцией общества»² и пр. Все эти подходы являются отнюдь не альтернативой системной методологии, а лишь ее конкретизацией применительно к особо сложному типу систем субстанциального типа, способных к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию.

В действительности структурный подход к анализу общества возможен и эффективен при том условии, что ученый понимает нескольких важных методологических правил. Первое – нужно понимать, что в задачу структурного анализа входит выделение *частей* общества, а не *свойств или состояний* этих частей (иными словами, ученый не должен путать задачи «социальной анатомии» с задачами «социальной физиологии», о которых мы поговорим ниже). Второе – следует понимать, что части общества существуют объективно, независимо от воли исследователя, который должен обнаружить их, а не создавать произвольно (к примеру, мы не должны путать части, из которых состоит апельсин, с произвольными «кусками», на которые мы можем его нарезать по своему желанию). Третье – нужно понимать, что саморазвитие деятельности, организационной формой которой является общество, приводит к возникновению частей разного масштаба, иерархически связанных между собой. Это значит, что структурный анализ обязан выделять в обществе три типа частей – *подсистемы* как самые большие части, имеющие собственное разветвленное строение; *элементы* как самые малые части, которые далее не делятся без

² См., к примеру: *Штомпка П.* Социология социальных изменений. М., 1996. С. 19.

утраты социального качества; *компоненты*, занимающие промежуточное положение между элементами и подсистемами.

Общество, как и всякая сложная система, состоит из подсистем (именуемых сферами общественной жизни), которые включают в себя компоненты (в роли которых выступают различные социальные группы, институты и институции), а последние содержат в себе социальные элементы (к числу которых относятся *субъекты* – безмерно богатые по своим свойствам, но элементарные в структурном смысле люди, осуществляющие деятельность; *вещи* или объекты практического назначения, с помощью которых люди физически изменяют природную и социальную среду своего существования; *символы* или знаковые объекты, с помощью которых люди программируют свое сознание; и, наконец, *связи и отношения* между субъектами и субъектами, субъектами и объектами, объектами и объектами).

Очевидно, что любые рассуждения об обществе, которые не опираются на понимание его структуры, беспредметны, их эффективность можно уподобить попыткам понять устройство часового механизма, не разбирая его на детали. Именно этим определяется необходимость структурной проблематики в школьных учебниках обществознания. Конечно, она имеет служебный характер, то есть нужна не сама по себе, а как инструмент толкового, последовательного и понятного ученикам рассказа об устройстве общественной жизни. Для того чтобы этот рассказ, будучи дополненным личным опытом и переживанием социального бытия, стал базой для ответственного действия.

Хочу особо отметить, что структурный анализ общества как системы относится к компетенции социальной философии и общей социологии³ и не может быть осуществлен усилиями частных общественных наук, которые изучают отдельные участки общественной жизни, рассмотренные беспредпосылочно и изолировано друг от друга. Увы, реальность такова, что блестящие экономисты, прекрасно понимающие устройство товарного рынка или законы денежного обращения, не в состоянии ответить на вопрос: «что такое экономика?», не выходя за предметные рамки своей дисциплины и не прибегая (как правило, неудачно) к социально-философским обобщениям. Точно также, прекрасные искусствоведы, знающие самые тонкие отличия импрессионизма от экспресси-

³ О сходстве и различии этих дисциплин см.: Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997.

онизма или акмеизма от символизма, не могут осмысленно ответить на вопросы: – «а что такое искусство как род духовной практики?», «чем искусство отличается от других ее форм (в частности, от аттракциона, с которым искусство нередко путают)?»

Все сказанное свидетельствует не об умственной ограниченности представителей частного обществознания, а всего лишь о специфике их предметных задач. И экономисты, и политологи, и искусствоведы рассматривают свои сферы имманентно, «изнутри», не давая должных ответов на вопрос о том, почему существуют и как возникают эти сферы, какими потребностями социального целого порождена их институализация. Кто-то правильно сказал: нельзя идентифицировать отдельно взятую звезду, пока облака закрывают весь участок звездного неба, на котором она расположена. По аналогии, чтобы идентифицировать части органического целого, нужно знать, что оно представляет собой, почему и как оно развивается, создавая множество своих формообразований и специфические связи между ними.

Вернемся, однако, к аспектам системного анализа общества. Очевидно, что системный анализ общества, который начинается со структурных различий, не может ограничиться им. В самом деле, чтобы понять устройство системного объекта мы должны, временно умертвив присущую ему целостность, разобрать его на функционально разные «детали». Но вслед за этим нам придется вновь соединять разъединенное, пытаясь понять, как связаны между собой части целого, какого рода зависимости, существуют между ними. Это значит, что, отличив, к примеру, экономику от политики, мораль от права или науку от религии, мы должны будем понять, как связаны между собой эти части общественной системы, имеет ли зависимость между ними *субординационный* характер, или же они связаны *координационно*, то есть функционально равноправны, влияют друг на друга в одинаковой степени (такова позиция социально-философского плюрализма, отличная от монистических установок).

Нужна ли эта интегративная проблематика в школьном курсе обществознания? Думаю, что ответ на этот вопрос может быть только утвердительным. Достаточно сказать о том практическом значении, которое имеет эта, казалось бы, отвлеченная от жизни проблематика. Мы убеждены, к примеру, что многие неудачи российских реформ, проведенных в 80-е и 90-е годы прошлого столетия, в числе прочих причин вызваны очевидным дефицитом знаний о субординационных и координационных связях между по-

требностями людей и возникающими на их основе ключевыми подсистемами общества. Как связаны между собой экономическая модернизация и политическая либерализация? Возможна ли «колбаса» без «свободы»? Насколько эффективна прямая «пересадка» западных демократических институтов, сложившихся в результате многовековой эволюции, в российский социум с его все еще преобладающим политарным и идеократическим менталитетом? Эти и другие интегративные проблемы – в их научном, а не журналистском понимании – имеют прямое отношение к судьбам нашей страны и должны быть обсуждаемы в доступной и увлекательной форме подрастающим поколением.

Наконец, третий *динамический* аспект системного анализа общества должен дать ответ на вопрос: почему и как, в каком направлении и с какими последствиями развивается человеческое общество?

Едва ли кто-то будет спорить с тем, что такая проблематика должна быть адекватно представлена в школьных учебниках обществознания. Что изменяется в общественной жизни и что остается в ней неизменным? Властны ли мы над историей, или она следует собственным законам, используя людей для достижения своих целей? Что такое эволюция и чем она отличается от революционного изменения общества? Что такое «революция сверху»? Насколько креативен революционный путь развития, способен ли он дать позитивные результаты? Должна ли наука ограничиться констатацией и объяснением социальных изменений или она имеет право оценивать их в критериях «прогресс» – «регресс»? Эти и другие проблемы социальной динамики не могут быть изъяты из школьного курса обществознания, если мы хотим воспитывать людей, думающих о чем-то большем, чем видеоигры и дискотеки.

Заметим, что проблематика социальной динамики плавно переходит в значительно более конкретные проблемы *философии истории*, также представленной в школьном курсе обществознания.

Дело в том, что полноценный системный анализ общества предполагает его рассмотрение не только в трех аспектах, но и на трех разных *уровнях*, на которых термин «общество» получает разное наполнение.

Одним из них является *общесоциологический* уровень, где предметом рассмотрения являются законы строения, функционирования и развития, присущие «обществу вообще», то есть любым обществам, независимо от времени и места их существования, их социально-экономической или этнической определенности.

Увы, до сих пор существуют специалисты, мыслящие в стиле средневекового номинализма, то есть убежденные в том, что никакого «общество вообще» нет и не может быть. Они не понимают, что «общество вообще» – как и всякая таксономическая абстракция = существует не как реальный чувственно-конкретный объект, а как логическая модель, воспроизводящая наиболее существенные сходства реальных самостоятельных коллективов. Обойтись без этой абстракции социальная теория не может ровно в той мере, в какой медицина не способна обойтись без анатомической и физиологической модели «человека вообще», которая фиксирует универсальные соматические свойства человека безотносительно к тому, кому конкретно – русскому или эфиопу – эти свойства принадлежат.

Ясно, однако, что социальная наука не может и не должна ограничиваться анализом всеобщего в общественной жизни. Чтобы быть практически полезной, она должна использовать предельные абстракции типа «власть вообще», «собственность вообще», «культура вообще» и другие как инструмент изучения *исторически конкретных* форм существования человеческого общества.

Это приводит к появлению еще двух уровней системного анализа, первым из которых является *типологический* уровень анализа общества. Предметом изучения в этом случае являются законы строения, функционирования и развития, присущие *типам общественного устройства*, существующим или существовавшим в истории.

Выделение таких типов, как известно, является сложной научной задачей. Разные течения философии истории по-разному решают эту проблему, связывая существенные сходства и различия в образе жизни людей с особенностями экономики («формационный подход» К. Маркса) или с системообразующей ролью культуры («цивилизационный подход» в его различных разновидностях). Как бы то ни было, выделение основных типов общественного устройства, существовавших и существующих в истории людей, позволяет нам структурировать всемирный исторический процесс, определив его стадийно-региональные спецификации.

В школьном курсе обществознания этот блок знаний представлен рассуждениями о различиях между традиционным, индустриальным и информационным типами общества. Термины типа «феодализм», «капитализм», «социализм», как правило, не используют, считая их скомпрометированными марксистским догматизмом. В результате ученики не имеют теоретической базы для отве-

тов на важные мировоззренческие вопросы: – настолько ли изменился «старый» капитализм, чтобы утратить родовые признаки этого строя? сохраняются ли социально-классовые различия в современной истории? имеют ли смысл рассуждения социал-демократических политиков о социалистической перспективе человечества, отличной от т.н. «реального социализма», существовавшего в огосударствленном, политарном по типу советском обществе?

Третьим и последним уровнем системного анализа общества является *конкретно-социологический уровень*, задача которого – понять законы строения, функционирования, развития и взаимодействия *реальных* обществ – конкретных стран и народов, существующих или существовавших в истории.

Важная часть этой проблематики – рассуждения о современных обществах-нациях, пытающихся сохранить свою автономию в рамках глобализационных изменений. Рассказ о сути этих изменений, мере их объективности, о противоречиях, порождаемых глобализацией, ее возможных перспективах должен быть важной частью школьных учебников обществознания. Не менее важно наличие в них разделов, трактующих место и роль России в современном мире. Очевидно, что мы никогда не поймем конкретные *события* российской истории, если не будем понимать устойчивые *структуры* национального поведения, которые воспроизводятся в российском социуме из поколения в поколение и образуют его несомненную самобытность, являющуюся предметом острых споров.

Итак, признавая всю необходимость экономических, юридических, политологических и других знаний в школьном курсе обществознания, мы настаиваем на наличии в нем интегральной философско-социологической проблематики. Задача состоит в том, чтобы представить эту проблематику на достойном научном уровне в яркой и доступной форме, исключающей механическое заучивание бессмысленных с точки зрения школьника определений. Задача сложная, но выполнимая, а главное – необходимая для воспитания граждански активного поколения.

Общество, население, этнос

Слова «народ», «этнос» и «нация» зачастую употребляются как синонимы. Согласиться с этим нельзя. Но понять, почему так делается, можно. Эти три слова используются для характеристики состава того, что принято именовать народонаселением или просто населением общества. Поэтому, чтобы разобраться в этом вопросе, необходимо предварительно выявление значений слов и «общество» и «население».

Общество и население

В исторической, этнологической (этнографической, социально-антропологической), социологической и философской литературе это слово имеет, по меньшей мере, пять основных значений.

Первое из этих значений – конкретное отдельное общество, представляющее собой относительно самостоятельную единицу исторического развития. Каждое такое общество локализовано во времени и пространстве: оно занимает определенную территорию, оно обязательно когда-то возникло, а многие родившиеся в свое время такие общества давно уже исчезли, ушли с исторической арены. Общество в таком понимании можно назвать *социально-историческим (социоисторическим) организмом*, или, сокращенно, *социором*. Примеры: Египет, Афинская республика, Спарта, Византия, Россия, Германия и т.п.

Второе значение – пространственно ограниченная *система социально-исторических организмов*, или *социорная система*. Примеры: общество Западной Европы, Ближнего Востока, Латинской Америки и т.п. Третье значение – все когда-либо существовавшие и ныне существующие социально-исторические организмы вместе взятые – *человеческое общество в целом*. Четвертое значение – *общество вообще*, безотносительно к каким-либо конкретным формам его реального существования. Пятое значение – *общество вообще определенного типа (особенное общество, или тип обще-*

ства), например, феодальное общество капиталистические общества, постиндустриальное общество и т.п.¹

Исходным и поэтому самым важным из всех пяти значений слова «общество» является первое из названных – понятие отдельного конкретного общества, социально-исторического организма.

Социоисторические организмы могут быть подразделены на типы по разным признакам, носящим содержательный характер: по социально-экономическому строю (рабовладельческие, феодальные и т.п. общества), доминирующей сфере экономики (аграрные, индустриальные и постиндустриальные общества), форме правления (монархии и республики), политическому режиму (автократические и демократические общества), господствующей конфессии (христианские, исламские, языческие страны) и т.п.

Но, кроме деления на подобного рода типы, существует подразделение социоисторических организмов на два основных вида по признаку, относящемуся к их форме, а именно – по способу их внутренней организации.

Одним из первых обратил на это внимание известный исследователь античности Бартольд Георг Нибур (1776–1831). Ему принадлежит заслуга в постановке вопроса о природе такого института, каким является род. В трехтомной «Римской истории» (1811–1832) он нарисовал картину смены общества, основанного на родовом принципе, обществом с государственной организацией, базирующимся на территориальном делении. И римляне, по Нибуру, не исключение. Родовое устройство общества сменилось территориальным и у древних греков.

Английский юрист и историк права Генри Джеймс Самнер Мейн (Мэн; Мэйн) (1822–1888) в работах «Древнее право: Его связь с древней историей общества и его отношение к современным идеям» (1861; русск. перевод: СПб., 1873; М., 2010) и «Лекции по ранней истории институтов» (1875; русск. перевод: Древнейшая история учреждений. Лекции. СПб., 1876; М., 2010) говорил уже не о тех или иных конкретных обществах, а об обществе вообще. Он проводил различие между обществами, основой которых является родство, и обществами, в основе которых лежит земля, территория.

Эта идея была в дальнейшем разработана великим американским этнологом Льюисом Генри Морганом (1818–1881) в его труде

¹ Подробнее об этом см.: Семенов Ю.И. Философия истории. Общая теория исторического процесса. М., 2013. С. 32–37.

«Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877; русск. перевод: Л., 1933; 1934; М, 2012). Последний достаточно четко выделил два типа, или, как он выражался, два «плана» общества, которые совершенно различны по своим основаниям.

«Первый по времени, – писал он, – основан на личности и чисто личных отношениях и может быть назван обществом (*societas*). Второй план основывается на территории и частной собственности и может быть назван государством (*civitas*). Политическое общество организовано на территориальных началах, и его отношение к личности и собственности определяется территориальными отношениями. В древнем обществе этот территориальный план был неизвестен. Появление его составляет пограничную линию между древним и современным обществом»². Л.Г. Морган связывал первый тип общества с первобытностью, второй – с цивилизованным, или классовым, обществом.

Утверждение, что социоисторические организмы только второго из двух выделенных типов базируются на территории, вызвало и вызывает возражения. Первобытные общины, долгое время являвшиеся единственными социально-историческими организмами, бесспорно, всегда были связаны с определенной территорией. В эпоху перехода от первобытного общества к классовому, т.е. в предклассовом обществе, возникли более сложные социоисторические организмы, состоявшие из нескольких общин. Одну из их разновидностей принято именовать племенем. Классическим примером последнего являются описанные Л.Г. Морганом племена ирокезов: сенека, каюга, онондага, могауки, онейда. Каждое из подобного рода племен тоже имело свою территорию. Понятия общинной и племенной территории повсеместно употребляются в этнологической и исторической литературе.

Бесспорно, что все конкретные отдельные общества были связаны с той или иной территорией. И социально-исторические организмы названных двух типов различались вовсе не наличием или отсутствием у них территории, а принципами, лежавшими в основе их организации, что предопределяло разное их отношение к территории.

Общество всегда состоит из людей. Но оно никогда не является простой их совокупностью. Люди образуют общество постольку, поскольку они включены в определенную систему отношений,

² Морган Л. Г. Древнее общество. Л., 1934. С. 7.

которые принято именовать общественными. Поэтому общество прежде всего есть *определенная система общественных отношений*, в которой живут люди.

Каждый социоисторический организм есть отдельное конкретное общество, т.е. определенным образом ограниченная система отношений, существующая рядом с другими такими же ограниченными системами. Вполне понятно, что оно включает в себя ограниченное число людей, которые живут опять-таки на ограниченной территории. Самой важной является проблема ограничения людей, составляющих один социоисторический организм, от людей, входящих в состав других, т.е. проблема социорной границы. Эта граница всегда есть граница публичной власти. Члены одного социора находятся под главенством одной власти, члены другого – под эгидой другой. Возможны два основных способа проведения границы между социоисторическими организмами.

Имеет смысл начать рассмотрение с социоисторических организмов второго, более позднего вида, ибо они более понятны современному человеку, живущему в социорах именно подобного рода. Граница такого социально-исторического организма – это граница, отделяющая территорию, которую он занимает, от территорий, на которых расположены соседние социоры. Данная граница в большинстве случаев является одновременно и государственной. Границы государства, как известно, обычно более или менее четко маркируются. Метками являются природные объекты (реки, холмы и т.п.) или искусственно созданные для этой цели предметы (пограничные столбы и т.п.). Все люди, проживающие на территории данного государства, входят в состав данного социально-исторического организма.

Территориальными являются не только внешние границы такого социоисторического организма, но и границы между частями, на которые он делится. Все эти части занимают определенные места в пространстве, являются территориальными единицами. Пространственным является и порядок расположения этих подразделений. Короче говоря, социоисторические организмы такого типа пространственно организованы, имеют фиксированную территориальную структуру, обычно носящую иерархический характер. Так, например, Российская империя подразделялась на губернии, те – на уезды, а последние – на волости.

Неотделимость социоисторического организма такого вида от территории, которую он занимает, находит свое совершенно отчетливое выражение в том, что его название может быть только

территориальным: Франция, Болгария, Турция и т.п. Такого рода социоисторические организмы я буду в последующем называть *геосоциальными организмами (геосоциорами)*. Как уже указывалось, геосоциальные организмы в исторической и вообще обществоведческой литературе чаще всего именуются государствами. Другое слово, используемое для обозначения геосоциора, – «страна».

Слово «страна» используется для обозначения любого из ныне существующих геосоциальных организмов. Странами называют не только США, Португалию, Италию, но и Люксембург, Кувейт, Лесото, Белиз и даже Андорру.

Сложнее обстоит дело с применением этого термина по отношению к прошлому.

Здесь огромную роль играет традиция. Если в XIX и XX веках на той или иной территории существовал один геосоциальный организм, то ее называют страной и в применении к тем эпохам, когда это пространство была раздроблено между множеством самостоятельных социально-исторических организмов.

Когда мы сталкиваемся с геосоциальным организмом, то особенно бросается в глаза уже отмеченный выше факт, что хотя общество всегда состоит из людей, оно никогда не представляет собой простой их совокупности. Общество прежде всего – особое объективное образование, определенная система отношений. Когда речь идет о геосоциальном организме, то он есть такая система общественных отношений, которая намертво спаяна с определенным участком земной поверхности и в этом смысле представляет собой определенную территориальную единицу. Ни сам геосоциальный организм в целом, ни составные его части в принципе не способны передвигаться с места на место. Но люди, входящие в состав геосоциора, вполне понятно, могут свободно перемещаться по всей его территории, а также покидать его пределы.

Результатом является определенное противостояние геосоциального организма как такового, с одной стороны, и совокупности людей, входящих в его состав, с другой. В этом противопоставлении геосоциальный организм выступает только как пространственно организованная система общественных отношений, а люди, входящие в его состав, лишь как простая совокупность индивидов, проживающих на его территории, т.е. как его *население*.

Конечно, нет и не может быть страны без населения, но тем не менее страна и ее население всегда представляют собой два разных явления. Совокупность людей, входящих в геосоциальный организм, всегда выступает как нечто качественно отличное от него

самого. Одно дело – сам геосоциальный организм, страна, государство, другое – население геосоциального организма, страны, государства.

Иначе, чем геосоциальные, были организованы социоисторические организмы первого, более древнего, вида. Хотя каждый из них всегда занимал определенную территорию, однако границы этой территории не были его собственными границами. Люди, входящие в его состав, были отграничены от всех остальных иным способом. Каждый такой социоисторический организм представлял собой своеобразный союз индивидов с четко фиксированным личным членством.

Существовали правила, которые определяли принадлежность человека именно к этому, а не иному союзу, именно к этому, а не иному социоисторическому организму. Тот или иной человек становился членом этого союза обычно в силу связи, существовавшей между ним и человеком, который к моменту его рождения уже состоял в данном союзе.

Главным принципом членства в таком социоисторическом организме было родство, причем, разумеется, не биологическое, а социальное³. Если этот организм был невелик, то, по крайней мере, его ядро всегда состояло из родственников. В число их можно было попасть не только в силу происхождения, но и путем адопции (усыновления или удочерения). Другой способ вхождения в такой социор – вступление в брак с его членом.

Когда социоисторический организм был невелик, существующие правила прямо определяли принадлежность человека к нему. Крупные социоисторические организмы были подразделены на части. Иногда существовала многоступенчатая лестница такого рода подразделений. Число этих единиц и их взаимные отношения также были в достаточной степени фиксированы. Существующие в таком обществе правила определяли принадлежность человека к низшей структурной единице, например подразделению рода, тем самым к данному роду и тем самым к племени, в состав которого входил этот род.

Единицы, на которые подразделялся такой крупный социоисторический организм, могли быть локализованы. Однако про-

³ О природе родства см.: Семенов Ю.И. Происхождение брака и семьи. М., 1974; 2010; *Он же*. Возникновение и развитие экономики. От первобытного коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). М., 2014. С. 142–162.

странственные отношения между ними не составляли структуру социора, частями которого они являлись. Социоисторический организм такого типа был организован по принципу формального членства: членства отдельных людей и членства групп. В результате он выступал просто как определенная организованная совокупность людей.

Конечно, и в данном случае, как и в случае с любым обществом, существовало определенное различие между социоисторическим организмом и его человеческим составом. Оно выражалось хотя бы в том, что не всякое деление этого состава обязательно было и делением общества. Не общество само по себе, а лишь его людской состав подразделялся, например, на детей и взрослых, на мужчин и женщин.

Социоисторический организм, возникнув, мог существовать очень долго. Особенно это относится к геосоциорам, возраст которых нередко исчислялся многими веками. А продолжительность жизни каждого члена общества весьма ограничена. Поэтому неизбежна постоянная смена членов общества, постоянное обновление его человеческого состава. Состав общества постоянно обновлялся, но само оно сохранялось как таковое.

Но в отличие от геосоциального организма, в социоисторическом организме рассматриваемого типа его человеческий состав не выступал как особое, противостоящее ему явление, как его население. В применении к социоисторическому организму данного типа можно говорить о его человеческом *составе*, но нельзя — о его *населении*. Люди не *населяют* такой социоисторический организм, они его *составляют*.

Это отнюдь не означает, что к периоду доклассового общества термин «население» вообще не применим. Говорить о населении в применении к этой эпохе, разумеется, можно, но только о населении не тех или иных социоисторический организмов, а тех или иных участков земной поверхности: территорий, регионов и т.п.

Если мы все же попытаемся использовать слово «население» в применении к социально-историческому организму такого типа, то у нас получится, что-то совсем иное, чем тогда, когда речь идет о геосоциоре. Геосоциальный организм имеет население, обладает населением. Социоисторический же организм рассматриваемого типа сам представляет собой не что иное, как особо организованное, особо структурированное «население», совпадает со своим собственным «населением». Поэтому такого рода социально-исторические организмы можно было бы назвать *демосоциальными*

организмами (демосоциорами). Если геосоциальный организм неотделим от территории, которую занимает, то демосоциальный – от своего личного состава.

Следствием было совпадение названия такого организма с наименованием совокупности людей, входивших в его состав, и каждого конкретного человека, принадлежавшего к нему. В качестве примера можно привести название племен ирокезов: сенека, каюга, могауки и др. Сенека – наименование ни в коем случае не территории, а одновременно (1) социоисторического организма, (2) совокупности людей его составляющих и (3) каждого человека, принадлежащего к нему.

Если неотделимость геосоциального организма от территории, которую он занимает, обеспечивает относительную самостоятельность его человеческого состава по отношению к нему самому, то неотделимость демосоциального организма от его людского состава оборачивается большой степенью его самостоятельности по отношению к территории, на которой он находится. Это выражается прежде всего в том, что он может, сохраняя свою идентичность, покинуть данный участок земли и переместиться на другой. В отличие от геосоциальных организмов, намертво прикрепленных к территории, демосоциальные организмы подвижны, мобильны.

Ближайшая аналогия демосоциальных организмов – воинские части. Каждая из них представляет собой определенный четко зафиксированный иерархически организованный круг людей. Полк состоит из батальонов, батальоны – из рот, роты – из взводов, взводы – из отделений. Когда человек зачисляется в одно из отделений, то тем самым он входит в состав соответствующего взвода, соответствующей роты, соответствующего батальона. Батальоны полка могут быть локализованы, но их пространственное расположение не имеет прямого отношения к структуре части. В силу такого рода внутренней организации полк может быть переброшен в другое место, оставаясь при этом той же самой воинской частью.

Различие между демосоциальными и геосоциальными организмами столь велико, что одни и те же термины в применении к тем и другим имеют различное значение.

Величина демосоциального организма определяется числом людей, входящих в его состав. Чем больше людей насчитывается в его составе, тем он крупнее. Размеры территории, которую он занимает, не имеют принципиального значения, хотя, разумеется, более крупный организм, как правило, занимает и большую терри-

торию. Напротив, величина геосоциального организма всецело определяется размерами территории, которую он занимает. Чем больше его территория, тем он крупнее, независимо от численности его населения.

Увеличение демосоциального организма происходит путем возрастания числа его членов. До поры до времени увеличивающийся демосоциор может ограничиваться своей первоначальной территорией. Однако рано или поздно ему становится на ней тесно, и он начинает занимать новые земли, вытесняя с них другие демосоциоры. Но рост территории, занимаемой демосоциором, не есть увеличение его самого. Территориальная экспансия того или иного демосоциора совершенно не обязательно предполагает включение в его состав демосоциальных организмов, ранее занимавших захваченную им территорию.

Увеличение размеров демосоциального организма может привести к распаду его на два новых, которые в одних случаях остаются жить по соседству, а в других – могут оказаться далеко друг от друга. Демосоциальные организмы были способны не только разделяться, но и сливаться, части одного могли переходить в состав другого и т.п.

В отличие от демосоциального организма увеличение геосоциального может идти только путем расширения его территории. Вместе с новой территорией в его состав входит и ее население. Таким образом, возрастание размеров того или иного геосоциального организма происходит за счет соседних геосоциоров. Эти последние или целиком входят в его состав, или от них отрываются отдельные куски.

Разумеется, несколько геосоциальных организмов могут объединиться и образовать один – более крупный. Единый геосоциальный организм может разделиться на несколько самостоятельных. Но это происходит иначе, чем в случае с демосоциальными организмами. Объединение геосоциальных организмов предполагает соединение их территорий, распад геосоциора – раздел его территории между вновь возникшими государствами.

С увеличением размеров геосоциального организма обычно увеличивается и его население. Но само по себе возрастание числа людей, входящих в геосоциальный организм, вовсе не означает увеличение его размеров. Если не растет территория геосоциального организма, то его размеры не увеличиваются, как бы ни росло при этом его население. Увеличение геосоциального организма и рост его населения – разные вещи.

Значение терминов «миграция», «переселение» в применении к демосоциальным организациям существенно отличается от смысла этих же терминов, когда они используются по отношению к геосоциальным организациям.

В первом случае речь идёт прежде всего о перемещении с одной территории на другую самих социоисторических организмов или их союзов и сверхсоюзов. Именно такой характер носило «Великое переселение народов», которое погубило Западную Римскую империю. Это, конечно, не означает, что люди, живущие в первобытном обществе, могут передвигаться только в составе социально-исторических организмов. Отдельные люди и их группы вполне могли переходить из состава одного демосоциора в состав другого. Но это было явлением второстепенным. А когда выделившаяся из состава того или иного демосоциора группа людей не присоединялась к никакому другому организму, а начинала вести самостоятельное существование, она сама становилась новым демосоциальным организмом.

Во случае с геосоциальными организациями – речь идет о перемещениях либо отдельных людей или их групп по их территориям, либо об их выселении за их пределы. При этом движутся, перемещаются люди, а не социоисторические организмы. Особым случаем является выселение за пределы одного социально-сторического организма большой группы людей, которые на новом месте образуют новый геосоциор, относящийся к тому же типу. Примером может послужить древнегреческая колонизация, в результате которой греческие полисы возникли и на берегах Черного моря. Сходным образом возникли британские колонии на восточном побережье Северной Америки, которые в последующем развитии дали начало США. Все это может быть отнесено к Канаде, Австралии, Новой Зеландии.

Народ, этнос и этнические процессы

Все сказанное о геосоциальных организациях, их населении вплотную подводит нас к пониманию слова «народ» в его применении к классовому обществу. Оно, как и слово «общество», тоже многозначно. Одно из его значений – низшие слои населения того или иного классового общества. Именно такой смысл вкладывают в него, когда говорят, например, о борьбе народа против знати, против власти и т.п. Но, кроме него, слово «народ» в применении к классовому обществу употребляется еще в двух смыслах.

Один из них – вся совокупность людей, объединенных принадлежностью к тому или иному геосоциальному организму. Так, например, говорили о народе Югославии, советском народе. Говорили и сейчас говорят о народе Пакистана, народе Нигерии, индийском народе и т.п.

Но среди населения когда-то единой, а ныне распавшейся Югославии совершенно отчетливо выделялись такие совокупности людей, как сербы, черногорцы, хорваты, словенцы, боснийцы (босняки, бошняки, мусульмане), македонцы. Население Индии состоит из хиндустанцев, бихарцев, тамиллов, маратхов, телугу, бенгальцев и многих такого же рода групп. В Пакистане живут панджабцы, синдхи, гуджаратцы, кхо, кохистанцы и т.п. И для обозначения каждой из таких общностей людей также применялось и применяется слово «народ». Точно такими же общностями являются англичане, шотландцы, ирландцы, французы, итальянцы, русские, украинцы, башкиры и т.п.

Ясно, что в применении к сербам, англичанам, валлонам, белорусам, голландцам и т.п. слово «народ» имеет иной смысл, чем в том случае, когда говорят об индийском или пакистанском народах. Для выражения именно этого, а не какого-либо другого смысла в науке существуют особые термины. Ими являются слово «этнос» (греч. этнос – народ) и словосочетание «этническая общность».

Было время, когда в нашей науке считалось, что существуют три последовательно сменившиеся в процессе исторического развития формы этнической общности: племя, народность, нация. И даже годы спустя после XX съезда КПСС многие советские ученые, прежде всего философы и историки, придерживались определения нации, данного Иосифом Виссарионовичем Сталиным (наст. фам. Джугашвили, 1879–1953) в работе «Марксизм и национальный вопрос» (1912), согласно которому нация характеризовалась четырьмя основными признаками: общностью языка, общностью территории, общностью экономической жизни и общностью психического склада, проявляющейся в общности культуры. Определение это было далеко не оригинальным. Первые три признака И.В. Сталин позаимствовал из работ по национальному вопросу крупного теоретика марксизма Карла Каутского (1854–1938), среди которых прежде всего следует назвать: «Борьба национальностей и государственное право в Австрии» (1897–1898; русск. перевод: Киев, 1906), «Кризис Австрии (язык и нация)» (1903; русск. перевод: Киев, 1905); «Национальность и междуна-

родность» (1908; русск. перевод: Каутский К. Национальные проблемы, 1918; М., 2011), четвертый – из труда другого видного марксистского же идеолога Отто Бауэра (1882–1938) «Национальный вопрос и социал-демократия» (1907; русск. перевод: СПб., 1909)⁴. В нашей науке считалось, что все эти четыре признака в той или иной степени были присущи и другим формам этнической общности: и народности, и племени.

Подобный подход не только не помогал понять сущность этнической общности, но наоборот, закрывал дорогу к этому. В самом деле, поставим вопрос, что объединяет, скажем, всех итальянцев независимо от их социального положения, политических взглядов и т.п. и одновременно отличает их всех от всех русских, всех англичан, всех французов. Во всяком случае не пребывание в составе одного геосоциального организма, а тем самым и не общность территории и экономики. Итальянец, даже навсегда покинувший родину и переселившийся, скажем, в США, долгое еще время, а чаще всего до конца дней продолжал быть итальянцем. В этой стране к концу 80-х годов проживали 5000 тыс. итальянцев, 5100 тыс. немцев, 3800 тыс. поляков, 1000 тыс. русских и т.п.⁵

Первое, что, казалось бы, роднит всех членов данной этнической общности и одновременно отличает от членов других таких же общностей, – язык. В известной степени это справедливо по отношению к русским, полякам, башкирам и многим другим этносам. В мире существует только одна этническая общность, члены которой говорят на польском языке. Это поляки. То же самое можно сказать о русских, башкирах, финнах и т.п.

Но это не может быть отнесено к англичанам, испанцам, немцам, французам, португальцам, сербам. Язык, отличая англичан от французов, не отделяет их от американцев, англо-канадцев, англо-австралийцев, англо-новозеландцев. Отличая испанцев, скажем, от шведов, язык не отграничивает их от мексиканцев, кубинцев, чилийцев, аргентинцев. На немецком языке говорят не только немцы, но также австрийцы и германо-швейцарцы. На французском языке, кроме французов, говорят валлоны, франко-швейцарцы и франко-канадцы. На одном языке говорят сербы, хорваты, черногорцы и боснийцы.

⁴ См. об этом: Семенов Ю.И. Из истории теоретической разработки В.И. Лениным национального вопроса // Народы Азии и Африки. 1966. № 4.

⁵ См.: Народы мира: Историко-этнографический справ. М., 1988. С. 568.

Однако различие не только между русскими и итальянцами, но и между англичанами и американцами, немцами и австрийцами, сербами и хорватами, французами и валлонами проявляется в культуре. Нет американского языка, но существует американская культура. Нет аргентинского языка, но существует аргентинская культура. Один язык, но разные культуры у сербов и хорватов.

Общая культура – вот, что роднит всех англичан, пока они остаются англичанами, и отличает их от американцев, ирландцев, шотландцев и других такого же рода общностей людей, говорящих на английском языке. Что же касается языковой общности, то она, как в том случае, когда эта общность в общем и целом совпадает с культурной, так и в том, когда она значительно шире последней, является одновременно и важнейшим условием возникновения и развития культурной общности и существеннейшим компонентом последней.

Не вдаваясь ни в какие детали, имеет смысл хотя бы кратко рассмотреть понятие культуры.

Бесспорно, что слово «культура» постоянно используется для обозначения совокупности продуктов духовного и материального творчества людей. В этом легко убедиться, ознакомившись с любой книгой по истории культуры, написанной профессионалами, будь это труд о культуре Древнего Египта, Древней Греции, средневековой Европы или Древней Руси. Такое понимание культуры можно объявить примитивным, поверхностным, упрощенным, даже полностью несостоятельным, как это делают некоторые культурологи.⁶ Однако оно существует, и с этим фактом нельзя не считаться. Именно с таким пониманием культуры связано ее подразделение на духовную и материальную.

Однако выделенный выше смысл термина «культура» не является единственным существующим в обыденной речи. Он неразрывно связан и переплетается с иным, более глубоким пониманием культуры, которое тоже проявляется в повседневном употреблении этого слова. Культура именно во втором, а не в первом смысле имеется в виду, когда говорят о передаче культуры, об овладении культурой, об усвоении культуры, о приобщении к культуре и т.п. Именно с таким пониманием культуры связано противопоставление наличия и отсутствия культуры, как у отдельных людей, так и целых социальных групп, применение для характеристики людей

⁶ См., например: *Маркарян Э.С. Очерки по теории культуры.* Ереван, 1969. С. 7.

таких определений, как «культурный», «малокультурный», «некультурный».

Некоторые культурологи категорически возражают против такого, как они выражаются, аксиологического (ценностного, оценочного) подхода к культуре, считая его противоречащим самому понятию культуры⁷. Однако в таком случае они пытаются подменить утвердившийся в сознании большинства людей смысл слова «культура» ими же самими произвольно созданным.

Если попытаться одним словом выразить второй реальный смысл термина «культура», то им будет слово «опыт». *Культура есть опыт деятельности людей, имеющий в конечном счете жизненное значение для всей какой-то конкретной их общности в целом.* Этот социально значимый, или общезначимый опыт жизнедеятельности людей закрепляется в словарном фонде, грамматике и вообще системе языка, в структурах и образах мышления, произведениях словесности (поговорах, поговорках, сказках, повестях, романах и т.п.), различного рода приемах, способах и правилах действий, нормах поведения, наконец, в различного вида созданных человеком материальных вещах (орудиях, сооружениях и т.п.).

Все явления, в которых воплощается этот общезначимый опыт, носят название явлений культуры. В силу того что культура как опыт всегда воплощается в явлениях культуры, существует в них, совокупность последних тоже может быть охарактеризована и, как мы уже видели, обычно характеризуется как культура.

Таким образом, слово «культура» имеет в обыденном языке два значения. Один смысл этого слова – общезначимый опыт жизнедеятельности людей. Другой – совокупность всех духовных и материальных явлений, в которых воплощен и закреплён этот социально значимый опыт. Первое понятие выражает сущность культуры, второе – ее внешнее проявление. Эти два понятия культуры вообще неразрывно связаны, но никогда полностью не совпадают. Поэтому их нужно четко различать.

В свете подхода к культуре как к общезначимому опыту становится ясным тот ее аспект, который получил название аксиологического. Культурным является человек, который в достаточной степени усвоил накопленный предшествующими поколениями и его собственным общественно значимый опыт, некультурным – тот, который к нему не приобщился. При этом важно подчеркнуть, что овладение культурой означает приобретение не только и не

⁷ См.: Там же. С. 6.

столько *знаний*, сколько *умений*. Мало, например, *знать*, как нужно вести себя, нужно *уметь* вести себя соответствующим образом.

С понятием культуры теснейшим образом связаны, по крайней мере, еще три. Первое из них – понятие *программы* деятельности, поведения. Главный смысл социально значимого опыта в том, что он выступает для каждого конкретного человека, овладевшего им, в качестве руководства к действию, в качестве программы его поведения.

Другим, теснейшим образом связанным с категорией культуры является понятие *преемственности*. Культура есть опыт человеческой общности, который передается от одного поколения к другому. Конечно, культура не сводится к преемственности. Она не только передается, но обогащается и развивается. Однако никакое обогащение, никакое развитие культуры невозможно без передачи опыта от поколения к поколению. Культура всегда включает в себя как опыт, полученный от предшествующих поколений, т.е. *традиции*, так и собственный опыт нового поколения, т.е. *инновации*.

И здесь мы сталкиваемся еще с одним понятием – *накопления, аккумуляции*. Социально значимый опыт, являющийся программой человеческой деятельности, не только передается, но и накапливается. Процесс развития культуры носит кумулятивный характер.

Культура есть общезначимый опыт. Поэтому она всегда есть опыт определенных совокупностей людей. Разные человеческие общности жили в различных условиях. Поэтому в каждой из них складывался свой собственный опыт, в той или иной степени отличный от опыта других объединений. Подобно тому как человеческое общество в целом всегда представляло собой множество социоисторических организмов, человеческая культура всегда существовала как множество различных конкретных культур. Такими культурами были, например, древнеегипетская, шумерская, хеттская, римская, русская и т.п.

Поэтому вслед за появлением понятия о *культуре вообще* появилось, во-первых, понятие об *отдельных культурах*, во-вторых, понятие о *человеческой культуре в целом* как совокупности всех этих отдельных культур. Значительно позднее эти отдельные конкретные культуры получили название *локальных культур*.

И важнейшая проблема состоит в том, какие именно конкретные человеческие общности были создателями и носителями локальных культур. Как явствует из сказанного выше об этносе, этническая общность является одним из носителей локальных культур. Но этнос не просто культурная общность.

Дело в том, что иногда различия в культуре между частями одной этнической общности могут быть не меньшими, чем между разными этносами. Например, различие в традиционной духовной и материальной культуре двух групп русских, которые в этнографии принято именовать северными великорусами и южными великорусами, не меньше, чем их отличие от белорусов и украинцев. И тем не менее эти группы этносами не являются.

Здесь перед нами предстает еще один важный фактор – этническое самосознание, т.е. осознание людьми, составляющими этническую общность, своей принадлежности именно к этой, а не к какой-либо другой общности, своей этнической идентичности. И северные великорусы, и южные великорусы в одинаковой степени осознавали себя русскими. Таким образом, этническое самосознание состоит в том, что человек осознает себя русским, англичанином, норвежцем. Тем самым он осознает данную общность как «свою», а остальные как «другие», «чужие», данную культуру как «свою», а остальные как «другие», «чужие».

Наличие этнического сознания необходимо предполагает существование общего названия этноса – *этнонима* (от греч. этнос – народ и лат. *nomina* – название, имя). У этноса может быть несколько названий, одно из них – самоназвание, другие – имена, даваемые данному этносу людьми, принадлежащими к другим народам. Этническое самосознание невозможно без самоназвания. Если члены той или иной культурно-языковой общности не обладают этническим самосознанием, то эта группа не является этносом.

Этнос есть общность социальная и только социальная. Но нередко она понимается не только как социальная, но и как биологическая. И это объяснимо. Члены этноса сосуществуют не только в пространстве, но и во времени. Этнос может существовать, только постоянно воспроизводясь. Он обладает глубиной во времени, имеет свою историю. Одни поколения членов этноса замещаются другими, одни члены этноса наследуют другим. Существование этноса предполагает наследование.

Но наследование наследованию рознь. Существуют два качественно различных вида наследования. Одно из них наследование биологическое, через посредство генетической программы, заложенной в хромосомах, наследование телесной организации. Другое – наследование социальное, передача культуры от поколения к поколению. В первом случае принято говорить о наследственности, во втором – о преемственности.

Передача этнической принадлежности есть наследование чисто социальное, чисто культурное, есть преемственность. Но в

нормальных условиях культурное, социальное воспроизводство человека неотделимо от биологического. Дети наследуют от родителей не только телесную организацию, но и культуру, и этническое самосознание. В результате неизбежно возникает иллюзия полного совпадения социального и биологического воспроизводства, биологического и социального наследования, более того, иллюзия производности социального наследования от биологического.

Отсюда вытекает представление, что этническая общность в своей основе есть общность происхождения, что этнос есть совокупность людей, имеющих общую плоть и одну общую кровь, что каждый этнос – особая порода людей. Таким образом, социальная по своему существу общность людей осознается как общность биологическая, что находит свое отражение в языке. Слово «народ», которым в обыденном языке именуют этнос, происходит от слов «род», «рождать», «порождать». И недаром, еще в XVII–XVIII, даже в XIX вв. для обозначения этноса нередко употреблялось слово «раса».

Когда перед человеком, который никогда не занимался теоретическими рассуждениями о природе этноса, встает вопрос о том, почему он принадлежит именно к этому, а не иному этносу, почему, например, он русский, а не татарин, англичанин и т.п., то у него естественно напрашивается ответ: потому что мои родители принадлежали к данному этносу, потому что мои родители – русские, а не татары, не англичане и т.п. Для обычного человека его принадлежность к тому или иному этносу определяется его происхождением, которое понимается как кровное происхождение. Такова точка зрения не только рядовых людей.

Она разделяется и пропагандируется и некоторыми политическими деятелями, и даже людям, считающимися учеными. Так, например, теперь уже бывший президент Республики Татарстан Минтимер Шарипович Шамиев категорически заявлял: «Национальные, религиозные особенности глубоко сидят в душах, в генах людей»⁸.

Точку зрения на этнос как на биологическое явление отстаивает доктор исторических наук Валерий Дмитриевич Соловей. «Этнос (этническая группа), – определяет он, – это группа людей, отличающаяся от других групп людей совокупностью наследствен-

⁸ Шамиев М. Нация и вера – в наших генах // Аргументы и факты. 2005. № 37. С. 5.

ных биологических характеристик и присущих только этой группе архетипов и члены которой разделяют интуитивное чувство сходства и родства⁹. Исходя из этого, он дальше пишет: «С научной точки зрения, русские – это те, в чих венах течет русская кровь, или, выражаясь научно, кто имеет русскую генетическую и биохимическую конституцию и русский антропологический тип»¹⁰. И это В.Д. Соловей утверждает вопреки тому, что русский этнос состоит из людей, относящихся не только к разным антропологическим типам и группам антропологических типов, а даже к трем разным малым расам: атланти-балтийской, беломоро-балтийской и средневропейской. И ни одна из этих рас не присуща одним только русским. Атланти-балтийская раса – важный элемент антропологического состава норвежцев, шведов, исландцев, датчан, шотландцев, белорусов, латышей, эстонцев, встречается у финнов, немцев и французов. К средневропейской расе относится значительная часть немцев, австрийцев, северных итальянцев, чехов, словаков, поляков, украинцев.

Доктор медицинских наук, заведующий кафедрой судебной медицины Московского медико-стоматологического института Гурген Амаякович Пашинян уверяет: «Мы на кафедре исследовали зубные дуги. И можем утверждать, что по ним можно устанавливать расово-этнические особенности. Можно уверенно отличить русского от казаха, грузина, эстонца»¹¹. Кое-где взгляд на этнос как на биологическую общность закреплен в праве. Так, по законам государства Израиль евреем считает человек, рожденный матерью-еврейкой.

Когда же предки человека принадлежат не к одному, а к разным этносам, то нередко и он сам и иные знающие об этом люди занимаются подсчетами, сколько в нем разных кровей и какова доля каждой из них. Говорят о долях русской, польской, еврейской и прочих кровей.

Поэтому сознание принадлежности к той или иной этнической общности до самого недавнего времени никогда не рассматривалось как что-то чисто субъективное, всецело зависящее от разума и воли человека. У человека именно такие, а не иные родители, именно такое, а не иное происхождение, именно такая, а не иная кровь.

⁹ Соловей В.Д. Кровь и почва русской истории. М., 2008. С. 68.

¹⁰ Там же. С. 70.

¹¹ Берестов С. Фрагменты. Профессия судмедэксперта не самая веселая, но без нее не обойтись // Труд. 05.10.2004.

Но сознание этнической принадлежности нельзя рассматривать как чисто субъективное явление даже в том случае, если понимать этнос в качестве социального и только социального образование, каковым он в действительности является. Оно включает в себя в качестве необходимейшего компонента чувство этнической принадлежности. А чувства человека, как известно, формируются в значительной степени независимо, а иногда и совершенно независимо от его разума, его рассудка. «Любовь зла, полюбишь и козла», – говорит русская пословица.

Сознание и чувство этнической принадлежности формируется под влиянием объективных условий жизни человека и, возникнув, существует уже во многом независимо от его сознания и воли. Этой независимости во многом, конечно, способствует осознание этнической принадлежности как принадлежности к особой биологической породе людей. Человек не может произвольно изменить сложившееся у него сознание принадлежности именно к этому, а не иному этносу, хотя, конечно, может скрыть его и объявить о своей принадлежности к другой группе.

Разумеется, сознание принадлежности к одной этнической общности может заместиться сознанием принадлежности к другому этносу, но это происходит не в результате волевого решения человека, а в силу определенных объективных условий.

Если человек навсегда попадает в иноэтничную среду, то он вынужден, чтобы нормально жить в новых условиях, овладеть языком, на котором говорят окружающие его люди. Шаг за шагом он начинает впитывать ранее чужую для него культуру и постепенно все больше забывает о той, что была для него родной. Этот длительный процесс, который именуется *этнической ассимиляцией, этническим втягиванием или растворением*, завершается изменением сознания этнической принадлежности. Но чаще всего это происходит только во втором или даже третьем поколении.

Полному завершению процесса этнической ассимиляции мешает, конечно, осознание этнической общности как общности происхождения. Не только человек, первым оказавшийся в иноэтничной среде, но и его потомки помнят, что хотя по языку и культуре они теперь ничем не отличаются от окружающих их людей, но по происхождению, по крови они иные. Так возникают такие характеристики, как американец ирландского, немецкого и т.п. происхождения. И память различных групп американцев о различии их корней мешает им стать одним единым этносом. Особенно это наглядно видно на примере афроамериканцев (негроидов), которые

действительно по своей телесной природе отличаются от других жителей США, в большинстве своем принадлежащим к европеоидам.

Культурно-языковой или только языковой ассимиляции могут подвергнуться не только отдельные индивиды, но целые группы людей, принадлежащих к тому или иному этносу. И если они при этом они не утрачивают прежнего этническое самосознания, то продолжают оставаться членами исходного этноса. Но при этом они образуют в его составе особую группу. Таковы терюхане, которые полностью перешли на русский язык, но при этом сохранили память о своем мордовском происхождении. Наконец, на чужой язык могут перейти целые этносы, что совершенно не обязательно ведет к утрате их этнического самосознания. Например, практически почти полностью перешли на английский язык, но при этом сохранились как этносы валлийцы, шотландцы и ирландцы.

В связи с переходом на русский язык большинства белорусов некоторые белорусские писатели и поэты подняли крик о геноциде этого народа. Большую глупость трудно придумать. Даже если белорусы потеряют свое прежнее этническое самосознание и будут считать себя частью русского этноса, ни о каком геноциде не может быть и речи. Геноцид этноса в точном смысле слова – прямое физическое истребление его членов или обречение их на биологическое вымирание. Но, скорее всего, белорусы сохранятся в качестве этноса даже в том случае, если полностью перестанут говорить на белорусском языке.

Подводя итоги, можно сказать, что *этнос, или этническая общность, есть совокупность людей, которые имеют общую культуру, говорят, как правило, на одном языке, обладают общим самоназванием и осознают как свою общность, так и свое отличие от членов других таких же человеческих групп, причем эта общность чаще всего осознается как общность происхождения.*

Этнос может иметь различную структуру. Он может состоять из: (1) *этнического ядра* – компактно живущей на определенной территории основной части этноса, (2) *этнической периферии* – компактных групп представителей данного этноса, так или иначе отделенных от основной его части, и, наконец, (3) *этнической диаспоры* – отдельных членов этноса, рассеянных по территориям, которые занимают другие этнические общности.

Этнос может быть весь подразделен на *субэтносы* – группы людей, отличающиеся своеобразием культуры, языка и определенным самосознанием. В таком случае каждый из членов этноса вхо-

дит в какой-либо из составляющих его субэтносов. Так, грузины делятся на картлийцев, кахетинцев, имеретин, гурийцев, мохевцев, мтиулов, рачинцев, тушин, пшавов, хевсуров и т.п. У членов такого этноса существует двойное этническое самосознание: сознание принадлежности к этносу и сознание принадлежности к субэтносу.

Основная часть русского этноса не подразделена на субэтносы. Северные великорусы и южные великорусы таковыми никогда не были, несмотря на культурные и языковые различия. Ни те, ни другие никогда не обладали особым собственным самосознанием. Это не субэтносы, а всего лишь *этнографические группы*. Несколько субэтносов существовало и в какой-то мере продолжает существовать в основном на границах ядра русского этноса. Это – поморы, донские, терские, уральские казаки, колымчане, русско-устыинцы на Индигирке и т.п. Но подавляющее большинство русских сейчас прямо входит в свой этнос, минуя и этнографические группы, и субэтносы.

Выше был охарактеризован один этнический процесс – этническая ассимиляция (втягивание, растворение). Но кроме него существуют и другие. Один из них – процесс *этнического слияния (консолидации)*, заключающийся в том, что несколько близких по культуре и языку соседних этносов объединяются в один, нередко долгое время продолжая сохраняться при этом в качестве частей этого нового этноса – субэтносов. Чаше всего это происходит тогда, когда все они оказываются в пределах одного геосоциального организма.

Образование в IX в. единого государства – Руси – на территории населенной несколькими родственными «племенами»: полянами, древлянами, северянами, вятичами, кривичами и т.п., привело к их консолидации в один этнос, который получил название русского народа. В литературе это государство обычно именуют Киевской Русью, а народ – древнерусским, но нужно помнить, что эти названия являются искусственными. Они созданы историками много веков спустя после окончания этого периода в истории восточных славян.

Наряду с этнической консолидацией может иметь место *этническое включение*, или *этническая инкорпорация*, – превращение ранее самостоятельного этноса в субэтнос в составе крупного соседнего этноса. Так, к настоящему времени мегрелы, а в какой-то степени и сваны, еще недавно бывшие вполне самостоятельными народами, превратились в субэтносы в составе грузинского этноса.

Прямой противоположностью этнической консолидации является процесс *этнического расщепления*, или *этнической дивергенции*, – разделение ранее единого этноса на несколько новых самостоятельных этнических общностей. Чаще всего это связано с распадом того или иного геосоциального организма. После монгольского нашествия Северная Русь оказалась под властью Золотой Орды. Остальные части Руси в конце концов вошли в состав либо Польши, либо Великого княжества Литовского. В результате люди, образывавшие один этнос, оказались в составе разных геосоциальных организмов.

Как уже отмечалось, каждый социоисторический организм есть относительно самостоятельная единица исторического развития. У разных социоров – различные истории или, как нередко говорят, разные исторические судьбы. Вхождения людей, принадлежащих к одному этносу, в состав разных социоисторических организмов, означало втягивание их в различные конкретные исторические процессы и тем самым разделение их исторических судеб. Это чаще всего, хотя и не всегда и не сразу, ведет к распаду ранее единого этноса на несколько самостоятельных этнических общностей.

Именно это и произошло с древним русским этносом. Он распался на три новых этноса. Один из них сохранил старое название, два других с течением времени обрели иные: белорусы и украинцы. Впрочем, нельзя не отметить, что на территории Западной Украины вплоть до самого позднего времени население называло себя русскими (руськими, русинами), а жители Карпатской Руси, которая была оторвана от Руси еще в XI в., так называют себя и до сих пор.

О том, что при формировании новых этносов решающую роль играет не степень культурной и языковой близости, а социорная граница, говорит хотя бы такой факт. Если взглянуть на «Опыт диалектологической карты русского языка в Европе» (М., 1915), отражающий картину распространения восточнославянских языков, какой она была в начале XX в., можно легко убедиться в том, что значительная часть Смоленской губернии входит в зону диалектов белорусского языка. Но большая часть жителей Смоленщины уже много веков считает себя русскими и никогда не считали себя белорусами. Это связано с тем, что захваченная литовцами в 1404 г. Смоленская земля уже в 1514 г. вошла в состав Московского государства и с тех пор с небольшим перерывом (1611–1654 гг.) находилась в пределах России.

Кстати, и граница между сербами и хорватами не совпадает с языковыми различиями. На штокавском диалекте сербохорват-

ского языка говорит большинство сербов, значительная часть хорватов, а также черногорцы и боснийцы, на чакавском диалекте – часть хорватов. Решающим фактором были не диалектные, а социальные, политические границы, отделившие будущих сербов от будущих хорватов. За этим последовало принятие одними православия и кириллицы, другими – католицизма и латиницы и т.п.

Все приведенные выше примеры позволяют понять, почему в качестве одного из признаков этноса нередко называют общность исторической судьбы. Пребывание нескольких близких культурно-языковых общностей в составе одного геосоциора чаще всего ведет к их консолидации в один этнос, вхождение частей одного этноса в разные социоры – чаще всего к превращению их в самостоятельные этносы.

Сказанное выше позволяет понять соотношение этноса и социоисторического организма.

В литературе этнос нередко отождествляется с обществом, подменяется обществом. Это, в частности, выражается в том, что те или иные авторы говорят о социально-экономической и политической структурах этноса, о хозяйстве этноса. В результате некоторые из них рассматривают этнос как некую самостоятельно развивающуюся по особым законам единицу исторического развития. И в большинстве случаев, когда этносы, или народы, объявляются субстантами (субъектами) исторического процесса, практически имеются в виду не собственно этносы, а социоисторические организмы.

Понять исследователей, говорящих о социально-экономической и иных структурах этноса, можно. Люди, составляющие этнос, безусловно, всегда живут в обществе, в системе социально-экономических, политических и иных общественных отношений. Однако согласиться с ними нельзя.

В действительности этнос и общество – хотя и связанные, но совершенно разные явления. Это особенно наглядно видно тогда, когда люди, принадлежащие к одной этнической общности, входят в состав нескольких разных геосоциальных организмов. Было время, когда с карты Европы исчезла Польша, и поляки оказались в пределах трех разных геосоциоров. Польши как социально-исторического организма не стало, но польский этнос продолжал существовать. А в случае с ГДР и ФРГ немцы жили не просто даже в разных геосоциальных организмах, а в обществах разного типа, с разным социально-экономическим и политическим строем.

Но и тогда, когда геосоциальный организм и этнос по своему человеческому составу полностью совпадают, они ни в коем случае

не являются одним и тем же. В случае же наличия в одном геосоциальном организме нескольких этносов последние никак не являются подразделениями, частями общества. Это — деления внутри всего лишь населения общества, а не общества, как часто понимается. Этнoсы (или части этносов) представляют собой всего лишь группировки населения общества. Поэтому у них заведомо не может быть экономических или политических структур. Такие структуры имеет только общество, социоисторический организм. В связи с этим необходимо подчеркнуть, что хотя этносы представляют собой культурно-языковые общности, и культура, и язык суть прежде всего продукты не этноса или этносов, а общества или обществ.

Как наглядно свидетельствуют все приведенные выше материалы, в отношении общества и этноса первичным является общество. Этнoсы не имеют своей самостоятельной истории. Их движение, изменение, развитие определяется историей обществ, в состав которых входят. Этнoсы суть порождения общества. Но это, отнюдь, не исключает, что в определенных условиях они могут приобрести относительную самостоятельность, причем иногда даже весьма значительную.

Положение о первичности общества по отношению к этносу подтверждается всем ходом исторического развития. В число признаков этноса не входит ни общность территории, ни общность экономической жизни. Но понять, почему их таковыми считали, можно.

В принципе члены одного этноса могут жить на совершенно разных территориях и принадлежать к разным экономическими общностям, но возникнуть этнос без более или менее компактного совместного проживания будущих его членов на определенной территории и наличия между ними каких-то, пусть минимальных, экономических связей не может. Но при рассмотрении вопроса о становлении того или иного этноса необходимо иметь в виду не абстрактную «общность территории» и не абстрактную «общность экономической жизни», а конкретные геосоциальные организмы с их территорией и их экономикой.

Этносы суть группировки населения общества. Но о населении общества как о самостоятельном явлении, отличном от самого общества, можно говорить только после смены демосоциальных организмов геосоциальными. А это значит, что этносы, в точном смысле этого слова, существуют только в классовом, или цивилизованном, обществе. В обществе первобытном их нет. Но если этносов в доклассовом обществе не было, то культурно-языковые общности там существовали. Но они были качественно отличны от этносов.

Демосоциальные организмы, генетико-культурные общности и генетические культурно-языковые конгломераты

Процесс становления человека и общества, начавшийся, примерно, 1,9–1,8 млн лет тому назад, закончился, приблизительно, 35–40 тыс. лет тому назад. На смену праобществу пришло готовое, сформировавшееся человеческое общество¹².

Крупнейшим переломом в развитии готового общества было появление общественных классов и государства, возникновение классового или, как его нередко называют, цивилизованного общества. Первые цивилизации возникли в конце IV тыс. до н.э., т.е. примерно 5 тыс. лет тому назад. Весь предшествующий период существования готового общества в нашей науке было принято относить к первобытному обществу.

В развитии этого общества довольно отчетливо выделяются: (1) эпоха собственно первобытного общества и (2) эпоха перехода от собственно первобытного общества к классовому. Общество этой переходной эпохи нередко называют предклассовым. В свою очередь в эволюции собственно первобытного общества можно выделить этапы (1.1) раннего первобытного (первобытно-коммунистического) общества и (1.2) позднего первобытного (первобытно-престижного) общества.

На стадиях первобытно-коммунистического и первобытно-престижного общества социально-историческими организмами были общины и только общины. Численный состав раннепервобытных общин никогда не превышал сотню индивидов (а чаще всего они состояли из 25–50 человек), а позднепервобытных – обычно не выходил за пределы тысячи человек.

Люди, входившие в состав каждой общины, конечно, общую культуру, говорили на одном языке. И само собой разумеется, что они осознавали свою общность и свое отличие от людей, принадлежавших к другим подобного же рода группам. Община таким образом была культурно-языковой общностью. Однако сущность ее заключалась совсем не в этом.

Община прежде всего была социоисторическим организмом. И сознание общинного единства было в своей основе сознанием принадлежности не к культурно-языковой общности, а к демосоциальному организму, определенному конкретному обществу.

¹² Подробнее об этом см.: *Семенов Ю.И.* Как возникло человечество. М., 1966. 2-е изд. М., 2002; *Он же.* На заре человеческой истории. М., 1989.

Культурно-языковая общность в данном случае представляла собой не самостоятельное явление, каким в классовом обществе является этнос, а всего лишь аспект, одну из сторон, причем не самую важную, социорной, точнее, демосоциорной общности. Поэтому она не была этнической общностью в том смысле, который вкладывается в этот термин, когда мы используем его в применении к классовому обществу.

Демосоциорная общность на этих этапах была одновременно и культурной, причем культурная общность включала в себя в качестве своего важнейшего момента единство языка. Но если социорная общность была одновременно и культурно-языковой, то культурно-языковая общность, как правило, всегда была более широкой, чем социорная.

Разрастаясь, первобытные общины распались. И дочерние общины наследовали от материнской общности культуры и языка. Делились в свою очередь и дочерние общины. Появлялись общины-внучки, общины-правнучки и т.п. Если даже допустить, что возникшие новые общины не поддерживали никаких контактов друг с другом, все равно неизбежным было образование широкой культурно-языковой общности. Это культурно-языковое единство было результатом общности происхождения. Поэтому такое единство можно назвать *генетической культурно-языковой*, или, короче, *генетико-культурной общностью*.

Реально такая общность существовала первоначально как совокупность общин, имеющих общего предка. Эти общины связывала общность происхождения. Совокупность общин, связанных подобного рода своеобразным культурно-языковым родством, я буду называть *генетическим демосоциорным конгломератом*.

О демосоциорном, а не общинном генетическом конгломерате, я предпочитаю говорить потому, что общины были единственными социоисторическими организмами лишь на стадиях раннепервобытного и позднепервобытного общества. С переходом на стадию предклассового общества положение изменилось. Наряду с однообщинными демосоциальными организмами появились многообщинные.

Это племена в том смысле этого слова, в котором его использовал Л.Г. Морган. Слово «племя» имеет в этнографической и исторической литературе несколько значений. Во избежание путаницы я в дальнейшем буду называть такого рода многообщинные демосоциоры племенными демосоциорами или, короче, *трибосоциорами* (от лат. *triba* — племя).

Раньше этнографы именовали племенами все многообщинные демосоциоры. Однако в последние десятилетия стало ясным, что среди них существуют такие, которые качественно отличаются от племен в моргановском понимании. В западной литературе для их обозначения стало использоваться слово *chiefdom*. В нашей литературе такого рода многообщинный демосоциор называют чифдомом, или вождеством. Последнее слово представляет собой русскую кальку слова *chiefdom*. Я в своих работах предложил называть подобного рода многообщинные демосоциоры *протополитархиями*. Протополитархии являются формирующимися государствами¹³.

С переходом от позднепервобытного общества к предклассовому существенные изменения претерпели общины. Из позднепервобытных они превратились: одни в пракрестьянские общины, другие – в сверхобщины, или великообщины. Часть пракрестьянских общин вошла в состав трибосоциоров и протополитархий. В результате они перестали быть социоисторическими организациями, превратились в социальные суборганизмы. Другая часть пракрестьянских общин и почти все великообщины продолжали существовать в качестве самостоятельных демосоциоров¹⁴. Чтобы отличить их от общин, переставших быть демосоциорами, я буду называть их *общиносоциорами*.

Если на стадии собственно первобытного общества генетические демосоциорные конгломераты состояли из общин, то на стадии предклассового общества – из общиносоциоров, трибосоциоров и протополитархий, что не меняло их природы.

Культурно-генетическая общность не может быть названа этносом. И дело не только и не столько в отсутствии осознания этой общности и тем самым и самоназвания. Главное заключалось в том, что в отличие от этноса она была совокупностью не людей самих по себе взятых, а прежде всего социоисторических организмов и только тем самым людей, входящих в их состав.

¹³ См.: Семенов Ю.И. Политарный («азиатский») способ производства: сущность и место в истории человечества и России. 2-е, перераб. и доп. изд. М., 2011.

¹⁴ Подробнее об этом см.: Семенов Ю.И. Проблема перехода от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития // Этнографическое обозрение. 1993. № 1, № 2; Он же. Война и мир в земледельческих предклассовых и ранних классовых обществах // Першиц А.И., Семенов Ю.И., Шнирельман В.А. Война и мир в ранней истории человечества. Т. 2. М., 1994; Он же. Введение во всемирную историю. Вып. 2: История первобытного общества. М., 1999.

Каждый генетический демосоциорный конгломерат был носителем определенной локальной культуры, но не ее создателем. В отличие от него входившие в его состав демосоциальные организмы были не только носителями, но и творцами культуры. В каждом из них накапливался свой новый опыт, который не мог не отличаться от опыта других демосоциоров. Результатом было накопление определенных различий в культуре уже у дочерних общин, еще больших – у общин-внучек и т.д.

В результате культурно-генетические общности, которые выступали как генетические конгломераты различного рода демосоциальных организмов, с неизбежностью имели иерархическую структуру. Существовали демосоциорные конгломераты первого, второго, третьего и т.д. порядков (первичные, вторичные, третичные и т.п.). Чем выше был порядок, тем меньшей была культурная и языковая общность между демосоциорами. По мере отдаления от общего предка возрастали культурные и языковые различия, при этом дифференциация культуры шла быстрее, чем дифференциация языка.

Но и последняя тоже имела место. Люди, входившие в состав демосоциоров, образующих генетический конгломерат первого порядка, могли говорить на одном диалекте одного языка. Следующий порядок мог уже характеризоваться наличием общего языка, но нескольких диалектов. Еще выше могло существовать несколько родственных языков, причем их сходство по мере движения вверх непрерывно уменьшалось.

Иерархически построенные генетические культурно-языковые общности не исчезли полностью с переходом к классовому обществу и превращением демосоциоров в геосоциоры. Но теперь, во-первых, они начали состоять уже не из демосоциоров, а из этносов, во-вторых, стали не столько культурно-языковыми, сколько просто языковыми.

Основное звено в существующих генетических языковых иерархиях – *семьи языков*, которые подразделяются на ветви и группы языков, а сами иногда объединяются в макросемьи, или стволы. Примером такой семьи являются индоевропейские языки, на которых сейчас говорит около 45 % населения земного шара. Возможно, что эта семья вместе с картвельской, афразийской, уральской, алтайской, дравидской и некоторыми другими семьями, а также рядом изолированных языков (японским, корейским, юкагирским) образует ностратический (гипербореийский, бореальный) ствол.

Индоевропейская семья подразделяется на две основные ветви: восточную и западную. К первой принадлежат индоиранские

(арийские) языки, включающие индоарийскую, иранскую и промежуточную между ними нуристанскую группу, а также греческий и армянский языки. К западной ветви относятся италийские, романские, кельтские (три подгруппы), иллирийские и германские (три подгруппы) языки. Промежуточное положение между восточной и западной ветвями занимают балто-славянские языки, которые делятся на балтийские и славянские. Последние в свою очередь подразделяются на восточнославянские (русский, украинский и белорусский), западнославянские (чешский, словацкий, польский, кашубский, лужицкий) и южнославянские (болгарский, македонский, сербохорватский, словенский) языки.

Но было бы ошибкой считать, что принадлежность людей к той или иной языковой группе всегда является результатом общности происхождения. Например, значительная часть европейских евреев говорила на идише, который принадлежит к группе западногерманских языков, а родным языком негров США давно уже является английский. Родство языков совершенно не обязательно совпадает с родством людей, говорящих на этих языках.

Культурно-языковое единство в доклассовом обществе могло долгое время сохраняться и при отсутствии контактов между родственными по происхождению общинами. Но завязывание и поддержание связей между соседними общинами было необходимым и неизбежным. Могли возникать и возникали местные (локальные) системы общин. Такие системы общин можно было бы назвать *демосоциорными ассоциациями*. Если на стадии собственно первобытного общества демосоциорные ассоциации состояли только из общин, то на стадии предклассового общества они могли состоять и состояли из общиносоциоров, трибосоциоров, великообщин и протополитархий.

Каждая ассоциация обычно состояла из демосоциоров, относившихся к одной генетико-культурной общности. Эти демосоциоры, таким образом, объединяла и общность происхождения. В этом смысле они, вместе взятые, представляли собой одновременно и генетический демосоциорный конгломерат. Но демосоциоры, входившие в ассоциацию, объединяло не только и не столько унаследованное от прошлого единство культуры и языка, сколько множество различного рода практических уз. Между ними постоянно поддерживались самые разнообразные контакты. Генетическое единство дополнялось единством практическим, органическим.

Наличие практического единства в огромной степени способствовало не только сохранению, но и дальнейшему развитию общности культуры и языка между всеми демосоциорами, входившими в состав ассоциации. Люди, входившие в состав всех этих демосо-

циоров, в той или иной степени осознавали свое единство, что нередко выражалось в появлении общего для всех их названия. Так же как и генетические демосоциорные конгломераты, демосоциорные ассоциации могли иметь иерархическую структуру. Можно говорить об ассоциациях первого, второго, третьего и т.п. порядков (первичных, вторичных, третичных и т.п.)

Первичные ассоциации общин, которые были одновременно и органическими, и генетико-культурными общностями, в этнографической литературе чаще всего именуется, как и упоминавшиеся выше трибосоциоры, племенами. Таковы племена у аборигенов Австралии: диери, курнаи, аранда, варрамунга, тиви и т.п. Как племена характеризуются иногда и общинные ассоциации более высоких порядков. Но в англоязычной этнологической литературе их нередко называли нациями.

Этнографы называют племенами не только общинные ассоциации. Они нередко используют это слово для обозначения также и любых территориальных скоплений общин с общей или сходными культурами и с общим или близкими языками. При этом не считается необходимым ни существование между этими общинами более или менее постоянных связей, ни осознание единства, ни наличие общего имени.

Эти же самые совокупности общин, равно как и общинные ассоциации, особенно высших порядков, нередко называются и народами. Слово «народ» используется также для обозначения трибосоциоров, трибосоциорных и протополитархических ассоциаций любых порядков и просто любых совокупностей общиносоциоров, трибосоциоров, великообщин и протополитархий, совершенно независимо от наличия между этими демосоциорами практических связей, но при условии существования между ними хоть какого-нибудь культурного (общая или сходные культуры) или языкового (один или сходные языки) единства.

Таким образом в применении к первобытности народом называют не этническую общность, которой как особого явления в ту эпоху не существовало, а либо многообщинный демосоциальный организм, либо любую совокупность родственных по культуре и языку демосоциальных организмов, причем совершенно независимо от того, представляет она собой ассоциацию или какую-либо другую органическую общность или не представляет. Это уже четвертое значение слова «народ».

На ранних этапах истории человечества в состав социально-исторического организма входили люди, как правило, имевшие одну

культуру и говорившие на одном языке. В период перехода от первобытного общества к классовому, когда начались не только грабительские и завоевательно-переселенческие, но и завоевательно-покорительные войны, стали возникать крупные социоисторические организмы, в состав которых могли быть инкорпорированы демосоциоры, состоящие из людей, отличных по языку и культуре от завоевателей.

Одновременно в этот же период началось превращение демосоциальных организмов в геосоциальные, причем возрастание размеров социально-исторических организмов в огромной степени способствовало этому процессу. Крупный социоисторический организм с неизбежностью прирастал к территории и приобретал территориальную структуру, хотя остатки демосоциальных структур могли еще долгое время в нем сохраняться. А еще дольше продолжали жить представления, уходившие корнями к этой эпохе. Ведь еще в Средние века французские монархи именовались королями не Франции, а всех французов, а английские – королями всех англичан. Сравнительно небольшие социоисторические организмы эпохи предклассового общества имели и демосоциальную, и территориальную структуры, были одновременно и демосоциорами, и геосоциорами.

В целом развитие шло по линии трансформации демосоциальных организмов в геосоциальные, т.е. в страны, а тем самым и выделения населения страны как особого явления, отличного от самой страны. И если население страны было неоднородным в языковом и культурном отношении, то совокупности людей, говорящих на одном языке и имеющих одну культуру, стали все в большей степени выступать как особого рода общности, отличные от данной социорной и вообще от социорных общностей. С возникновением особого самосознания эти общности превращались в этнические. Там же, где население страны было однородным в культурно-языковом отношении, там особое этническое самосознание долгое время не могло оформиться. Оно было неотделимо от сознания социорной общности.

Это был один из путей формирования этнических общностей. Но в этносы могли превратиться те или иные генетико-культурные общности. Таким образом, например, возникла эллинская этническая общность, члены которой жили в составе множества геосоциальных организмов – городов-государств, полисов. Политическая раздробленность не помешала грекам осознать свою культурно-языковую общность, что наглядно выразилось в появлении этнонима – эллины.

Политодемотические общности: политодемотии и нации

Нередко между понятием «нация» и понятиями «народ», «этнос» ставят знак равенства. В самом деле, французы есть народ, этнос и они же являются нацией. Отсюда естественно напрашивается вывод: этническая общность (народ) и нация суть одно и то же. К этому в нашей доперестроечной литературе обычно добавляли, что нация есть не просто этнос, а высшая его форма, пришедшая на смену народности.

В действительности же этнос и нация – явления, относящиеся к разным социальным сферам. Сущность этнической общности наиболее ярко проявляется в этнических процессах: этнической ассимиляции (втягивания, растворения), этнического слияния (консолидации), этнического включения (инкорпорации) и этнического расщепления (дивергенции). Они происходят стихийно и во многом независимо от сознания и воли людей.

Сущность же нации наиболее отчетливо выражается в национальных движениях, которые представляют собой деятельность масс людей, направленную к достижению определенных целей, причем чаще всего политических. Каждое такое движение имеет определенную программу. Национальные движения в отличие от этнических процессов относятся к сфере политики. Они представляют собой один из видов политических движений. Нация в этих движениях выступает как определенная общественная, прежде всего политическая, сила, с которой надо считаться. Если этнос есть осознавшая свое единство культурно-языковая общность, то нация – один из видов политической общности. Нация – такой вид политической общности, который представляет собой определенную группировку населения, определенную демографическую, или, точнее, демотическую, общность.

Этнические общности как более или менее самостоятельные образования начали возникать с переходом от первобытного общества к классовому. Формирование наций связано с возникновением вначале предпосылок капитализма, а затем и самого капитализма. Вполне оформившиеся нации – порождение Нового времени.

Но они не представляют собой абсолютно уникального явления. Политические общности, являющиеся одновременно и демократическими, – политодемократические общности (политодемократии) существовали в истории классового общества и раньше. Самый наглядный пример – Древняя Греция. Последняя была не единым социоисторическим организмом, а системой, состоявшей из множества совершенно самостоятельных социумов – полисов. Полисами были Афины, Мегара, Фивы, Сиракузы, Милет и т.д. Соответственно греки подразделялись на такое же количество демократических групп: афинян, мегарцев, фиванцев, сиракузцев, милетцев и т.п. Каждую такую общность составляли не просто жители того или иного полиса, а его полноправные граждане, входившие в состав гражданской полисной общины. Их связывало не просто проживание на территории полиса, а общие экономические и политические интересы. Для них полис был родиной, родной землей, которую они готовы были защищать от всех недругов.

Несколько иными, но тоже политодемократическими общностями были граждане каждого из государств-городов Италии эпохи Возрождения: флорентинцы, пизанцы, генуэзцы, венецианцы и др.

Еще один пример: Северная Русь XIV в. Основная масса ее населения принадлежала к одному этносу – русскому. И это русское население было подразделено на несколько групп, которые достаточно четко осознавали свое различие друг от друга. В основе этого деления лежали не культурные и языковые различия, а вхождение в состав разных геосоциальных организмов – великих княжеств (Московского, Тверского, Смоленского, Нижегородско-Суздальского, Рязанского) и республик (Новгородской, Псковской и Хлыновской). Москвичи, тверичи, рязанцы, новгородцы и др. были особого рода общностями, но не этническими, а политодемократическими, политодемократиями.

Капитализм спонтанно зародился только в одной области земного шара – в Западной Европе. Именно она и дает нам классические примеры зарождения и развития наций.

В эпоху, предшествующую сдвигам, приведшим к капитализму, на каждой из территорий, где в дальнейшем сложился тот или иной капиталистический геосоциальный организм, основная масса населения принадлежала к одной этнической общности или нескольким родственным этническим общностям, которые в нашей исторической и этнологической литературе чаще всего именуется народностями. В свою очередь эти этносы делились на субэтносы, а последние нередко на субсубэтносы или этнографические групп-

пы. Подобного рода этническая картина имела свои корни в структуре общества, для которого была характерна хозяйственная и политическая раздробленность, именуемая обычно феодальной.

Перелом в развитии феодального общества произошел с появлением городов как центров промышленности и торговли. Развитие товарно-денежных отношений постепенно вело к слиянию ранее обособленных областей в единое хозяйственное целое, что необходимо предполагало политическую централизацию. Единый в экономическом отношении социально-исторический организм формировался одновременно и как единое централизованное государство.

Зарождение капиталистических связей, превращение охватывающего всю страну рынка в капиталистический обусловило дальнейшее возрастание экономического и политического единства социоисторического организма. Вместе с появлением такого единого в экономическом отношении социоисторического организма возникли и его объективные интересы, которые не могли не быть интересами основной массы людей, входивших в его состав.

В результате этого единый социоисторический организм, который одновременно был и централизованным государством, выступил в глазах его членов как их общее отечество, а они, все вместе взятые, стали общественной силой, отстаивавшей интересы этого отечества, т.е. нацией. *Нация есть совокупность людей, имеющих одно общее отечество.*

Отечеством в том смысле, который это слово приобрело с переходом от Средних веков к Новому времени, является (речь, разумеется, идет об идеальном случае, норме, а не о всегда возможных и даже неизбежных отклонениях от нее) более или менее крупный социоисторический организм, имеющий своим фундаментом первоначально просто рыночные, а затем рыночно-капиталистические связи. В идеальном случае принадлежность к нации совпадает с принадлежностью к такому социоисторическому организму. Именно это и дало основание отождествить нацию с социально-историческим организмом. В результате нации стали приписываться такие признаки («общность территории», «общность экономической жизни»), которые в действительности характеризуют капиталистический геосоциальный организм.

Отождествлению нации и геосоциального организма способствовало то обстоятельство, что когда возник капиталистический геосоциор, появилась потребность в обозначении его объективных интересов. Проще всего, конечно, было бы назвать их государ-

ственными, но этому препятствовала многозначность термина «государство». Под интересами государства можно было понимать интересы не только социально-исторического организма, но и государственного аппарата, прежде всего правящей верхушки, которые могли и не совпадать с социорными. В этом отношении термин «национальные интересы» был более предпочтительным. Интересы нации полностью совпадали с интересами социоисторического организма.

С этим и связано широкое использование в литературе слова «нация» для обозначения социоисторического организма. Это наблюдается уже в XVIII в. Название вышедшего в 1776 г. основного труда великого экономиста Адама Смита (1723–1790) обычно переводится на русский язык как «Исследование о причинах и природе богатства народов», что неверно, ибо в оригинале используется слово не «народы» (peoples), а «нации» (nations). А под нациями А. Смит понимал вовсе не нации, а социоисторические организмы, основанные на рыночных связях.

Но еще до А. Смита слово «нация» использовали для обозначения социально-исторических организмов, причем любых типов, такие выдающиеся мыслители, как Джамбаттиста Вико (1668–1744) в своем труде «Основания новой науки об общей природе наций» (1725) и Адам Фергюсон (1723–1816) в «Опыте истории гражданского общества» (1767). Эта традиция сохранилась до сих пор. Достаточно вспомнить такие названия, как Лига наций и Организация Объединенных Наций.

Таким образом, слово «нация» тоже многозначно. Национацией очень часто называют не только собственно нацию, но социоисторический организм. И во всех случаях, когда нации рассматриваются как субстанты (субъекты) истории, под нациями понимаются не собственно нации, а социоисторические организмы. Кроме того, это слово в англоязычной литературе нередко употребляется в тех же смыслах, что и слово «народ», исключая лишь одно его значение: оно никогда не используется для обозначения социальных низов.

Однако как бы ни были тесно связаны между собой нация и геосоциальный организм, они не совпадают друг с другом даже в том идеальном случае, когда все люди, входящие в данный геосоциор, образуют одну нацию, как никогда не совпадают и не могут совпасть страна и ее население. Капиталистический геосоциальный организм есть фундамент, на котором в норме возникает и существует нация, но не сама нация. Французская нация, например, никогда бы не по-

явилась без образования французского социально-исторического организма, т.е. без появления самой Франции, однако понятия «Франция» и «французская нация» далеко не совпадают.

Возникновение нации нельзя рассматривать как автоматическое следствие формирования единого геосоциального организма. Для ее образования необходимо, чтобы люди не просто входили в состав одного единого социоисторического организма, не просто составляли его население, но признавали бы его своим отечеством, а себя рассматривали как соотечественников.

А это невозможно без того, чтобы основная масса населения этого социоисторического организма не осознала бы его объективные интересы, причем осознала бы их как свои собственные интересы. А такое осознание могло родиться лишь в ходе борьбы за удовлетворение насущных потребностей функционирования и развития этого социоисторического организма. Лишь в процессе такой борьбы могла вызреть идея национального единства, без которой нация не смогла бы оформиться.

Начавшемуся после возникновения городов складыванию широкой экономической общности мешала феодальная политическая раздробленность. Поэтому объективной необходимостью стала ее ликвидация, создание единого централизованного государства. В классовом обществе объективные интересы общественного развития всегда выступают как интересы определенных классов, слоев, группировок. За ликвидацию феодальной раздробленности выступали горожане и крестьяне, страдавшие от феодальных междоусобиц, а также некоторые слои класса феодалов. Опираясь на эти силы, королевская власть повела борьбу за создание централизованного государства. Там, где она успешно осуществляла свою задачу, объединительное, ранненациональное движение масс не получило самостоятельного значения. Слои населения, заинтересованные в объединении страны в политическое целое, выступали не столько как самостоятельная политическая сила, сколько просто как опора королевской власти.

Лишь в критические периоды истории таких стран объединительное, ранненациональное движение масс могло в какой-то степени приобрести самостоятельный характер. Примером могут послужить, например, события во время Столетней войны во Франции, связанные с именем Жанны д'Арк. Они свидетельствовали о начале формирования особой политической силы, которая в дальнейшем получила название нации.

В тех регионах, где назревшие объективные экономические потребности в политическом объединении не могли быть удовлетворены на протяжении длительного времени, наблюдался подъем широкого самостоятельного, объединительного, ранненационального движения, которое, втягивая массы крестьянства, приобретало и характер антифеодального. Таковы Реформация и Крестьянская война в Германии. И хотя желаемый результат не был достигнут, эти движения возвестили о начале формирования немецкой нации.

Начавшееся еще в ходе борьбы за создание единого централизованного государства формирование нации могло окончательно завершиться лишь с утверждением капиталистических отношений. На определенном этапе развития единого геосоциального организма объективной потребностью стало его полное преобразование из феодального в капиталистический.

Но были общественные силы, которые стояли на страже отживающего общественного порядка. Именно поэтому настоятельно нужным стало, чтобы все слои населения, интересы которых совпадали с интересами развития общества, осознали последние как свои собственные и поднялись во имя их на борьбу. В результате интересы геосоциального организма были на деле осознаны как интересы отечества, а задача окончательной ликвидации феодальных порядков предстала как такая, которую должна решить нация. Таким образом, общественная сила, выступавшая против феодализма, осознала себя силой патриотической, национальной, т.е. нацией.

Антифеодальное политическое движение выступило как национальное, чему, например, в ходе Великой Французской революции способствовали попытки иностранных держав путем интервенции восстановить старый строй. «Отечество в опасности!» – эти слова поднимали людей на борьбу. Понятия «революционер» и «патриот» в то время совпадали.

Но национальная идея доминировала в ходе этой революции с самого начала. Достаточно вспомнить такие названия, как «Национальное собрание», «национальная гвардия». В ходе буржуазной революции окончательно утвердилась идея отечества, оформилось национальное самосознание и тем самым завершился процесс формирования нации.

Консолидация ранее экономически обособленных областей в единую хозяйственную общность была результатом втягивания их в общий торговый оборот, возникновения единого рынка в мас-

штабах страны. Важнейшим средством общения является язык. Поэтому экономические связи легче всего завязывались между областями, население которых говорило на одном языке или на близкородственных языках, т.е. принадлежало к одной этнической общности или же родственным этносам.

В свою очередь установление прочных экономических связей между областями способствовало слиянию родственных этнических общностей в одну, а также стиранию граней между субэтнотами и этнографическими группами, на которые они ранее распадалась. В идеале все население такого единого геосоциального организма должно было бы образовать одну этническую общность. Оно же в идеале должно было составлять и одну нацию. Таким образом, те же самые объективные процессы, которые привели к образованию нации, имели своим результатом метаморфозу этноса. Сказалось на этносе и само по себе появление нации.

Этнос есть явление историческое. Возникнув, он не остается неизменным. Можно выделить три стадии его развития. На первой стадии этнос состоит из большего или меньшего числа субэтнотомов, и каждый из членом этноса обязательно входит в один из субэтнотомов. Субэтническое самосознания на этой стадии нередко доминирует над этническим. Человек прежде всего осознает себя членом субэтнотомов и лишь затем этноса. Язык этноса на этой стадии существует как совокупность множества диалектов. Нередко в качестве общего письменного языка выступает чужой язык (латынь в Западной Европе, старославянский в Древней Руси). Такую этническую общность можно было бы назвать *ранним этносом*.

Для *позднего этноса* в отличие от раннего этноса характерно доминирование сознания принадлежности к этносу, этнического самосознания. Субэтническое самосознание если и сохраняется, то отходит на второй план. Однако чаще всего субэтнотомы превращаются в этнографические группы. Определенная часть людей начинает входить в этнос, минуя субэтнотомы и этнографические группы. Возникает общий литературный язык этноса, близкий к разговорному. В основу литературного языка обычно кладется один из диалектов языка этноса. Нередко превращение раннего этноса в поздний связано с вызреванием предпосылок капитализма, но это вовсе не обязательно.

Зарождение и развитие капитализма имеет одним из своих следствий превращение позднего этноса в *позднейший этнос*. Выше уже говорилось о завязывании прочных экономических связей и возникновении рынка в масштабе всей страны. Это ведет к

резкому возрастанию подвижности населения и его интенсивному перемешиванию. Повсеместно распространяется грамотность. В результате распада крестьянских общин постепенно исчезает простонародная, прежде всего крестьянская, культура, которая выступала в качестве культуры этноса. Ее замещают элитарная и городская культуры, которые, слившись воедино, постепенно проникают в самые широкие слои населения и становятся общесоциальной национальной культурой. В итоге постепенно исчезают субэтносы и этнографические группы. Поначалу большая часть людей, а затем и все они прямо входят в этнос.

Оформляется такой общий литературный язык, который одновременно функционирует и в качестве общего разговорного. Язык позднейшего этноса существует не в диалектах, не как совокупность диалектов, а как бы рядом с ними, постепенно поглощая и вытесняя их. Этому в огромной степени способствует возникновение и развитие средств массовой информации (газеты, радио, телевидение). Идеальным позднейшим этносом является такой, в котором совсем нет не только субэтносов, но даже и этнографических групп, и не существует никаких диалектных различий.

Как уже отмечалось выше, в идеальном случае население страны должно одновременно составлять и одну нацию и один этнос. В подобном случае этническое самосознание должно слиться с национальным, культура этнической общности полностью заместиться национальной культурой, а язык этноса стать национальным языком. Именно это и дало основание для того, чтобы приписать нации такие признаки (общность языка, общность культуры), которые в действительности характеризуют этнос.

Вообще нельзя не заметить, что в знаменитом сталинском четырехэлементном определении нации, которое и сейчас не утратило полностью своего влияния на умы людей, занимающихся национальными проблемами, из четырех приписываемых нации признаков два (общность языка и общность культуры) относятся к этносу, два (общность территории и общность экономической жизни) – к геосоциальному организму и *нет ни одного*, который относился бы к собственно нации. Иначе говоря, ни сам Иосиф Виссарионович Сталин (1879-1953), ни его последователи, а ими были чуть ли не все советские ученые, которые писали по этому вопросу, по существу не понимали природы нации.

Но даже при самом тесном сближении нации и этноса полного тождества между ними не возникает. В предельном случае национальная общность, включая в себя в качестве компонента этниче-

скую общность, никогда к ней не сводится. Но, конечно, наиболее наглядно отличие национальной общности от этнической проявляется тогда, когда в состав нации входят люди, принадлежащие к разным этническим общностям.

Рассматривая процесс формирования нации, я исходил из допущения большей или меньшей этнической однородности состава населения единого геосоциального организма, который одновременно являлся и единым государством. В действительности же границы централизованного государства редко совпадали с этническими даже в Западной Европе.

Например, к 80-м гг. XVIII в. ряд областей с населением, говорившим по-французски, остался вне границ Французского королевства (Валлония, Французская Швейцария). Но зато в пределах Франции оказались районы, население которых и по языку, и по культуре значительно отличалось от французов (кельты Бретани, баски припиренейской Франции, италиязычные жители Корсики, немцы Эльзаса и Лотарингии).

Все эти группы и до сих пор полностью не ассимилировались и не стали частями французской этнической общности. Но это ничуть не помешало ни бретонцам, ни баскам, ни корсиканцам, ни эльзасцам и лотарингцам войти в состав французской нации. В огне битв Великой революции Франция стала для них отечеством, а сами они из ее подданных превратились в ее патриотов. Почему и как это произошло, прекрасно показал Фридрих Энгельс (1820–1895) на примере Эльзаса и Лотарингии, население которых до революции бесспорно принадлежало к немецкому этносу.

«Но вот, — писал он, — разразилась Французская революция. То, что Эльзас и Лотарингия не смели и надеяться получить от Германии, было им подарено Францией... Крепостной, обремененный барщиной крестьянин стал свободным человеком, во многих случаях свободным собственником своей усадьбы и поля. Нигде во Франции народ не присоединился к революции с большим энтузиазмом, чем в провинциях с говорящим по-немецки населением. Когда же Германская империя объявила войну революции, когда обнаружилось, что немцы не только продолжают покорно влачить собственные цепи, но дают еще себя использовать для того, чтобы снова навязать французам старое рабство, а эльзасским крестьянам — только что прогнанных господ феодалов, тогда было покончено с принадлежностью эльзасцев и лотарингцев к немецкой нации, тогда они научились ненавидеть и презирать немцев, тогда в Страсбурге была сочинена, положена на музыку и впервые пропета

эльзасцами “Марсельеза”, и тогда немецкие французы, невзирая на язык и прошлое, на полях сотен сражений в борьбе за революцию слились в единый народ с исконными французами»¹.

Ныне собственно французов, бретонцев, корсиканцев, эльзасцев и лотарингцев объединяет принадлежность к одному геосоциальному организму, который все они в одинаковой степени считают своим отечеством. В результате все они, независимо от сохраняющихся между ними этнических различий, составляют одну нацию – французскую и в этом смысле в одинаковой степени являются французами.

Еще более наглядно качественное отличие национальной общности от этнической выступает на примере Швейцарии. Население этой страны состоит из нескольких групп, одна из них говорит на немецком языке, другая – на французском, третья – на итальянском, четвертая – на ретороманском. Но ни германо-швейцарцы, ни франко-швейцарцы, ни итало-швейцарцы, ни ретороманцы (романши и ладины), являясь этническими общностями, не представляют собой особых наций.

Франко-швейцарцы, например, считают своим отечеством не область, населенную ими, а всю Швейцарию в целом. Это в равной степени относится и к представителям остальных групп. Всех швейцарцев объединяет принадлежность к одному геосоциальному организму, который все они в равной степени считают своим отечеством. Поэтому все они образуют одну единую нацию – швейцарскую.

Таким образом, разнородность этнического состава населения единого социально-исторического организма, сама по себе взятая, совершенно не обязательно ведет к образованию в его пределах нескольких наций. Но она создает возможность такого развития. Чтобы эта возможность превратилась в действительность, нужно действие иных факторов, не этнических, а экономических и политических.

Важнейшим из факторов, способствовавших возникновению внутри полиэтничного социоисторического организма нескольких наций, является дискриминация по признаку этнической принадлежности: наличие определенных прав и привилегий у людей, входящих в одну этническую общность, и отсутствие таковых у членов другого или других этносов, обращение с представителями той

¹ Энгельс Ф. Роль насилия в истории // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 21. С. 460–461.

или иной этнической общности как с существами низшими, преследование их языка и культуры, навязывание им языка и культуры господствующего этноса. К этому следует добавить отношение к области, компактно населенной тем или иным этносом, как к колонии, т.е. выкачивание из нее средств, которые используются в интересах территории, населенной представителями господствующей этнической общности, торможение ее промышленного развития, превращения ее в сырьевой придаток и т.п. Все это вместе взятое, принято называть *национальным*, или *колониальным*, гнетом.

Национальный гнет с неизбежностью порождает у представителей дискриминируемой этнической общности общие интересы, отличные от интересов социоисторического организма, и вынуждает их объединяться для борьбы за свои права. В результате дискриминируемый этнос становится политической силой, преследующей свои собственные цели. Происходит то, что крупнейший отечественный специалист по национальному вопросу Михаил Николаевич Губогло назвал *этнической мобилизацией*.

Если члены дискриминируемого этноса рассеяны среди людей, принадлежащих к другим этническим общностям, то их цели обычно не идут дальше уравнивания в правах с людьми, принадлежащими к господствующему этносу. Иначе обстоит дела тогда, когда дискриминируемая общность сравнительно велика и члены ее более или менее компактно населяют определенную территорию.

Дискриминация, препятствующая представителям угнетенной этнической общности признать весь геосоциальный организм, в котором он живут, своим отечеством, одновременно побуждает их осознать как свое отечество только ту его область, которую они компактно населяют. В результате дискриминируемый этнос становится особой нацией, противопоставляющей себя всему остальному населению геосоциального организма.

Всех его членов теперь объединяет и одновременно отделяет от остальных людей, входящих в состав данного геосоциального организма, наличие своего собственного, особого отечества. Вполне понятно, что в таком случае как особая нация выступает и господствующий этнос даже тогда, когда его члены считают своим отечеством всю страну в целом.

Когда члены дискриминируемого этноса осознают себя как соотечественников, их борьба против дискриминации приобретает характер борьбы за интересы своего отечества против его врагов и угнетателей. Они теперь чаще всего начинают стремиться не к уравниванию в правах с членами господствующего этноса, а к осво-

бождению своего отечества от чужеземного гнета, к созданию собственного независимого государства, а тем самым и самостоятельного геосоциального организма.

Нация в таком случае возникает как политическая сила, стремящаяся к созданию независимого государства. Формируясь, она проявляет себя в особого рода политическом движении: *национальном* или, точнее, *национально-освободительном*.

Если в случае с Францией и Швейцарией нация формировалась в основном по признаку принадлежности к населению единого геосоциального организма, то в данном случае она складывается по признаку принадлежности к определенной этнической общности. В идеале все представители данного этноса образуют нацию. Процесс превращения совокупности людей, которая являлась только этносом, одновременно и в нацию можно назвать *нациезацией* этноса. В последнем случае с особой силой навязывается иллюзия полного тождества нации и этноса.

Таким образом, существуют два основных вида нации: нации, формирующиеся по признаку принадлежности составляющих их людей к одному геосоциальному организму, и нации, формирующиеся по признаку принадлежности составляющих их людей к одному этносу. Первые можно назвать *социорными нациями* (*соционациями*), вторые – *этническими нациями* (*этнонациями*).

Тенденцией этнонационального движения является стремление к отделению и образованию самостоятельного национального государства. На это в свое время особое внимание обращал Владимир Ильич Ленин (наст. фам. Ульянов, 1870–1924) в целом ряде работ, из которых особо выделяется труд «О праве наций на самоопределение» (1914)². Но в реальности до отделения дело доходит не всегда. Участники движения могут ограничиться требованием предоставления области, которую они рассматривают как свое отечество, большей или меньше степени автономии. И даже тогда, когда в программе движения значится требование отделения, его участники, столкнувшись с мощным сопротивлением центральной власти, могут пойти на компромисс, согласившись с автономным статусом данного региона.

Выше был приведен классический образец формирования нации по признаку этнической принадлежности. Но жизнь, разумеется, сложнее. Не всегда причиной подобного рода движений является национальный гнет.

² Ленин В.И. О праве наций на самоопределение // Полн. собр. соч. Т. 25. С. 258–259.

Иногда у их истоков – властолюбивые и честолюбивые замыслы местных бонапартиков, корыстные интересы местной элиты, стремящейся освободиться от контроля сверху с тем, чтобы свободно грабить свой собственный народ, столь же эгоистические интересы местного чиновничества, жаждущего закрепить за собой должности, местных предпринимателей, старающихся вытеснить опасных конкурентов, амбиции местной интеллигенции, желающей монополизировать за собой сферу духовной жизни и хлебные места в системе образования, науки, культуры и т.п. Все эти группы апеллируют к родным массам, спекулируют на различного рода теневых сторонах жизни и стремятся выдать себя за истинных защитников их интересов. В свое время все это было хорошо показано видным марксистским теоретиком Карлом Каутским (1854-1938)³. Вряд ли подобного рода движения могут быть названы национальными. Их, скорее всего, можно было бы именовать *псевдонациональными, квазинациональными*. И таких сейчас много.

Все сказанное о борьбе с реальной, а не мнимой дискриминацией открывает путь к пониманию процессов формирования наций и за пределами Европы. Переселение европейцев, прежде всего англичан, на территорию нынешних США привело к образованию там системы геосоциальных организмов, имевших свои интересы, отличных от интересов Великобритании.

Нежелание господствующих слоев метрополии считаться с жизненными нуждами этих колониальных социально-исторических организмов привело, в конце концов, к их объединению и образованию новой патриотической силы – американской нации, которая в упорной борьбе добилась независимости своего отечества. Сходными были процессы становления наций в Латинской Америке.

Своеобразно шло складывание наций в Африке южнее Сахары. Народы этого региона к моменту европейского завоевания в большинстве своем находились на стадии перехода от первобытного общества к классовому. Ни о каких нациях там не могло быть и речи. Границы отдельных колониальных владений были проведены новыми хозяевами совершенно произвольно и, как правило, не совпадали с границами между «народами».

Однако, будучи установленными, они приобрели огромное значение. По мере того как капитализм «пересаживался» в коло-

³ Каутский К. Борьба национальностей и государственное право в Австрии. СПб, 1906; *Он же*. Национальные проблемы. Пг., 1918; М., 2011..

нии, развитие каждого такого отдельного колониального владения шло по линии превращения его в особый геосоциальный организм, подчиненный метрополии и эксплуатируемый ею. В пределах каждого из этих геосоциальных формирований стала складываться особая политическая сила, которая считала его своим отечеством и стремилась к освобождению его от колониального гнета. Становление этой общности шло по признаку принадлежности не к тому или иному «народу», а ко всему коренному населению данной колонии.

В результате возникли нации, каждая из которых состояла из людей, относившихся к большому числу «народов» и подразделений «народов». Таковы нигерийская, ганская, гвинейская и другие африканские нации. Все они добились независимости. Теперь будущее их зависит от того, насколько прочно будет обеспечено равноправие проживающих на их территории «народов» и формирующихся этносов.

Если в этих государствах возникнет и получит развитие практика дискриминации по признаку принадлежности к той или иной культурно-языковой группе населения, то неизбежной станет тенденция к формированию в их границах нескольких наций, а тем самым и к их разделению на несколько самостоятельных социоров. Достаточно вспомнить движение ибo Нигерии, которое привело к образованию республики Биафры и продолжавшейся два с половиной года (1967–1970) войне, завершившейся гибелью этого государственного образования.

Но, пожалуй, еще большей, чем такой национализм, является для государств Тропической Африки другая опасность – формирование политических сил на базе многочисленных существующих в них демосоциальных структур – полностью или частично сохранившихся демосоциальных организмов и их систем. Это явление получило в литературе название *трибализма*, или *трайбализма*. Трибализм имеет место и в целом ряде независимых азиатских государств, возникших на развалинах СССР.

В настоящее время в нашей науке соперничают две концепции нации. Одну из этих концепций условно можно было назвать этнической, а другую – государственной, или гражданской. Согласно первой – нация есть этнос, согласно второй – нация есть совокупность всех граждан государства, все его население без различия этнической принадлежности. Последнюю точку зрения сейчас усиленно отстаивает и пропагандирует известный специалист по национальному вопросу Валерий Александрович Тишков.

Как видно из всего сказанного выше, в каждой из них присутствует доля истины, но отнюдь не вся истина. И та и другая упускает из виду то главное, что делает ту или иную совокупность индивидов нацией, – наличие у составляющих ее людей одного общего отечества. Сторонники первой точки зрения не понимают, что люди, составляющие этнос, могут образовывать нацию, а могут и не образовывать ее. А сторонники второй концепции не принимают во внимание, что понятия страны, государства могут совпадать с понятием отечества, а могут и не совпадать. Они не хотят считаться с тем фактом, что для людей, живущих в том или ином государстве, оно может быть их отечеством, а может и не быть им.

Когда этнос совпадает с населением государства, являющего одновременно социором (речь, разумеется, идет о современных государствах и социорах), то эта совокупность людей почти обязательно является и нацией. Если такого совпадения нет, все обстоит гораздо сложнее.

Когда в пределах государства существует несколько этносов, то люди, входящие в состав каждого из них, могут образовывать только этнос, но не особую нацию, а могут быть и особой нацией. Все зависит от того, что они считают своим отечеством: всю страну в целом или же только ту ее часть, которую компактно населяют.

Таким образом, население страны, разделенное на несколько этносов, может быть единой нацией, а может не быть ею. Все дело в том, принимают ли все граждане государства его за свое единое отечество или не принимают. Если принимают, то все они образуют одну нацию, если же члены каждого из этносов относятся как к своему отечеству только к той части территории страны, которую населяют, то в стране существует столько наций, сколько в ней этносов.

Могут сказать, что при таком понимании нация выступает как явление чисто субъективное: обусловленное мнением людей, их взглядами, воззрениями. И некоторые исследователи, абсолютизируя эти моменты, приходят к выводу, что нации, как и этноса, вообще в социальной реальности не существует. Эти явления существуют лишь в сознании людей. Крайний взгляд – этносы и нации существуют лишь в головах исследователей, представляют собой лишь их мыслительные конструкции⁴.

⁴ Критику подобного взгляда см.: Семенов Ю.И. Торопиться с заупокойной молитвой по этносу вряд ли стоит (Об основных идеях книги В.А. Тишкова «Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии». М., 2004) // Философия и общество. 2006. № 2.

Дело, однако же, в том, что национальное самосознание формируется под влиянием определенных объективных факторов, которые уже были выше рассмотрены и среди которых главную роль играют объективные, материальные интересы. Нужно также учитывать, что сознание национальной принадлежности не является чисто умственным продуктом. Оно всегда включает в себя чувство национальной принадлежности, чувство патриотизма – одно из сильнейших общественных чувств.

Конечно, формирование сознания и чувства национальной принадлежности происходит под влиянием национальной идеологии, а тем самым и людей, создающих такую идеологию. Отсюда некоторые исследователи делают вывод, что нация, как и этнос, есть свободное творение группы интеллигентов, по той или иной причине заинтересованных в создании такой общности. Вряд ли можно отрицать огромную роль интеллигенции в формировании национального сознания и чувств, а тем самым и нации. И тем не менее ни нация, ни этнос не могут быть созданы по произволу интеллектуальной или политической элиты.

Как, скажем, ни пытались интеллектуалы и политики Народного фронта Молдавии убедить молдаван, что они на самом деле вовсе не молдаване, а румыны, что их отечеством является не Молдавия, а великая Румыния, включающая в себя в качестве своей неотъемлемой части нынешнюю Молдавию, что самой важной задачей является немедленное вхождение Молдавии в состав Румынии, у них пока ничего не получилось.

Подавляющее большинство молдаван упорно продолжает считать себя не румынами, а молдаванами, и своим отечеством – одну только Молдавию. Кстати и тогда, когда Бессарабия входила в состав Румынского государства (1918–1940 гг.), несмотря на то что молдаване были официально объявлены румынами, несмотря на политику насильственной румынизации, а может быть, именно в силу проведения такой политики, молдаване в массе своей так и не изменили своего этнического и национального самосознания.

В годы франкистского режима все население Испании было объявлено единой испанской нацией. Но, несмотря на все принятые властями меры, таковой оно не стало. Сейчас власти Турции провозглашают все население единой турецкой нацией. Государство пытается силой искоренить все этнические различия. Но именно такая политика является одной из причин все более расширяющейся борьбы курдов Турции за создание своего независимого государства.

В одном из разделов данно книги отмечна возможность наличия у людей двойного этнического самосознания: сознание принадлежности к субэтносу и этносу. Возможно и двойное национальное самосознание. Человек может одновременно считать своим отечеством и геосоциальный организм в целом, и ту часть его территории, которую компактно населяет его этнос. В таком случае мы сталкиваемся с нацией, состоящей из нескольких наций.

Можно называть первую просто нацией, а последние – субнациями. Можно называть нациями последние, а первую – супернацией. Можно, наконец, говорить об *субнациях* и *супернациях*. Это, в конце концов, вопрос терминологии. В Великобритании, например, по крайней мере, две из трех существующих в ней этнических общностей, а именно англичане и шотландцы, являются одновременно и нациями. Но эти две нации вместе с валлийцами образуют британскую нацию. Супернации всегда представляют собой соционации, субнации – всегда этнонации.

В упомянутом выше разделе этой книги показано, что слово «народ» нередко используется для обозначения всего населения того или иного геосоциора, невзирая на этническую принадлежность, составляющих его людей. При таком употреблении в одних случаях под народом понимается нация, в других – супернация, а в третьих – такая совокупность людей, которая не представляет собой ни нацию и даже ни супернацию, хотя и способна в дальнейшем развитии стать последней.

Развитие в полиэтничной стране может в зависимости от условий идти в двух противоположных направлениях. Одно из них: группы людей, которые были только этносами, становятся и нациями. Идет процесс *нациезации* этносов, а тем самым и *поллинациезации* страны. Такое развитие наблюдается, например, в Бельгии. Раньше там существовала лишь одна нация – бельгийская. Валлоны и фламандцы были лишь этносами. Сейчас они стали и нациями (субнациями), а бельгийская нация тем самым превратилась в супернацию. Следующий шаг в этом направлении может заключаться только в превращении этих субнаций в полностью самостоятельные нации и исчезновении объединяющей их супернации. Будет ли он сделан, покажет будущее.

Движение в другом направлении: население страны, состоящее из нескольких этносов, являющихся одновременно нациями, становится супернацией, а бывшие нации превращаются в субнации. Следующий шаг: группы людей, бывшие одновременно и этносами, и субнациями, становятся только этносами, а бывшая суперна-

ция становится единственной существующей в стране нацией. Здесь мы наблюдаем процесс *денацизации* этносов и тем самым *мононацизации* страны.

В полиэтничной стране движение в сторону мононацизации может сменяться движением в сторону полинацизации, и наоборот. А иногда эти движения идут одновременно: одни группы внутри страны развиваются в одном направлении, скажем, денацизируются, а другие, наоборот, нацизируются.

Очень своеобразным было развитие этих процессов в СССР. С одной стороны, в нем долгое время в общем и целом шел процесс мононацизации. Возникла супернация, в которую вошли если не все нации и этносы, то по крайней мере многие. Именно эту супернацию фактически имели в виду, когда говорили о советском народе. Но одновременно с процессом мононацизации страны шли процессы нацизации если не всех, то целого ряда этносов. И начиная с определенного периода, процесс нацизации по крайней мере части этносов начал обгонять процесс мононацизации страны, что в огромной степени способствовало распаду СССР на самостоятельные государства, претендующие на то, чтобы быть национальными.

В общем никакая страна с полиэтничным населением не застрахована от движения в сторону полинацизации. Даже во Франции, где со времен Великой революции все население составляло одну нацию, в последние десятилетия наблюдаются тенденции к нацизации некоторых этносов, в частности корсиканцев.

Все это побуждает власти тех или иных полиэтничных государств в целях обеспечения их территориальной целостности проводить политику: во-первых, ассимиляторства, т.е. насильственной этнической ассимиляции; во-вторых, переселения на территорию компактного обитания этнических меньшинств представителей этнического большинства. Иногда ассимиляторство приводит к достижению желаемой цели.

Но гораздо чаще результаты бывают прямо противоположными. Примером может послужить политика правящей элиты Грузии в Абхазии и Юго-Осетии еще в эпоху существования СССР. В Абхазии принудительная грузинизация дополнялась массовым переселением грузин в эту область. К чему это привело, можно сейчас наблюдать воочию.

Как в отношении между этносом и обществом, так и в отношении между нацией и обществом ведущим является последнее. Об этом уже довольно было сказано выше. Остается добавить не-

сколько штрихов, которые позволяют также лучше понять отношение между этносом и нацией.

Когда на территории, населенной одним этносом, возникают несколько геосоциальных организмов, имеющих разные объективные интересы, с неизбежностью начинает реализовываться тенденция к образованию нескольких разных наций. Социорная граница превращается в национальную, а затем и этническую. Так возникла австрийская нация и австрийский этнос.

Сколько раз западногерманские публицисты высмеивали утверждения теоретиков ГДР об образовании двух наций: восточногерманской и западногерманской. Но теперь в объединенной политически Германии многим не до смеха. Различие между «остлерами» («осси») и «вестлерами» («весси») является реальностью, с которой приходится считаться и которое пока никак не исчезает.

Вот констатация современного положения вещей: «До сих пор взаимное отчуждение между “осси” и “весси” считалось “пережитком”, преодолимой фазой сближения. Казалось очевидным, что бедное и больное общество бывшей ГДР должно медленно, но верно ассимилироваться в здоровом и богатом обществе ФРГ. Но расклад вышел иным: пришитые друг к другу части Германии срастаться отказались, а получившееся в результате операции существо, подобно чудовищу Франкенштейну, оказалось несчастным. Отчуждение не уменьшается, а растет: если до объединения немцы по обе стороны границы считали себя одной нацией, то сегодня уже почти все уверены: “осси” и “весси” – это два разных народа»⁵. Это писалось в 1997 г. С тех пор положение не слишком изменилось. Спустя три года в официальном докладе ведомства федерального президента отмечалось сокращение культурного взаимообмена между восточными и западными землями, рост отчуждения и даже агрессии в отношении между их жителями⁶.

Когда часть какой-либо этнической общности оказывается в составе чужого государства, а затем с течением времени начинает считать его своим отечеством, то между ней и основной частью этноса пролегает национальная, а затем и этническая граница. Если эта часть не была ассимилирована, то становится самостоятельным этносом. Так произошло с эльзасцами и лотарингцами. Социорная,

⁵ Буртин А. Берлинская стена восстановлена? (В материале использована информация журнала «Шпигель») // Московские новости. 1997. № 3. С. 27.

⁶ См.: Калашиников В. Что не хватает немцам? // Независимая газета. 25.11.2000.

а затем национальная граница сделали особыми этносами германо-швейцарцев, франко-швейцарцев, итало-швейцарцев.

Длительное пребывание украинцев в составе разных геосоциальных организмов провело между ними границу, если не национальную в точном смысле слова, то очень сходную с ней. Деление их на «схидняков» и «захидняков» достаточно четко проявилось после 1939 и особенно 1944 г. Как известно, некоторые политологи предрекали и предрекают распад Украины.

Однако все описанные процессы не происходят автоматически. Не только этническая, но и национальная общность, возникнув на определенной объективной основе, может по инерции долго сохраняться и после исчезновения этой основы. Социорные границы в таких случаях не становятся ни национальными, ни этническими.

Наиболее яркий пример – поляки. В конце XVIII в. польский социоисторический организм исчез, а польская нация и польская этническая общность продолжали сохраняться. Поляки, жившие в привислинских губерниях России, своим отечеством считали не Россию и даже не эту ее область, а Польшу, какой она была до раздела. То же самое можно сказать о поляках, которые жили на землях, отошедших к Пруссии и Австрии. Это их национальное и этническое самосознание нашло свое выражение в созданной вскоре после последнего раздела Польши знаменитой «Мазурке Домбровского», ставшей после возрождения польского государства его гимном: «Еще Польша не пропала. Раз мы живы сами!»⁷

Выше говорилось, что нация в идеальном случае возникает на базе определенного геосоциального организма, который его население начинает считать своим отечеством. Был упомянут другой вариант: этнос, компактно населяющий часть территории геосоциального организма, начинает считать ее своим отечеством и тем самым становится особой нацией. Но возможны и иные.

Бывает, что тот или иной этнос компактно населяет территорию, разделенную между несколькими государствами. Во всех этих странах его члены подвергаются дискриминации, являются объектом национального гнета. В результате эти люди становятся политической силой, которая борется за освобождение и одновременно объединение населенных ими частей нескольких геосоциальных организмов в одно независимое государство, в один соци-

⁷ *Выбицкий Ю.* (в пер. С. Кирсанова) Мазурка Домбровского // *Польская поэзия XIX–XX вв.* М., 1963. С. 172.

ально-исторический организм. Данное движение является одновременно национально-освободительным и национально-объединительным.

Члены этого этноса рассматривают как свое отечество всю населенную ими территорию, независимо от ее нынешней государственной принадлежности, и тем самым одновременно образуют и нацию. Здесь нация возникает раньше геосоциального организма. Но процесс ее формирования может завершиться только после образования такого организма. Что-то похожее на это происходит в настоящее время с курдами.

Весь приведенный материал свидетельствует в пользу трактовки нации как особой общественной, прежде всего политической, силы, представляющей собой совокупность людей, объединенных общностью отечества и отстаивающих его интересы, которые одновременно являются и их собственными общими интересами. Нация может иметь и другие характеристики, но именно в этом заключена вся ее суть. В отношении нации еще в большей степени, чем в отношении этноса, может быть сказано, что ее формирует общность исторической судьбы.

Как видно из всего сказанного, в отношении между нацией и отдельным конкретным обществом, социумом, так же как в отношении между этносом и социоисторическим организмом, ведущим, определяющим в конечном счете всегда является социально-исторический организм. Именно социально-исторические организмы, а не этносы и не нации, являются первичными субстантами исторического процесса, из которых складываются другие – более сложные – его субстанты.

Кржевов В.С.

Общество, этнос и гражданская нация: к проблеме определения природы этнического

Здоровая нация так же не замечает
своей национальности,
как здоровый человек —
своего позвоночника.

Б. Шоу

Обращение к литературе по проблемам этнологии показывает, что в течение весьма продолжительного времени сохраняется значительный разброс подходов в понимании природы этнических феноменов. Наглядным примером отсутствия должной ясности в этом вопросе могут служить нередко встречающиеся в историографии случаи использования понятия «этногенез» как синонима гораздо более широкого и многопланового понятия «история». Точно также понятия «народ», «общество», «социальный организм» некритически используются как взаимозаменяемые, т.е. без различения особых содержаний каждого из них. Тем самым вычленение собственно этногенетической составляющей исторического процесса и постижение действующих здесь специфических закономерностей не рассматривается в качестве особой задачи. Закономерным следствием подобного положения вещей стали значительные разногласия относительно характера этнических процессов, совершающихся в глобализирующемся сообществе второй половины XX — начала XXI века. Специалисты, работающие в этой области, предлагают существенно отличные друг от друга объяснения наблюдаемых событий, в частности не утихают разногласия по вопросу о том, что собой в действительности представляют человеческие общности, привычно обозначаемые как «нации», где их истоки и в чём заключаются особенности их генезиса в современном мире.

Согласно уже довольно прочно утвердившемуся в философии науки представлению, столь значительные разночтения и интенсивность полемики по ключевым вопросам в одной и той же обла-

сти знания свидетельствуют о недостаточности методологической рефлексии. Тем самым очевидна надобность проведения соответствующего анализа, позволяющего критически осмыслить основные заявленные позиции и предложить обоснования предпочтительных программ дальнейшей работы. В этой связи хотелось бы сразу оговорить одно существенное обстоятельство. Поскольку важнейшей отличительной чертой человеческого сообщества является присущая ему способность к самореференции (на особое значение этой способности в последнее время указывали многие исследователи, в том числе Н. Луман), постольку методология социально-исторического знания должна эту особенность непременно учитывать. Отсюда одним из начальных условий научного постижения социума и происходящих в нём процессов представляется разработка специализированного языка, отличного от обыденных языков самоописания и повседневной коммуникации, практикуемых в наблюдаемых обществах. Особенно значимым это требование оказывается как раз в этнологии, поскольку факторы самосознания или, как теперь модно говорить, «самоидентификации» играют в жизни этносов огромную роль. Но поскольку самосознание этнокультурной группы всегда выражено в присущем ей особенном языке, этот последний не может быть непосредственно введён в контекст научного исследования, всегда оставаясь для него только языком-объектом. Нарушение этого требования, как нетрудно увидеть, неизбежно влечёт очевидные смысловые aberrации¹.

Переходя к непосредственному изложению заявленной темы, отметим, что основная и по сию пору вполне отчётливо различимая антитеза в подходах к пониманию сущности этнического – это антитеза «биологическое («природное») – социокультурное». Несмотря на нередкие теперь риторические декларации о «мертвящих схематизациях», «избыточно жёстких дихотомиях», и проистекающие отсюда благопожелания «стремиться к большей адекватности описаний и определений», позволяющих «более точно выразить сложный характер явления», указанная контроверза все же сохраняет своё методологическое значение. Как я постараюсь показать ниже, логической основой конкурирующих в этнологии

¹ О полисемантической большинству терминов «естественных» («этнических») языков как неизбежном источнике всякого рода разночтений самыми разными авторами написано довольно много. Существо вопроса в лапидарной форме хорошо выражено в одной из последних работ *Лема Ст.* Языки и коды // Молох. М., 2005. С. 155–165.

концепций, по-разному трактующих природу этнических феноменов, вопреки множественным оговоркам остаются всё же именно эти две позиции².

Для уяснения существа каждой из них и оценки сильных и слабых сторон аргументации, предлагаемой их сторонниками, обратимся к трудам тех исследователей, кто осознанно стремился ясно и недвусмысленно заявить свои отправные положения. Так, у авторитетного представителя первого направления, Л.Н. Гумилёва, понимание сущности этнических феноменов первоначально выражено в предельно лапидарной формуле: «...этнос в своём становлении – феномен природный»³. Далее даётся более развёрнутая характеристика: этнос есть «...специфическая форма существования вида *Homo sapiens*, а этногенез – локальный вариант внутривидового формообразования...»⁴. Таким образом, со всей определённой утверждается, что этнологические исследования принадлежат области физической антропологии, а методы изучения этносов должны опираться на общие принципы теории эволюции органических видов.

Как известно, подобное понимание существа феномена этничности, пусть и выраженное в других терминах, устоялось уже очень давно, а корни его уходят в наиболее глубокие, архаические пласты культурной памяти. (В этой связи следует ещё раз напомнить об уже отмеченном выше принципиально важном различии семантики обыденного языка повседневного общения и специализированных языков научного знания.) Однако методологический анализ показывает, что попытки биологической трактовки явлений этничности входят в неразрешимое противоречие с проч-

² Характерным примером попыток выразить глубинную сущность феномена этничности, эклектически объединяя аппарат научного знания с языком метафор и при этом отсылая к мнимо-очевидным представлениям о «человеческой природе», «человеческих инстинктах», «призвании человека» и т.п., является работа философа Ж. Маритена «Человек и государство». (М.: Идея-пресс, 2000, разд. III «Нация». С. 13–18). Итогом этих и многих других им подобных усилий приходится признать внесение ещё большей путаницы в постижение тех процессов, которые сам французский мыслитель характеризовал как «сложную текучесть социальной реальности». Подчеркнём ещё раз, что разрешение накопившихся в этой области знания противоречий может быть достигнуто посредством методологической рефлексии, позволяющей выработать ясное и последовательное понимание природы этнических явлений.

³ Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 1989. С. 20.

⁴ Там же.

но устоявшимся в доминирующих версиях современной социальной философии пониманием человека как прежде всего существа социального, носителя культуры (а не просто одной из разновидностей органической жизни)⁵. Точно также последовательное применение этого подхода сталкивается с практически непреодолимыми затруднениями при сопоставлении с множеством твёрдо установленных исторических фактов.

Все этого рода сложности весьма примечательным образом сказываются в трудах всё того же Л.Н. Гумилёва. Уже не раз отмечалось, что как раз в этом плане стиль его сочинений обладает одной весьма характерной особенностью. Речь идёт о хорошо различимой непоследовательности его суждений о существенных признаках этнических феноменов. В разных контекстах суждения эти весьма заметно отличаются друг от друга и, что особенно важно, зачастую никак не согласуются с цитированными выше исходными утверждениями. Так, задаваясь неизбежным вопросом о соотношении этнического и социального (точнее, социокультурного), Л.Н. Гумилёв, следуя известной традиции, вроде бы пытается чётко развести сферы компетенции «наук о природе» и «наук о культуре». **«Соотношение... этнических и социальных закономерностей, – подчёркивает он, – исключает даже обратную связь, потому что этносфера Земли для социального развития является только фоном, а не фактором»⁶** (выделено мною. – В. К.). Это утверждение, в сущности, означает, что этногенез и социогенез следует изучать как процессы сугубо параллельные, друг от друга независимые, поскольку первый, по Гумилёву, протекает согласно природным, а второй – социальным закономерностям. Однако буквально тут же заявляется нечто, по сути прямо противоположное: **«...этнос – это специфическая конструкция человеческого коллектива, не идентичная ни расе, ни обществу, в историческом процессе сопрягающаяся (?) с социальными закономерностями, в многообразных вариантах, зависящих от многих посторонних причин, и образующая суперэтнические (?) культуры»⁷** (выделено мною. – В. К.). Итак, этносфера, несколькими строками

⁵ Речь, конечно, идёт только о тех её (философии) версиях, которые не считают возможным игнорировать данные специальных наук и не прибегают к мистическим допущениям о причастности сверхъестественных сил к возникновению человеческого рода и его историческим судьбам.

⁶ Гумилёв Л.Н. Этносфера. М., 1993. С. 193.

⁷ Там же.

выше объявленная «только фоном, а не фактором» социального развития, теперь уже трактуется как нечто такое, что «сопрягается с социальными закономерностями». В чём состоит такое «сопряжение» и каким образом оно происходит – остаётся без объяснений. Кроме того, ни в одном из этих двух определений качественная специфика этносов так и не получает ясной характеристики. Более того, при их сопоставлении получается, что этнос, ранее определявшийся как «только природный феномен», теперь трактуется уже как некая «конструкция коллектива» (?), отличительной чертой которой является способность «образовывать» (?) культуру. (Подчеркнём ещё, что по буквальному смыслу приведённой фразы получается, что культура не коллективом «образуется», а именно некоей его «конструкцией».)

Поскольку подобных невнятных характеристик по текстам Л.Н. Гумилёва рассыпано множество, при самом непредвзятом подходе нельзя не видеть, что его суждения об этничности и как следствие об истории этносов весьма непоследовательны. Вместе с тем характерной особенностью языка развиваемой Л.Н. Гумилёвым «метатеории» этничности является терминология, позаимствованная из современной физики и биологии, но вместе с тем напрямую отсылающая к представлениям, коренящимся в самых архаических пластах общественного сознания. Так, характерное для мифологического мышления убеждение о наличии прямой кровной связи всех членов некоторого сообщества трансформируется у Гумилева в доминирующий тезис о решающей роли «генетических факторов», якобы определяющих «энергетику» как этноса в целом, так и прежде всего образующего его ядра особо одарённых в этом смысле «пассионариев». Та же идея используется при описании различных «фаз» этногенеза, где изменения уровней «напряжённости» присущей этносу «энергии» (якобы эмпирически наблюдаемые) на каждом этапе обуславливают характер его жизнедеятельности (для вящей убедительности этот тезис подкрепляется ссылкой на непреложные законы физики).

Такая, по видимости, «научная» фразеология, по убеждению автора, должна была засвидетельствовать обоснованность и строгую доказательность предлагаемых им объяснений исторических событий. Однако во множестве случаев причинно-следственные связи в различных его исторических повествованиях выстраиваются вне заявленной общей логики, но лишь сообразно специфическому всякий раз видению описываемой ситуации. Отсюда занимающие автора события – будь то в сфере «социальной», «военно-полити-

ческой» или собственно «этногенетической» – в разных контекстах объясняются несходным, а порой и весьма причудливым образом. При такой «методологии» об этносах и этногенезе можно писать всё что угодно, свободно комбинируя, а то и измышляя «факты» и придумывая для них причудливые и порой взаимно исключающие друг друга истолкования. Именно этим и отличаются вариации на этнологическую тему, наслаивающиеся друг на друга во множестве переизданий книг Л.Н. Гумилёва. Порой получается очень красиво, практически всегда – занимательно (сочинениям Льва Николаевича невозможно отказать в литературном блеске), но познавательная ценность его опусов в силу указанных особенностей, увы, остаётся незначительной, а в строго научном плане их, пожалуй, следовало бы признать контрпродуктивными. Вопреки заверениям его многочисленных почитателей и последователей единая этнологическая концепция в его многочисленных работах никак не просматривается, о чём, в частности, свидетельствует ещё и характерное для этого автора обилие утверждений *ad hoc*⁸.

Наряду с «чисто биологической» заслуживает быть упомянутой ещё одна любопытная модификация концепции «природной этничности» индивидов. Поскольку по мере накопления достоверных фактов тезис об «органически наследуемых» чертах этнической принадлежности всё более явственно обнаруживал свою уязвимость, был предложен несколько иной, но по сути воспроизводивший ту же логику вариант решения задачи. В основу новой версии было положено предположение о существовании некоей уже не органической в узком смысле слова, но совершенно особой, так сказать, «собственно этнической», субстанции⁹. В итоге получалось, что все человеческие существа непременно обладают «этничностью» как своим изначальным неотъемлемым свойством. Каким-то неведомым образом эта самая этничность, в разных

⁸ Более развернутую критику концепции Л.Н. Гумилёва см. в работе: *Шнирельман В.А. «Лев Гумилёв: от пассионарного напряжения до несовместимости культур» // Этнографическое обозрение. 2006. № 3. С. 8–21.*

⁹ Вполне очевидно, что подобные совсем не оригинальные построения воспроизводят схему, давным-давно известную: ближе всего здесь измышленный немецкими романтиками эпохи «бури и натиска» концепт мистического «народного духа». Ср. также характеристику, данную Х. Арендт носителям подобных умонастроений: «...они верили, будто некое таинственное врождённое психологическое или телесное качество делало их воплощением не Германии – но германизма, не России – но русской души...» (*Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 328.*)

своих обличьях, обреталась «первопредками» каждой этнической группы и затем, непонятными путями и способами сообщалась всем их потомкам. Хотя такое допущение не отличалось большой внятностью, оно вроде бы позволяло «объяснить» своеобразие каждого этноса, на протяжении известного времени обладающего рядом хорошо различимых черт, отличающих его от общностей с «этничностью» иного порядка. При этом «этничность» трактовалась как свойство, изначально присущее каждому человеку, взятому по отдельности. При этом она – будучи принципиально неизменяемой – являла собой неперемное условие сохранения идентичности – как индивидуальной, так и групповой. Этими же соображениями обосновывалось – правда, не вполне последовательно – крайне негативное отношение к «смешению с чужаками» (в том числе и путём кроссэтнических браков).

В качестве дополнительного аргумента в пользу такой стратегии межэтнического общения сторонники субстанциональной трактовки этничности имеют обыкновение акцентировать внимание на специфических осложнениях, порой возникающих в полиэтнических семьях. Особенно обыгрывались нередкие факты возникновения в таких семьях болезненных и чреватых долгосрочными последствиями проблем, связанных с первичной социализацией потомства. Заметим, однако, что весомость подобного рода доводов не стоит переоценивать, поскольку при предвзятом разборе подобных ситуаций, как правило, игнорируются такие важные факторы, как культурно-психологические особенности каждой отдельно взятой супружеской пары, а также установки и стереотипы, преобладающие в ближайшем окружении полиэтнических семей. Понятно, что при наличии там выраженных ксенофобских настроений трудности действительно становятся высоковероятными. Однако отсюда же следует, что главной причиной осложнений является всё же не сам кроссэтнический брак, а именно негативное его восприятие в ближайшем окружении¹⁰. В тех же случаях, когда члены семьи и их ближайшее окружение не были привержены

¹⁰ Показательно, что нечто очень похожее наблюдалось и в традиционных крестьянских семьях, когда кто-либо из супругов приходил «со-стороны». Аналогична реакция на «неравные браки» в т.н. «аристократических фамилиях», исповедовавших принцип «чистоты голубой крови». Эти примеры подтверждают, что проблема не во влиянии каких-то там таинственных «субстанций», а в культивируемой локальным сообществом или группой установке на радикальное отторжение «чужаков».

националистическим предрассудкам, никаких сложностей не возникало и дети от подобных браков развивались вполне благополучно.

И, наконец, ещё один немаловажный момент. Взглянув на проблему этнокультурных различий под определённым углом зрения, можно обнаружить прямые параллели между «субстанциальной концепцией» этнического и идеей рождённых отличными друг от друга «прасимволами» и оттого строго обособленных и непроницаемых друг для друга культур/цивилизаций О. Шпенглера. Главное здесь в том, что согласно логике обоих подходов люди в каждом случае представляются несвободными, замкнутыми в своих культурных мирах существами, фатально обреченными на непреодолимое непонимание и питаемую этим враждебность. Отсюда соблазнительно легко выводятся глубокомысленные «объяснения» характерных для наших дней осложнений и неурядиц, как внутренних, так и международных. Едва ли не главной их причиной объявляется прогрессирующий рост миграционных потоков, обусловивший нарастание интенсивности контактов носителей различных культурных традиций. Всё это-де может только усугубить конфликты между «цивилизациями», поскольку барьеры между носителями разных культурных традиций провозглашаются принципиально непреодолимыми.

Задаваясь вопросом о состоятельности субстанциальной концепции этнического, следует отметить, что, во-первых, как уже отмечалось, базовое её допущение довольно сильно отдаёт мистикой, поскольку остаются не прояснёнными ни природа предполагаемой изначальной субстанции, ни способы обретения «начальной этничности», ни каналы её передачи от предков к потомкам. Во-вторых, субстанциальная концепция, как и родственная ей биологическая, сталкиваются с довольно серьёзным затруднением. Считая этническую принадлежность индивидов проявлением некоторой присущей им «неизменной природы» (органической или какой-то иной), сторонники обеих версий не могут дать внятного объяснения ни многообразию этнических общностей, ни наблюдаемым в истории изменениям форм этнокультурной интеграции. Эволюция этих последних в лучшем случае увязывается с нарастанием кроссэтнических браков и обусловленной ими метисацией потомства. Однако факты, приводимые в трудах многих и многих

исследователей, недвусмысленно свидетельствуют о несостоятельности таких объяснений¹¹.

Позиция, выраженная в трудах представителя другого направления в этнологии – академика В.П. Алексеева, прямо противоположна идее «природной» обусловленности этнического: **«Биологический характер этносов опровергается, и, напротив, их историческая природа подчёркивается крайней неустойчивостью их биологической структуры... разнородные расовые элементы внутри народа охвачены единой культурой, представители их говорят на одном и том же родном языке и ощущают себя носителями самосознания одной и той же общности людей. Наоборот... морфологически сходные или даже почти тождественные народы (буряты и якуты, например) говорят на языках разных языковых семей и имеют... резко своеобразные культурные традиции... история... даёт нам много примеров этнической консолидации и возникновения крупных народов... на основе... заведомо исторических факторов, без какого-либо влияния биологии или географии. Итак, исторический характер этносов несомнен...»**¹² (выделено мною. – В. К.)

Несколько более осторожную, но всё же вполне определённую позицию занимают в этом вопросе В.Я. Петрухин и Д.С. Раевский: «...объективный антропологический и генетический анализ показал, что концепция чистоты крови... представляет не что иное, как исторический миф... переоценка биологического критерия при установлении этноисторической преемственности неправомерна, а его абсолютизация попросту реакционна, как открывающая путь лишённому научной базы расизму»¹³.

Дальнейшее мое изложение опирается на методологию, основанную на представлении о человеке как «социокультурном существе». В таком понимании человек – это всегда носитель некоторой культуры. Соответственно людей «некультурных» в принципе не бывает, это выражение обывденного языка и для целей научного исследования оно не подходит.

¹¹ См. напр.: *Рогинский Я.Я.* Проблемы антропогенеза. М.: Высшая школа, 1977; *Алексеев В.П.* Становление человечества. М., 1984; *Он же.* Этногенез. М., 1986; *Семенов Ю.И.* Философия истории. М., 2003; *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004.

¹² *Алексеев В.П.* Этногенез. М., 1986, С. 4–5.

¹³ *Петрухин В.Я., Раевский Д.С.* Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004. С. 11–12.

Поскольку в течение длительного времени в литературе отмечаются довольно значительные расхождения по поводу значения термина «культура», нелишним будет также указать на принятое здесь исходное определение: культура понимается как «системная совокупность взаимно соотнесённых информационных программ человеческой деятельности». Такое понимание, помимо прочего, позволяет увидеть решающее в этом плане различие между человеком и прочими живыми организмами – «программы», создаваемые и используемые людьми, «записаны» не только в биологических структурах, но также и в надорганических «культурных кодах» – языках культуры.

Эти соображения оказываются весьма полезными при обращении к ещё одной активно обсуждаемой проблеме – об истоках этнической принадлежности индивидов и её решающем критерии. Здесь аргументы полемизирующих сторон выстраиваются в несколько иной конфигурации. В одной из версий, имеющей большое число сторонников, наиболее значимыми признаются прежде всего факторы субъективного порядка. Так, тот же Л.Н. Гумилёв утверждал, что объективно фиксируемые признаки этничности (присущие некоторой общности язык, обычаи, материальная культура) якобы неприменимы для всех случаев. Поэтому универсальным и решающим критерием этнической принадлежности он считает исключительно «...признание каждой особью “мы такие-то, а все прочие – другие”». ¹⁴ Тот же, по сути, подход в этом вопросе разделяют и В.Я.Петрухин и Д.С.Раевский: «...каждый человек непременно ощущает себя членом некоей совокупности людей, которые воспринимают друг друга как имеющие общее происхождение и одновременно отличают себя от тех, кто принадлежит к иным подобным совокупностям. Такие совокупности именуется этносами, этническими общностями» ¹⁵ (выделено мною. – В. К.).

Нетрудно видеть, что в обоих случаях в качестве отправной точки принимаются те или иные устоявшиеся черты индивидуального сознания людей. Тем самым этнос рассматривается прежде всего как суммативное множество обособленных индивидов, каждый из которых по факту обладает более или менее сходными представлениями, восприятиями и оценками – как в отношении себя, так и других. При таком подходе в центр внимания неизбеж-

¹⁴ Гумилёв Л.Н. Указ. соч. С. 41.

¹⁵ Петрухин В.Я., Раевский Д.С. Указ. соч. С. 8.

но выдвигается вопрос об источнике подобных состояний индивидуального сознания. Понятно, что развиваемая Л.Н.Гумилёвым «природная» концепция этнического предопределяет ответ, в этом случае лежащий, как говорится, на поверхности. Суть его нам уже хорошо знакома: «...**этническая принадлежность, обнаруживаемая в сознании** людей, не есть продукт самого сознания. Очевидно, она **отражает какую-то (?) сторону природы человека**, гораздо **более глубокую, биологическую...** внешнюю по отношению к сознанию и психологии...»¹⁶ (Выделено мною. – В. К.). Выраженная в этих словах позиция опять-таки не допускает разночтений: определённость этнического самосознания обусловлена некими врождёнными свойствами, присущими каждому индивиду в отдельности в силу происхождения от наделённых теми же свойствами родителей. Отсюда очевидным образом следует, что такие свойства будут сохраняться и передаваться неизменным от предков к потомкам лишь при условии всё той же «чистоты происхождения». Понятно, что вопреки вполне очевидной, с научной точки зрения, несостоятельности такой подход пользуется наиболее широким признанием среди приверженцев идеологии, требующей обязательного сохранения этнического своеобразия (идентичности) во всей его полноте и неизменности. Эти «доводы» вынуждают обратиться к ещё одной стороне занимающей нас обширной проблемы. У человека, руководствующегося принципами научного изучения истории, не вызывает сомнений, что утверждения о неизменной в веках идентичности опираются на охарактеризованные выше ложные представления о природе этнических общностей. В нашем распоряжении имеется множество подтверждений тому, что в «большом времени», т.е. от одной исторической эпохи к другой, «идентичность» – вместе с другими отличительными характеристиками этносов – претерпевает достаточно радикальные изменения. В этой связи важно также принять во внимание, что с течением времени известная близость многих и многих черт культуры прослеживается скорее в синхронных, нежели в диахронных рядах исторических событий. Иначе говоря, японцы и, скажем, американцы, живущие в XX веке, по ряду существенных признаков схожи друг с другом больше, нежели японцы XX века со своими предками века XVI. Во избежание недоразумений подчеркнём, что речь здесь ни в коем случае не идёт о тождестве, позволяющем совершенно пренебрегать различиями, конечно же, такие различия

¹⁶ Гумилёв Л.Н. Указ. соч. С. 41.

есть и культурная преемственность играет весьма существенную роль в истории этносов. Но вместе с тем было бы серьёзной ошибкой игнорировать тот факт, что под влиянием крупномасштабных трансформаций в общественном строе и образе жизни стандарты и стереотипы культуры разных народов постепенно сближаются, обретая зримые черты типического сходства. Поэтому, повторим ещё раз, данные, полученные с помощью комплексных методов современной историографии говорят о том, что представления о неизменяемой во времени «идентичности этноса» являются собой реликт ушедшей эпохи – сегодня мы можем уверенно утверждать, что этнокультурное своеобразие обладает всего лишь относительной устойчивостью. В своих конкретных чертах, оно, это своеобразие, как и вообще всё в истории человечества, преходяще. Достаточно глубокое преобразование культуры этноса – это, как говорится, лишь вопрос времени, а точнее, интенсивности совершающихся в нём изменений условий и обстоятельств жизнедеятельности человеческих обществ¹⁷.

Завершая этот раздел своей статьи, хочу напомнить о ценнейших в методологическом плане принципах постижения человека и человеческих общностей, сформулированных в трудах одного из наиболее эрудированных исследователей в этой области знания, тонкого и глубокого аналитика, Г.Г. Шпета. Критически осмысляя результаты, полученные к исходу 20-х годов прошлого века в социальной психологии (и, в частности, в таком её подразделении, как психология этническая), он подчёркивал: «...лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о “духе” и “душе” коллектива как какого-то “взаимодействия”... “единственно реальных

¹⁷ Ср. важную в этом плане мысль М. Блока о присущих уже феодальной эпохе значительных расхождениях между консервативным самосознанием и действительностью: «В своём стремлении подражать прошлому общество первого феодального периода располагало весьма неточными зеркалами и потому, *очень быстро и глубоко изменяясь, воображало, что остаётся прежним*» (курсив мой. – В. К.). (Блок М. Феодальное общество. М., 2003. С. 118). Отсюда, помимо прочего, следует, что стремясь к обретению подлинной идентичности, общество должно быть способно создавать «зеркала», позволяющие ему увидеть свой облик без серьёзных искажений. Важнейшим инструментом здесь, несомненно, служит научная историография, лишённая какой бы то ни было идеологической ангажированности и предвзятости. Как будет показано ниже, это соображение играет ключевую роль при обсуждении ставшего в последнее время весьма актуальным вопроса о соотношении понятий «этнос» и «нация».

индивидов»¹⁸; сам индивид – коллективен, и по составу, и как продукт реального взаимодействия. <...> Реален именно коллектив... и притом реален в своей совокупности и в силу своей совокупности»¹⁸ (выделено мною. – В. К.).

Дальнейшее изложение будет сосредоточено на проблеме соотношения феноменов, соответственно обозначаемых терминами «этнос» и «нация». Здесь прежде всего следует принять во внимание, что характерное для науки XX века резкое увеличение объёмов информации привело к тому, что в целом ряде областей знания исследования теперь проводятся на нескольких соотносимых между собой уровнях абстракции. Социально-исторические дисциплины, и в их числе этнология, не составляют здесь исключения. Как известно, задачей исходного, эмпирического уровня исследований является систематический мониторинг изучаемых объектов, что позволяет отслеживать динамику присущих им параметров. Благодаря этому обеспечиваются сбор и накопление первичных фактических данных, а также происходит их начальная систематизация. Однако поскольку эмпирически наблюдаемые процессы жизнедеятельности людей могут довольно значительно отличаться друг от друга в зависимости от условий места и времени, идти разным темпом, вообще иметь очень противоречивый характер, вступает в свои права философская и методологическая рефлексия. Ведь, как уже не раз отмечалось, только располагая надёжным понятийным и методическим инструментарием, исследователь получает возможность пройти между Сциллой поверхностных обобщений и Харибдой описания бесконечно умножаемых подробностей. Итогом таких усилий становится выявление существенных особенностей объекта познавательных интересов, а затем и открытие кажущегося хаотическим потоке событий некоторых устойчивых тенденций и закономерностей.

Известно, что характерным признаком небрежения методологической рефлексией в той или иной области знания является недостаточная разработанность понятийного аппарата. В какой-то мере это положение применимо и для этнологии в её настоящем положении. Прежде всего это относится к ключевому понятию – категории «этнос». Обращение к большому числу соответствующих

¹⁸ Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Философско-психологические труды. М.: Наука, 2005. С. 6. Не вызывает сомнений что в эти формулах продолжается и развивается восходящая к Марксу традиция понимания человека как общественного существа.

сих текстов показывает, что в целом ряде случаев этот термин используется в ощутимо отличных друг от друга значениях. И как минимум одной из причин такого положения вещей можно считать игнорирование важных различий в характере познавательных задач, решаемых на разных уровнях абстракции. В этой связи нелишне вновь подчеркнуть важность ясного понимания существа принимаемой исследователем общей концепции этнического, задающей основной «принцип объяснения» наблюдаемых событий. Главной задачей здесь становится определение качественного своеобразия того особого класса социальных явлений, который является объектом этнологического изучения. Как и в других областях знания, её решение предполагает проведение сравнительного анализа большого числа данных, по итогам которого фиксируется набор специфицирующих признаков, устойчиво присущих именно этническим общностям, и только им одним. Иными словами, денотатом понятия «этнос» как понятия высшего уровня абстракции, т.е. понятия родового, должны выступать существенные особенности всего эмпирически наблюдаемого множества этнических общностей как таковых – в их отличии от других форм социальной интеграции – хозяйственной, политической или ещё какой-либо иной. В этом плане при всех разногласиях подавляющее большинство историков и этнологов всё же согласно в том, что к числу признаков, специфицирующих как этнос в целом, так и принадлежащих к нему индивидов, относятся как раз те, которые мы связываем с понятием культуры. Прежде всего, это общий всем членам группы язык (вербальная речь, включающая специфическую лексику самоописания); в неразрывном единстве с ним возникают и развиваются иные, невербальные «коды культуры». Наряду с этим важнейшую роль играют разделяемые людьми ценности и нормы, а также присущие им стандарты и стереотипы действий. (Образуемые ими устойчивые единства теперь нередко обозначают при помощи термина *habitus*, предложенного П. Бурдьё.) Наконец, особым критерием является этническое самосознание – присущее членам группы представление о её своеобразных чертах, сводимое к формуле «мы, отличные от других». Такое самосознание являет собой всегда необходимую, но – подчеркнём это особо – никогда не достаточную характеристику исторического бытия этнических общностей. Всё в целом поддерживает нужный уровень культурной интеграции индивидов, формируя общий облик этноса. Исследование конкретного наполнения перечисленных признаков в разные исторические эпохи, а также их изменений во

времени позволяет выявить основные факторы и общие закономерности процессов этногенеза.

Резюмируя всё вышесказанное, можно утверждать, что сегодня наиболее перспективной – как в плане фактических данных, так и в плане теоретического их осмысления – выглядит концепция, исходящая из признания этнического всецело культурным феноменом. Такой подход лучше согласуется с фактами, свидетельствующими о несомненной (и особенно очевидной в свете данных последнего времени) взаимообусловленности этногенетически процессов, с одной стороны, и преобразований, идущих в производственной, социальной и политической подсистемах общества, с другой. С этих позиций решающее значение приобретает выявление тех закономерностей, которые обуславливают основные тренды преобразования этнических общностей. При этом, как представляется, объективные критерии этнокультурной принадлежности должны расцениваться как более весомые в сравнении с субъективными восприятиями и самооценками, свойственным образующим этнос индивидам. (Не принимая слишком всерьёз делавшиеся по ходу переписи населения нарочито эпатазирующие заявления отдельных индивидов об их принадлежности к этносам «дельфинов» или «марсиан», отметим всё же, что одного только субъективного убеждения человека недостаточно даже и в том случае, когда он вполне искренне идентифицирует себя с этносом своих предков, но при этом не знает ни их языка, ни обычаев.)

Однако даже настаивая на решающем значении объективных критериев этничности, нельзя отрицать, что в обыденном мышлении сознание своей этнической принадлежности является важнейшей составляющей как мировоззрения в целом, так и обусловленной им мотивации социального поведения. Но как раз в силу этого обстоятельства особенно важно в каждом конкретном случае учитывать возможность довольно серьёзных отличий в представлениях о коллективном «мы», бытующих в одном и том же народе в разные исторические эпохи и на разных уровнях общественной иерархии. Точно также и на уровне индивидуального опыта с некоторым вполне конкретным «мы» могут соотноситься разные группы людей, в различных обстоятельствах воспринимаемых как «свои» в силу близости по языку, мировоззрению, обычаям, происхождению; эти главенствующие признаки чаще всего дополняются более специфическими, присущими уже только отдельной конкретно взятой группе. Наряду с этим в обыденном сознании, которое, как правило не связано с постоянной саморефлексией,

привычное «мы» по преимуществу выражает эмоционально окрашенное внутреннее переживание индивида. Здесь ощутимо преобладает прочувствованное осознание своей принадлежности к некоторой наглядно представимой общности, причём, как это не парадоксально, границы такой общности могут быть и не очень чёткими, размытыми. Непременной составляющей такого комплекса представлений является также также сознание (порой сильно акцентированное) присущих «нам», сравнительно с «другими», «чужими» отличий (реальных, а то и вымышленных).

Поскольку «свои»/«чужие» обозначаются посредством специфических имён-этнонимов, эти последние, как правило, несут ещё и эмоционально-оценочную нагрузку, выражая преобладающие в данное время стереотипы восприятия. Характер такого рода оценок может меняться в зависимости от многих факторов, в частности они несомненно сильно зависят от наличной ситуации межэтнического взаимодействия (так, во время Великой Отечественной войны для граждан СССР слово «немцы» было тождественно понятию «враги»). Не вызывает сомнений, что подобные установки способны оказывать на социальное поведение сильнейшее воздействие. Хорошо известно, что доведённое до крайних степеней сознание своей личности может породить радикальную ксенофобию – готовность отторгнуть или унижить всякого, кто не воспринимается и не признаётся «своим».

Ещё один пласт проблем в изучении самосознания этнических общностей связан с действием такого фактора, как социальная стратификация. Влияние его особенно усугубляется в тех ситуациях, когда степень различий между стратами весьма значительна. Уровень материальной обеспеченности и образования разных общественных слоёв, характер их деятельности и обыкновенно связанный с этим социальный статус не могут не сказываться на характерных для каждого из таких слоёв особенностях культуры. В силу этого культурное единство «верхов» и «низов», в самом общем выражении неоспоримое, может порой сочетаться с весьма контрастными различиями. Тот же «общий язык этноса» может «внутри себя» быть существенно различным – грамматически и стилистически правильным, «литературным» в образованных слоях и «просторечным» в нижележащих социальных стратах (разумеется, речь идёт лишь о преобладающих стандартах речевой практики).

О том, сколь значительными могут быть проявления культурных различий общественных страт, позволяют судить Крестьян-

ские войны позднего европейского Средневековья и великие революции в Европе и России второй половины XIX и начала XX века. Подобного рода крупномасштабные социальные конфликты позволили чётко выявить обусловленные стратификацией пределы спонтанной этнокультурной солидарности. В самом деле, сложно без всяких уточнений говорить о преобладании единого самосознания и «общей идентичности» у представителей разных общественных страт – когда и если они длительно сосуществуют в ситуации перманентно воспроизводимого конфликта интересов, – не говоря уже о ситуациях открытого вооружённого столкновения. Вот, например, характерные данные на сей счёт, приводимые в книге историка А.С. Ахиезера «Россия: Критика исторического опыта». Он отмечает, что, по свидетельствам многих источников, общей чертой культуры русского дореволюционного крестьянства (независимо от области проживания) был «локализм» – стремление замкнуть своё существование в мире своей общины. Из этой доминирующей установки проистекал «...отказ народа воспроизводить большое общество, государственность, стремление захватить что можно для себя и замкнуться в своей деревне. <...> Поземельная община – замкнутая локальная организация, для которой мир оканчивается за околицей...»¹⁹. Очень близкие по содержанию характеристики приводит другой историк, Р. Пайпс. Опираясь на материалы, собранные в последней трети XIX века исследователями русского крестьянства, он констатирует: «Русские крестьяне говорили на своём диалекте, придерживались своей логики, преследовали свои интересы и на бар смотрели как чужаков, которым приходится платить налоги и поставлять рекрутов, но с которыми у них не может быть ничего общего. Русский крестьянин был предан только своей деревне, родной волости, в лучшем случае смутное чувство патриотизма простиралось на губернию. В национальном масштабе патриотизм сводился к верноподданничеству царю и подозрительности к инородцам»²⁰ (Выделено мною. – В. К.). Ещё одна типическая черта традиционной крестьянской культуры – специфическое отношение к другим социальным группам. Так, не раз было отмечено, что в представлении крестьян подлинными тружениками, а потому и в полной мере людьми, были только они сами: «Убедением, что только ручной труд [на земле. – В. К.] оправдывает богатство... объясняется пре-

¹⁹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. Т. 1. М., 1991. С. 9, 16.

²⁰ Пайпс Р. Русская революция. Ч. 1. М., 1994. С. 105, 110–111.

зрение, с каким крестьяне относились к помещикам, чиновникам, фабричным рабочим, священникам и интеллигентам, видя в них «лодырей»²¹. Объединив эти воззрения с описанными выше «локализмом» и «традиционализмом» крестьянской общинной культуры, можно составить достаточно полное представление о типических особенностях умонастроений подавляющего большинства населения России на исходе XIX – начала XX века.

Вместе с тем, более точному пониманию причин подобных умонастроений способствует сопоставление культуры социальных групп, занимающих сходное положение в системе социальных связей, но при этом принадлежащих различным этносам. Такое сравнение позволяет увидеть неоспоримую типологическую близость ряда установок и оценочных стандартов групп, занятых одним и тем же видом труда и в силу этого живущих в сравнительно близких социально-экономических условиях. Прежде всего это справедливо опять-таки для крестьянства. Например, исследователь Франции XIX века Эжен Вебер рисует картину, весьма сходную с данными о жизни крестьян в России того же времени: просторы полей, населённые «дикарями», обитающими в хижинах, отгородившимися от остальных людей, грубыми и ненавидящими чужаков. «Родина, – приводит этот автор слова деревенского кюре, – прекрасное слово... заставляющее волноваться всякого человека, кроме крестьянина»²².

Со своей стороны, значительная часть образованного сообщества создавала романтизированный образ «народа». В этом плане «народная культура» понималась как «носитель первичной, внелитературной, [а потому] собственно национальной истины»²³. Вместе с тем, различия между крестьянством и остальными социальными группами русского общества заходили так далеко, что это дало основание некоторым исследователям говорить об отношениях между сословиями и обусловленной ими внутренней политике в России как о чём-то подобном отношениям населения метрополии и её колоний. «В России отношения интеллигенции и народа представляли собой вариант колонизации и потом деколонизации. <...> Империя осваивала собственный народ. <...> Интеллигенция и бюрократия понимали “народ” как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции,

²¹ Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. М., 1998. С. 59.

²² Цит. по: Пайнс Р. Указ. соч. С. 123–124.

²³ Эткинд А. Цит. соч. С. 59.

агрессивного преобразования по образцу доминирующей культуры. <...> **Народ есть Другой.** <...> В этом варианте русская культура испытывала на себе те влияния, которые оказывают процессы колонизации/деколонизации на культурный и политический процесс»²⁴ (выделено мною. – В. К.).

Возвращаясь к проблемам типологии этносов и используемой в этих целях терминологии, отметим, что во многих научных и особенно научно-популярных работах понятие «этнос» нередко наделяется иным, гораздо более узким смыслом. В этом варианте оно, как правило, служит для обозначения одних лишь начальных форм этнической интеграции, характеризуя таким образом только те группы, которые пребывают в первой, архаической фазе этногенеза. В качестве близких по смыслу в этом случае нередко используются также термины «род», «племя», «народность». Для обозначения более поздних и более сложных форм общности по устоявшейся традиции служит термин «нация». Однако такая трактовка создаёт впечатление, что «нации» представляют собой не новую историческую форму этнических общностей, а как бы замещают в последующих фазах исторического развития ушедшие в прошлое «этносы». Понятно, что тем самым мы сталкиваемся с серьёзным семантическим затруднением, – ведь коль скоро «этносы» существуют только на первых этапах этногенеза, остается неясной родовая принадлежность той формы общности, которую мы именуем «нацией». Тем самым решение задачи построения целостной картины, объединяющей различные стадии истории этносов, сталкивается с серьёзными затруднениями. (Забегая вперёд, отметим, что не раз отмеченные путаница и непоследовательность в позициях участников занимающей нас дискуссии по вопросу о соотношении понятий «этнос» и «нация» как раз и проистекают из таких затруднений.)

Представляется, что в истоке всех этих осложнений лежит логическая ошибка отождествления общего и особенного, вследствие которой понятие «этнос» теряет статус общей родовой категории, и, как было показано выше, используется для обозначения одних только ранних форм человеческих общностей. В результате нарушается правило единого основания типологии – «нации», вроде бы возникающее вслед «этносам» и на их основе, вместе с тем рассматривается теперь в совершенно иной плоскости – «этническое» пытаются резко обособить от «национального». Особенно замет-

²⁴ *Payne P.* Указ. соч. С. 110–111.

ными разночтения становятся в тех случаях, когда мы имеем дело с обществами, объединяющими в рамках единой политической организации множество различных этнических групп (такие объединения именуются либо «полиэтническими», либо «многонациональными» государствами). Исходя из этого, «нацию» пытаются представить как общность только политико-правовую, индифферентную к этнокультурным особенностям входящих в неё людей (именно так нередко расшифровывается смысл терминов «политическая нация», «нация-гражданство» и, наконец, ставшее обиходным без перевода англоязычное выражение nation-state). Конечно, нельзя не учитывать, что настойчиво проводимое разведение понятий «этнос» и «нация» бывает продиктовано соображениями прагматического свойства – стремлением противодействия шовинистической идеологии, требующей создания «национального государства» как государства либо полностью этнически гомогенного, либо построенного на началах доминирования т.н. «титальной нации» и соответственно явной или скрытой дискриминации всех прочих этнических групп. Однако, как будет подробнее показано ниже, следование принципу полной нейтральности политических и правовых институтов в отношении этнокультурной принадлежности граждан не отменяет необходимости достижения нужного уровня культурной интеграции граждан единого государства.

В этой связи следует также подчеркнуть, что, безоговорочно принимая названный принцип, важно вместе с тем не допускать подмены предмета обсуждения. Дело в том, что «государство» и «гражданство» суть прежде всего институты общества, и потому не тождественны «нации» как особой форме общности людей – соответствующие понятия выражают разные смыслы и потому принадлежат различным категориальным рядам. Таким образом, стремление воспрепятствовать развитию дискриминационных настроений и практик совсем не требует жёсткого противопоставления понятий «этнос» и «нация», более того, такое противопоставление представляется контрпродуктивным даже и с этих узкопрагматических позиций. Анализ полемики по этим проблемам позволяет увидеть, что подобная терминологическая неточность затрудняет понимание общей направленности процессов нациестроительства и выявление их закономерностей.

Как можно было видеть, центральным здесь оказывается вопрос, следует ли считать «нацию» полноценной этнокультурной общностью или всё же правы те, кто видит в ней только множество

людей, искусственно объединённых общим гражданством (как известно, именно такое понимание развивают сторонники т.н. крайнего, или жёсткого, «конструктивизма»). Выше было показано, что одним из источников этих разногласий (возможно, не всегда очевидным для полемизирующих сторон) являются разные трактовки понятия «этнос». Кроме того, есть ещё ряд соображений, как фактических, так и теоретических, позволяющих увидеть некорректность попыток полностью обособить друг от друга этнокультурные, политико-юридические и экономические составляющие процесса становления «национальных государств». Дело в том, что их разъединение уводит в тень достаточно неоспоримое обстоятельство – ведь формирование и упрочение единого централизованного государства среди прочего непременно сопровождается существенными изменениями в культуре этно-территориальных групп, дотоле обособленных, а теперь объединяемых общей политической организацией и постепенно прорастающими экономическими связями. При всех разногласиях общепризнанным является положение, согласно которому становление общностей, именуемых «нациями», начинается в эпоху Нового времени. К этому же периоду относится и формирование институтов централизованного буржуазного государства, которое и становится главным (но отнюдь не единственным) «инструментом» процесса культурной интеграции множества людей, до того пребывавших в состоянии относительной обособленности и разобщённости. На первых порах здесь превалирует необходимость распространения единой юрисдикции центральной власти на всём очерченном государственными границами пространстве, благодаря чему общество достигает более высокого уровня управляемости. С другой стороны, установление общего гражданства (подданства) можно расценивать как один из важных факторов обеспечения более высокого уровня культурной интеграции, не упуская, однако, из виду, что действует этот фактор только наряду с прочими. Наиболее сильное воздействие в направлении нарастающей интеграции и обретения большей культурной гомогенности оказывают факторы экономического порядка, а именно рост специализации труда и нарастание интенсивности товарно-денежного обмена, что, в свою очередь, требует упрочения института независимой частной собственности и обеспечения необходимых для его нормального функционирования правовых гарантий. Рассмотренное в несколько ином плане действие тех же самых факторов обуславливает резкую интенсификацию коммуникаций между населением территорий, до того

в значительной мере обособленных. Большое влияние на складывание конкретного облика нации оказывают также размеры территории, характер и способы расселения людей, мера начального этнокультурного разнообразия, тип политического устройства и особенности сложившихся политико-правовых практик, а также формы и масштабы социальной стратификации. Поскольку все перечисленные группы факторов взаимообусловлены, значительное рассогласование между ними – скажем, преобладание системы перераспределения ресурсов посредством политико-административных рычагов, блокирующее или существенно затрудняющее свободный экономический обмен – способно значительно видоизменить характер процессов «нациестроительства». Тем не менее, не приходится отрицать, что практически неизбежным следствием постепенно накапливающихся в образе жизни большого числа людей изменений – хозяйственно-экономических, политических, юридических, даже бытовых – становится интегральное преобразование культуры взаимодействующих индивидов и групп в направлении большей её гомогенности, включающее, в частности, повышение уровня транспарентности отношений между ними²⁵.

Вместе с тем, нельзя не отметить, что вразрез с утверждениями всё тех же «жестких конструктивистов» формирование нового культурного облика сообщества – при всей значимости направляющих воздействий со стороны государства – до сего времени совершалось по преимуществу спонтанно. Дело тут в том, что преобразования культуры и отвечающие им изменения массовой психологии обуславливались главным образом теми новациями, что меняли характер повседневной жизнедеятельности людей. Необходимость адаптации к этим изменениям и вынуждала, и побуждала их к поиску новых форм самоидентификации и выработке новых стандартов социального поведения. «Каждый исторически образующийся коллектив... – писал в этой связи Г.Г. Шпет, – по своему воспринимает, воображает, оценивает... объективно текущую обстановку, условия своего бытия, само это бытие, – и именно в этом его отношении ко всему что объективно есть, выражается его “дух”, или “душа”, или “характер”... <...> Мы должны научиться заключать от объективного к соответствующему

²⁵ Разумеется, здесь приведена только самая общая схема, позволяющая уловить преобладающие тенденции долгосрочного развития. Подробнее об этом см.: Мангейм К. Идеология и утопия // Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 2000. С. 9–16.

субъекту»²⁶ (выделено мною. – В. К.) Этот методологический принцип позволяет понять, что, вопреки установкам конструктивистского подхода, формирование гражданской нации нельзя рассматривать только как последовательное, идущее от этапа к этапу воплощение «проекта», перманентно контролируемое властвующей элитой. Более плодотворной – как в чисто теоретическом плане, так и в плане практической политики – представляется концепция, в которой нация рассматривается как особая форма этнокультурной общности, генезис которой закономерно совершался на протяжении последних пятисот, приблизительно, лет. В этот период характер и формы этнокультурной трансформации относительно автономных сообществ отличались довольно значительным разнообразием, поскольку в каждом отдельном случае они обуславливались локальными особенностями изменений в условиях и средствах их жизнедеятельности.

Развивая эту тему, представляется целесообразным уточнить смысл двух ключевых понятий – «гражданское общество» и «гражданская нация», нередко употребляемых как синонимы. Поскольку содержание первого из них сегодня также трактуется неоднозначно, важно точно указать на те феномены, которые характеризуются при его помощи. Представляется, что, следуя в этом случае Гегелю, термин «гражданское общество» нужно использовать для обозначения тех структурных компонентов социального организма, которые четко отграничиваются от «государства». Это последнее, в свою очередь, рассматривается исключительно как *институт* публичной власти. При этом следует принять во внимание, что гражданское общество исторически формируется и укрепляется по мере разложения и распада предшествующего ему общества сословного, постепенно «замещая» его собой. Тем самым, используя термин «гражданское общество», мы прежде всего фиксируем изменения в положении некоторого политически интегрированного множества людей, обладающих отныне одинаковым правовым статусом (граждане государства), но при этом не входящих в публичные властные структуры (аппарат государственной власти). В странах, обладающих развитым демократическим режимом, возможно формирование второго структурного уровня гражданского общества, представляющего в этом случае совокупность некоммерческих и непрофессиональных институтов и орга-

²⁶ Шнем Г.Г. Указ. соч. С. 6.

низаций, обеспечивающих деятельность граждан за рамками названных сфер²⁷.

В отличие от «гражданского общества», термин «гражданская нация» целесообразно использовать для характеристики особого рода *культурной* общности – множества людей, живущих в четко очерченных политических границах и в большинстве своем обладающих набором устойчивых общих черт (знаний и определенных ценностных установок, а также интериоризованных стандартов и стереотипов социального и политического поведения). В данном случае важнейшей чертой такой общности является присущее ее членам отчетливое сознание своей гражданской принадлежности и ответственности (сознание «мы – граждане») и вытекающего отсюда права прямого соучастия в делах, направленных на реализацию общих интересов. Среди ценностных предпочтений, необходимо присущих «гражданской нации», следует в первую очередь выделить принцип верховенства прав человека. Особая значимость этого принципа обусловлена тем, что только в случае его соблюдения у людей сохраняется способность «управлять и быть управляемыми в качестве свободных граждан».

Сообразуясь с такой логикой, можно видеть, что даже «гражданское общество» не просто возникает в силу единовременного политико-правового акта, утверждающего формальное равенство, но формируется в течение некоторого времени – по мере действительного, а не чисто декларативного разрушения сословных перегородок. В дальнейшем мера его зрелости и развития напрямую сказывается в способности направлять деятельность институтов власти согласно принципам правового равенства граждан и защиты их интересов. Отсюда также ясно, что и «гражданская нация» не рождается спонтанно и одномоментно, обретая себя лишь в результате целенаправленных усилий, направленных на упрочение гражданского общества и его институтов в их взаимодействии с государством. Вместе с тем, начиная с известного момента, уже ставшая «гражданская нация», знаменуя собой новый уровень кон-

²⁷ Здесь возникает известное затруднение, связанное с существованием независимых СМИ, чья деятельность в большом числе случаев также связана с получением прибыли. Формально это противоречие неразрешимо, поэтому приходится прибегать к допущению *ad hoc*, делая исключение из общего правила. Понятно, что такое исключение применимо только к тем СМИ, которые действуют строго легально, в рамках демократической конституции.

солидации общества, оказывается важнейшим фактором его дальнейшего стабильного развития.

В заключение хотелось бы особо выделить одно, ныне несомненно наиболее значимое для обсуждаемой темы соображение. Драматические обстоятельства последних десятилетий позволяют утверждать, что со второй, примерно, половины XX века история человечества претерпела более чем существенную качественную трансформацию. Начиная с этого времени запущенные много раньше процессы глобализации перешли в новую фазу. Опуская более подробные аргументы, отмечу лишь, что логика этих процессов обещает в ближайшем будущем дальнейшее нарастание процессов социокультурной интеграции. Поэтому одной из составляющих дальнейших изменений должно стать преодоление культурного разобщения отдельных ветвей человечества – как необходимой предпосылки снижения уровня конфликтности в отношениях между ними. Итогом этого процесса может стать преобразование человечества XXI столетия в единый социальный организм, способный адаптироваться к новым требованиям, порождённым накопившимися за последние полтора-два столетия изменениями в условиях жизни людей и формах их социальной организации. Однако важно понимать, что в отличие от предыдущих эпох, мы не можем более полагаться на спонтанный ход событий, когда возникавшие по ходу истории отклонения или деформации её магистрального пути со временем корректировались. Сегодня мощь вооружений такова, что позволяет не только государствам, но и небольшим группам и даже отдельным индивидам причинить практически невосполнимый ущерб жизнедеятельности всего мирового сообщества. И если ранее в наших силах было преодолеть разрушительные последствия крупномасштабных конфликтов (даже такие, какие причинила Вторая мировая война), то теперь риск необратимых потерь стал слишком велик. Отсюда следует, что человечество сумеет сохранить себя, лишь только осознанными созидательными усилиями поддерживая мирные отношения между народами, обеспечивая развитие, отвечающее общим закономерностям исторического процесса.

Антоновский А.Ю.

Предметно-проблемные поля социальной философии

в теоретико-коммуникативном прочтении: от инореференции к самореференции*

Можем ли сформулировать начала социальной философии¹ без того, чтобы обратиться к проблеме социального познания в целом? Включают ли структуры социальной теории эпистемологические положения и допущения? Должна ли социально-философская перспектива наблюдения общества как предмета социальной теории дополняться социозпистемологическими наблюдениями и выводами, характеризующими и имеющими своим предметом саму теорию? На эти вопросы многие исследователи отвечали положительно. Мы попытаемся извлечь и реконструировать теоретико-познавательное содержание, которое ряд мыслителей – явно, но зачастую и в латентном виде – включали в свои версии теории общества, теории коммуникации.

В общем виде и предварительно можно указать на ряд подходов и уже утвердившихся дисциплин и ключевых проблем, неразрывно связанных и включенных в структуру социальной философии:

- социология знания (Д. Блур, П. Бергер, Т. Лукман);
- теория информации и коммуникации (Н. Луман);
- теории научения (Дж.К. Хоманс);
- проблемы значения и понимания (А. Шюц, Дж.Г. Мид);
- теория наблюдения (Э. Гидденс, Н. Луман);
- концептуализация социального времени, социального пространства, причинности (Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, П. Бурдьё);
- теории рациональности (Дж. Коулман).

В некоторых из вышеозначенных подходов фиксировались (социальные, культурные и т.д.) факторы, которые не связаны

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811, «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

¹ Ниже выражения «социальная теория» и «социальная философия» будут использоваться как синонимы.

напрямую с исследуемым той или иной теорией объектом, природой, а указывали на то, что любая научная дисциплина, не исключая и точных наук, все-таки остается всего лишь формой общения, коммуникации, специфической формой социальности.

Пионерской здесь стала работа Д. Блур (Durkheim and Moss revisited), воспроизводившая и развивающая один из центральных постулатов социологии знания Э. Дюркгейма и М. Мосса о том, что «классификация людей воспроизводит классификацию вещей», или, другими словами, классифицирующие активности человеческого сознания воспроизводят паттерны включения и исключения из социума².

В этом смысле речь может вестись не только о предмете, об инореференции той или иной теории, но и о ее *самореференции*, т.е. о включении в предмет исследования самого процесса построения исследования. Например, применительно к социологии, теории общества, можно утверждать, что и сама она – как научная коммуникация, как общение ученых – осуществляется в виде общества³.

² «Коллективные репрезентации» Дюркгейма Блур называет «узлами сетей», некими устойчивыми различиями («живое/неживое», «инертное/активное» и др.). «...В консервативной Франции эпохи второй империи спонтанная генерация жизни, как бы преступавшая границу между живым и неживым, отвергалась как теологически предосудительная, политически опасная, и всякий раз, когда казалось, что жизнь появляется спонтанно из приготовленных в лаборатории неживых веществ, то (ради соответствия наблюдению) постулировалось, что неизвестные, невидимые живые существа, уже изначально присутствовали в этих веществах или же вторгались извне». Наблюдение, таким образом, подчинялось *социально-детерминированным* сетям-классификациям. Так, и Бойль развивает «корпускулярную философию», согласно которой природу следует представлять в терминах частиц инертного вещества, слепо подчиняющихся законам движения и силам, таким как гравитация. Частицы вещества не содержат-де в себе активного принципа движения. Такого рода корпускулярные представления как раз и вытекали, по мнению Блур, из стремления Бойля противодействовать сложившейся социальной ситуации – широкой индивидуализации, связанной с окончанием гражданской войны и реформацией, появлением сект движений – диггеров, левеллеров и др. Источник божественной мудрости (в рамках собственной интерпретации священного писания) люди усматривали в себе самих и рассчитывали на прямое общение с Богом без посредника (церкви), а для организации общины отказывались от посредников – политической власти, государства, короля. И на место одушевленного и интеллигентного универсума Бойль помещает механическую философию с ее бездушным и иррациональным веществом. Она была призвана обуздать социальную и политическую активность.

³ В систематическом виде этот проект рефлексивного построения общественной теории осуществлен в исследовании Н. Лумана. (Луман Н. Общество общества: В 2 т. М., 2012).

Мы будем исходить из заявленного выше различия между *инореференцией* социальной теории (т.е. обществом, или общением как ее главным предметом) и самореференцией (теорией социальной теории). Инореференция всегда выступает как некий *актуальный* предмет, ведь актуальные проблемы социальной теории очевидно связаны с ее предметом, т.е. обществом и *вызовами*, с которыми сталкивается современное общество.

В отношении этих вызовов у большинства социальных теоретиков (Н. Луман и Э. Гидденс – особенно примечательные примеры) не возникает разногласий. Поскольку каждый из них в той или иной форме описывает одну и ту же фундаментальную проблему современного общества. Назовем ее проблемой *переоформления границ коммуникации*. В частности, это означает следующее.

Во-первых, возникает мировое общество, *исчезают границы общения*. Политические, научные, хозяйственные, религиозные границы, а также границы интимности и искусства утрачивают связь с *пространственными* (регионально-государственными) ограничениями. Запрос на контакт из любой точки земного шара может быть востребован (или отклонен, но в любом случае воспринят) в любой другой точке земного шара и проинтерпретирован именно с точки зрения принадлежности этого запроса к тому или иному типу дискурса или типу коммуникации. Связь запроса на контакт с территорией, регионом, этно-сообществом хотя и учитывается в решении об акцептации или отклонении, но не является для этого решающей. Скажем, ни научная, ни религиозная коммуникация не определяются пространственно, но интерпретируются исключительно в контексте тех или иных научных теорий, их приложений, конфессиональной догматики.

Во-вторых, в рамках мирового общества *образуются новые границы*, т.е. обособленные способы коммуникации, не нуждающиеся в выходе за свои собственные пределы: экономические транзакции *сами по себе* не нуждаются в национально-политическом регулировании. То же самое можно сказать и о научной коммуникации, не говоря уже об интимном общении. Всякое вмешательство со стороны чужого типа коммуникации теперь понимается как *коррупция*, т.е. как некая испорченная коммуникация. Речь идет о коррупции в самом широком смысле. Вмешательство хозяйства или религии в науку означает коррупцию «чистой» (т.е. ориентированной исключительно на собственный медиакод

истины) науки и означает превращение научной коммуникации в общение, ориентированное на чуждые науки медиа общения – деньги и веру. Но столь же «коррумпирующими» будут попытки «объясняющего» вхождения науки в религиозный дискурс.

Третья актуальная проблема современной социальной теории связана с возникновением *новой системы общения* с собственными мотиваторами или коммуникативными медиа. К политике с ее коммуникативным медиумом⁴ *власти*, к науке с ее коммуникативным медиумом *истины*, к хозяйству с ее коммуникативным медиумом *денег*, интимных коммуникаций с ее медиумом *любви*, добавляется – новый – *протестный тип общения*, с не очень пока ясными символическими медиа. Сюда можно отнести и фундаментализм, и движение городских окраин, и движения футбольных болельщиков, националистически ориентированные движения, и движения левого толка. Протест и конфликт, как социальные функции, первоначально занимавшие, по-видимости, подчиненное положение в рамках иных коммуникативных систем (в виде партийной борьбы в политике, конкуренции в хозяйстве, научной полемики) в конечном счете и сами автономизируются и создают вокруг себя собственную коммуникативную систему, ориентированную на *протест* как таковой.

Впрочем, возможно, на роль такого коммуникативного ориентира протестного движения могут претендовать и *ценности*, как это имеет место, например, в фундаменталистских движениях. Так, медиум религиозной *веры*, очевидно, не функционирует в качестве такого мотиватора и обобщенного средства «фундаменталистского типа» коммуникации. Ведь в этом случае медиум служил бы, скорее, самоограничению религиозного общения на пути традиционной аскезы, монастырского уединения, невмешательства в светскую жизнь. Между тем протестно-фундаменталистский медиум общения защищает ряд *традиционных* ценностей, прежде всего, традиционные половозрастные и гендерные дистинкции (с характерными для последних различиями в поведении полов, различиями во внешнем виде, разделением ролей, функций и труда), а также традиционные способы разрешения конфликтов.

⁴ Такого рода медиа коммуникации можно понимать как наиболее общие («генерализированные») средства организации и поддержания устойчивого общения.

Все перечисленное можно назвать одним словом – *ценности*. Возможно, к этим новым медиа общения, организующим вокруг себя новую коммуникативную систему, – будет относиться и ценность собственной нации, собственного этноса или этно-региональной группы.

О роли негативных мотиваторов общения

Появление новой системы протестного общения, прежде всего, свидетельствует о трансформации представлений о так называемой *аномии*. Возникают дискурсы и устойчивые практики общения, где ориентирующей стороной коммуникации становится *негативный* полюс некоторой базовой дистинкции. Так, в науке *ложное* знание, ошибка (как негативная сторона дистинкции *истина/ложь*) играют, среди прочего, и некоторую позитивную, рефлексивную и даже революционную роль, «пробуждая от догматического сна» и делая возможным проверку теории на предмет ее возможных фальсификаций. В свою очередь, и в медицинской практике именно *болезнь* (а не здоровье) представляет собой негативный полюс дистинкции *болезнь/здоровье*, и в этом смысле оказывается спусковым механизмом для запуска «медицинской коммуникации», становится ориентирующим для этого специфического типа общения. В целом можно сказать, что в современных обществах *аномия*, *конфликт* нормализуются, принимая вид *конкуренции* в хозяйстве, партийно-политической *борьбы*, научной *полемики*, спортивных состязаний и т.д.

Ситуация с протестным движением и его выделением в качестве самостоятельной и полноценной системы коммуникации может быть сопоставлена с появлением уже утвердившихся и автономизировавшихся практик коммуникации. Так, аналогичным образом в прошлом обстояло дело с медиумом искусства. Искусство играло подчиненную, орнаментальную, украшательную роль в религиозном, политическом, хозяйственном и иных типах коммуникации, но со временем выделилось в качестве самостоятельного – негативного – типа общения, специализирующегося на *неприятности* повседневного мира, создании собственных «прекрасных миров» и сосредоточенного вокруг некой негативной функции – отклонения актуального мира.

Итак, на первый план современной социальной теории выходят проблемы экспандирующей коммуникации и связанных с ней

генерализированных медиа или ориентиров общения. Чрезвычайную актуальность в современном контексте приобретают – до конца не проясненные – феномены разного рода «этнических» или «национальных» определений и самоопределений, которые, на первый взгляд, должны были постепенно утрачивать в своем «мобилизационном потенциале» в условиях расширения коммуникативного пространства до планетарных масштабов, в особенности в контексте массовых миграций и роста межкультурных взаимодействий. Тем не менее, мы видим, что именно такого рода «этнонациональные» самоидентификации занимают все большее место в современных политических и социально-теоретических дискуссиях, как, впрочем, и повседневном общении, и в массмедиа.

Эту связь расширения коммуникативного пространства (в особенности, массовых миграций) и проблему (и судьбу!) этноса и наций следует обозначить как особую актуальную проблему социальной теории. (Подробнее см. статью «Этнос как медиум коммуникации» в третьей главе этой книги.)

От инореференциальности к самореференциальному характеру социального теоретизирования

Во многих учениях актуальность социального теоретизирования задавалось проблемой и процессами самоидентификации (с этносом, нацией, семьей, классом или социальной группой), призванными, как минимум, прояснить формирование солидарности. Однако, как представляется, в современном мире эта проблемопостановка во многом утрачивает актуальность. Общение, как ни странно это звучит, можно изучать безотносительно человека, ищущего возможности отождествить себя с кем-то или чем-то. Общаются, безусловно, люди, но общение есть вполне автономный процесс, осуществляющийся по собственным законам, и именно оно – актуальный предмет социальной теории и в особенности – социальной философии. И в связи с последним тезисом мы переходим к «неактуальным» проблемам.

К актуальности неактуальных проблем социальной теории и еще раз о ее предмете

Неактуальные проблемы связаны с самой социальной теорией, с ее дисциплинарным статусом, с ее внутренней структурой. Сегодня вряд ли кто-то может определенно сказать, в чем состоит

предмет социальной теории. И менее всего в актуализации и определении предмета социальной теории заинтересованы сами социальные теоретики.

Определение собственного предмета непременно требует некоторого выхолащивания традиционного для философии содержания, и прежде всего – выведения из ее рамок ряда чужих проблем и феноменов: человека, культуры, истории и т.д., в наше время концептуализируемых в рамках соответствующих дисциплин (антропологией, культурологией и т.д.). Это, безусловно, сужает рамки возможных спекуляций и социально-философских дискуссий.

И все-таки, можно пойти на реактуализацию предмета социальной теории (философии), и мне кажется, это может послужить в каком-то смысле, во-первых, спасением всей философии, а во-вторых, социальная философия структурой своего предмета будет отвечать вышеперечисленным актуальным вызовам.

Представляется, что есть определенный смысл в том, чтобы исходить из самой элементарной интуиции, заложенной в языке, а именно из очевидной языковой близости слов *общение*, *общество* и *сообщение*. Сообщение, т.е. русский эквивалент слова коммуникация, общение и общество почти сливаются по звучанию. Это, безусловно, не следовало бы рассматривать в качестве теоретического аргумента в пользу отождествления общества и общения, но это, как минимум, может служить методологическим ориентиром и указанием на то, что именно коммуникации и их структура должны являться (допускающим наблюдение и эмпирическую фиксацию!) предметом социальной философии.

Другая языковая интуиция касается словосочетания *социальная философия*. Минимального структурного уточнения этого понятия достаточно, чтобы очертить предметный интерес нашей дисциплины. Если мы вообще занимаемся социальной философией, то в сферу нашего интереса неизбежно приходится включать социальную онтологию и социальную эпистемологию как фундаментальные составляющие. В первой части нас интересует проблема субстрата, то, из чего «конструируется» и «составляется» общество. Наш ответ: общество состоит из общений, из коммуникаций, из сообщений. Это единственная возможность его эмпирически зафиксировать. Процессы общения даны в пространстве и времени и в этом смысле не отличаются от движений, скоростей, столкновений материальных тел.

Напротив, в качестве социальной эпистемологии социальная философия исследует условия возможности познания, наблюдения этого общения – и тут приходится уже исследовать метафизические понятия – пространства общения, времени общения, каузальных связей в процессе общения. К пространственно-временному измерению я бы добавил сюда еще личностно-коллективное измерение в той мере, в какой любое общение непременно ставит и проблему авторства поступка (или каузальности). Вопрос о том, что является причиной того или иного поступка, указывает и на возможные ответы: конкретная личность, выступающая партнером по коммуникации, группа или сообщество, в которые включен индивид, или окружающая человека предметная реальность. Сама проблематизация каузальности действия позволяет в некотором смысле «спасти» метафизические понятия, к которых предъявлено много претензий со стороны позитивистских подходов. Социальная философия оказывается философией *par excellence*. Почему? Потому что она наполняет конкретным содержанием, а значит, смыслом ключевые метафизические понятия – пространства, времени, каузальности и т.д.

Если мы овладеем этими понятиями, разберемся в особенностях социального времени, трансформациях социального пространства и т.д., то сможем подступать и к тем актуальным вызовам, которые я перечислил выше.

Бараш Р.Э.

Мультикультурализм как (не)реализуемый проект: вопросы к теории и методологии¹

С тех пор как в 1997 г. Нэйтэн Глейзер объявил, что «мы теперь все мультикультуралисты»², многое изменилось. Мультикультурализм сегодня не аксиома, а скорее повод для дискуссий – и в научных кругах³, и в пространстве публичной политики⁴. Публичный оптимизм сегодня сменился скепсисом – ведь фактически весь политический 2011 г. прошел под «знаменем» критики мультикультурализма, когда Ангела Меркель, Николя Саркози, Хосе Мария Аснар, Дэвид Камерон, Максим Верхаген и бывший премьер-министр Австралии Джон Говард – каждый в свою очередь – заявили о том, что в их странах реализовать «мультикультурные проекты» не удалось.

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ, Грант 12-33-01406 «Политика мультикультурализма: опыт стран Европы и Америки, перспективы России».

² *Glazer N. We Are All Multiculturalists Now* By Nathan Glazer Harvard University Press; 179.

³ Конференции: *The Future of Multiculturalism: Structures, Integration Policies and Practices* (26–27.06.2012, Великобритания), *Multiculturalism, Conflict and Belonging* (16–19.09.2012, Италия), *Multiculturalism or Interculturalism? What are the implications for Albertans and Canadians?* (10–11.11.2011, Канада), *Living together 'in' diversity. National societies in the multicultural age* (21–22.05.2012, Венгрия); Дискуссия: *Meer N., Modood T. How does Interculturalism Contrast with Multiculturalism?* // *Journal of Intercultural Studies*, 33 (2), P. 175–197; *Kikuko N. Support of Multiculturalism, But For Whom? Effects of Ethno-National Identity on the Endorsement of Multiculturalism in Japan* // *Journal of Ethnic & Migration Studies*; Apr. 2011, Vol. 37. Issue 4, P. 561–578; *Christensen E. Revisiting multiculturalism and its critics* // *Monist*. 2012. Vol. 95 Issue 1. P. 33–48.

⁴ Фактически весь политический 2011 г. прошел под «знаменем» мультикультурализма, когда Ангела Меркель, Николя Саркози, Хосе Мария Аснар, Дэвид Камерон, Максим Верхаген и бывший премьер-министр Австралии Джон Говард – каждый в свою очередь – заявили о том, что в их странах реализовать «мультикультурные проекты» не удалось.

«Денонсация» мультикультурализма политиками была ожидаема – ведь идея о том, что мультикультурализм «сталкивает» этнические интересы с гражданской солидарностью, потворствует политической, социальной и экономической сегрегации меньшинств, ранее неоднократно дебатировались в академических кругах. Кроме того, задолго до политиков обществоведы уже выказали скепсис в отношении сведения культурного разнообразия к «культурному орнаменту» или к тому, что Chicago Cultural Studies Group живописно назвали «эффектом Бенеттона»⁵. Скепсис касался главным образом сведения социального многообразия к некоторым «парадным» сферам репрезентации – этнической мифологии и литературе, языку, религиозным атрибутам. Тогда как «за рамками» интереса мультикультурализма нередко оставались другие социальные системы, оказывающие не меньшее влияние на социализацию индивидов (группы образования и дохода, сексуальная ориентация, принадлежность к течениям альтернативной культуры или включенность в целый ряд сетей низовой самоорганизации или досуга). И именно с весьма поверхностной интерпретацией мультикультурализма связана уверенность в его фиаско.

Принципиальная и главная ошибка состоит в попытке свести мультикультурализм к универсальному конкретному набору мер решения проблем социального многообразия – К. Йопке и С. Лукес в принципе отвергают возможность мультикультурализма как «tout court»⁶. Более того, меры политики мультикультурализма чрезвычайно динамичны – и тут совершенно справедливо замечание Сейлы Бенхабиб, что кризис мультикультурализма был связан именно с утратой первоначального смысла явлениями, для определения которых он использовался⁷. Как справедливо отмечает В.С. Малахов, мультикультурализм неоднозначно интерпретировался уже в пору своего возникновения. А за полтора десятилетия использования в публичных дебатах оброс самыми противоречивыми, вплоть до взаимно исключаящих, значений⁸. Долгое время

⁵ Chicago Cultural Studies Group. *Critical Multiculturalism // Critical Inquiry*. 1992. Spring. P. 530–555 // http://www.sas.upenn.edu/~gurban/pdfs/Urban-Critical_Multiculturalism.pdf

⁶ Joppke C., Lukes S. *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press. 1999; Kymlicka 1995.

⁷ *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Edited by Seyla Benhabib. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996. P. 17.

⁸ Малахов В. Зачем России мультикультурализм? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова и В.А. Тишкова, М., 2002. С. 48–60.

категория «мультикультурализм» использовалась как своего рода штамп, общее место, и понималась очень условно: кем-то – как национальная и конфессиональная политика, кем-то – как идеология терпимости, кем-то – как воплощение многообразия или, напротив, разрушение социального «целого», кем-то – как утрата культурного ядра странами с активной миграционной политикой. Тарик Модуд определяет мультикультурализм как «политическое принятие меньшинств, обусловленное иммиграцией в западные страны»⁹. Уилл Кимлика использует термин «мультикультурализм» как обобщающий для различных требований этнокультурных групп¹⁰.

Впрочем, сообщения о «смерти» мультикультурализма кажутся преувеличенными по другой причине. Перестав быть официальным политическим курсом, мультикультурализм тем не менее по-прежнему продолжается в целом ряде практик. Только теперь для ситуации культурного разнообразия исследователи предпочитают использовать новые категории, например И.М. Янг говорит о «политике различия»¹¹, Н. Фрейзер – о «трансформирующей политике признания»¹², Т. Модуд для определения культурного разнообразия предлагает использовать термин «интеркультурализм»¹³.

Сегодня очевидно также и то, что различается не только нормативная интерпретация мультикультурализма, но и практика его реализации. В наиболее общем смысле мультикультурализм объединяет различные представления о полиэтническом государстве, а также практиках социального многообразия. И если задача построения социального многообразия средствами мультикультурализма уже успешно реализована в странах с обширной эмигрантской историей – США, Канаде, Австралии, то в Европе мультикультурализм приобрел совсем другое значение. Если в США мультикультурализм акцентирует внимание на культурном своеобразии и даже автономии многообразных сообществ, в либерально-демократический Австралии мультикультурализм выливается

⁹ Modood T. *Multiculturalism: A Civic Idea* (Polity Press, 2007). P. 5.

¹⁰ Кимлика У. Современная политическая философия. Введение 2010. М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики. С. 424.

¹¹ Young I.M. *Justice and the Politics of Difference* PDF. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.

¹² Fraser, N (1998) *Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler*. *New Left Review* 228. P. 140–149.

¹³ Modood T., Meer N., *How Does Inter-culturalism Contrast with Multiculturalism?*, *Journal of Intercultural Studies*. 33 (2012): 235.

в поиск мер социальной справедливости, то в социал-демократической Швеции мультикультурализм приобретает обличье попыток культурной интеграции мигрантов или принимает форму колебаний между культурным развитием и коммунитаризмом в азиатских странах.

Тем не менее задача решения проблемы культурной неоднородности сегодня все еще чрезвычайно актуальна, мультикультурализм – и как система мер, и как дискурс социального сосуществования – требует более внимательного, вдумчивого изучения. Сегодня можно говорить как минимум о четырех проблемных векторах интерпретации категории «мультикультурализм»: это проблемы его культурологического и социологического измерения, его эпистемологической интерпретации, а также прагматики его реализации.

О какой культуре говорит мультикультурализм

Первое противоречие, которое поднимает мультикультурализм, связано с языком интерпретации культуры. Попытки трактовать язык мультикультурализма неизбежно сталкиваются как минимум с тремя основными смыслами языка «культуры». Первая «интерпретация» культуры в контексте мультикультурализма – цивилизующая. Здесь мультикультурализм продолжает развивать историческое понимание культуры как характеристики группы, поглощающей, объемлющей собою частную жизнь, причем культура имманентно полагается в «просвещенческой» интерпретации. С одной стороны, в рамках такой – цивилизационной или исторической – интерпретации культура понимается как **органичная периоду своего возникновения, сформированная им и формирующая в нем**. Для такой «просвещенческой интерпретации» характерны попытки **репрезентировать историю культуры через язык и фольклор** (Гердер, Фихте, Шлегель и поздний Гумбольдт). Одновременно для просвещенческой интерпретации культуры характерно фиксирование понимания «особости», **специфичности культуры** (что во многом стало следствием реакции на культурную гегемонию Франции в германских государствах). Такая установка, например, отразилась в «Речи к немецкой нации» **И.Г. Фихте**. Если «цивилизованность» как атрибут французской культуры полагалась индивидуальной характеристикой, то *Kultur* как атрибут немецкой культуры полагался по сути множественным. Складывание «немецкой традиции» интерпретации культуры

в просвещенческий период привело к формированию концепции *Kulturnation* («Культурной нации»). Культура, определяя конкретный народ (*Volk*), предшествует ему, но затем выражается в его «эстетическом состоянии». В свою очередь, *Volkstaat* приобретает сакральную творящую роль и требует права на выражение своей культурной уникальности. *Kulturnation* постепенно приводит к складыванию представления о культуре как синониме нации.

Одновременно концепт *Kulturnation* способствует выделению так называемых *Geisteswissenschaften* (наук о культуре), обнимающих гуманитарную и социальную науку. *Geisteswissenschaften* часто противопоставляется *Naturwissenschaften* (естественным наукам), постепенно превращаясь в лейтмотив эпистемологической традиции. Одновременно происходит проведение демаркационной линии между эмпирическими позитивистскими исследованиями и миром культуры (или разума). *Bildung* (образование) в этом контексте начинает пониматься как «окультуривание» ума, и культура в работах, к примеру, Дильтея и Кассирера становится синонимом разума, рациональности. Образованная личность понимается как «окончательно сдержанная природа», а жизнь в культуре полагается кооперацией рациональностей.

Производным от понимания культуры как «образования», «окультуривания» стал мотив противопоставления культуры и анархии. К примеру, книга Мэтью Арнолда *Culture and Anarchy* (1869)¹⁴ отражает некоторую связь *Bildung* и культуры, проводя тезис о том, что хотя рабочим в Великобритании и были дарованы новые демократические свободы и права, *laissez-faire* либерализм не был ориентирован на «цивилизацию», окультуривание масс. Соответственно либерализм как предоставление негативной свободы, свободы от «общей рамки» культуры, может интерпретироваться как в некотором смысле противоречащий культуре. В данном тезисе М. Арнолда отразилось убеждение XIX–XX вв., что культура – по определению не массова, поскольку предполагает «очищение» и ценностный элитизм. Х. Ортега-и-Гассет и Т. Элиот предостерегали от того, что однажды культура станет демократичной, массовой и потеряет свою очистительную функцию, ведь толпы не читают Платона, не слушают Моцарта и не восхищаются работами Рембрандта.

¹⁴ Arnold M. *Culture and Anarchy*. 1994. Yale University. Press, New Haven.

Помимо высокой, «цивилизующей» интерпретации культуры существует вторая – условно «антропологическая» трактовка. Такая интерпретация не предполагает различия на высокую и низкую культуру, культура – это заурядная обыденность, «способ жизни», каждая группа полагается наделенной собственной органичной ей самобытной культурой. И в этом смысле культура не есть нечто привилегированное. Одновременно такая – антропологическая – интерпретация апеллирует к демократизации и рассеиванию «цивилизующей» культуры. Антропологическая интерпретация предполагает принятие идеи о значимости любых идейных систем – множественность форм человеческой культуры ярко фиксирует, например, А. Леви-Стросс в «Печальных тропиках»¹⁵.

С таким – «полифоническим» или антропологическим пониманием культуры связана ее интерпретация как «оружия слабых», возникшая в послевоенный антиколониальный период. Так, Маршал Салинс в работе «Прощайте печальные тропики» говорит о «культурологизме» – претензиях некоторой группы понимать собственный образ жизни как самый ценный и требовать на основании этого особенных политических прав, особенно в контексте противопоставления «другим»¹⁶. Во многом именно в логике «культурологизма» развивалась культура в колониальных государствах, где распространение культуры «из метрополии» понималось как «бремя белого человека», а культура «окраин», в свою очередь, интерпретировалась как «другая культура», хотя чуждая и несовместимая. Из такой «культурной особенности» окраин впоследствии вырос дискурс и эпос антиколониального освобождения (воспетый, например, Францом Фаноном в его работе «Изгой Земли» (The Wretched of the Earth)).

Есть, наконец, третья интерпретация культуры. Эта интерпретация находится в парадигме **эмпирической социологии**. Культура понимается через **общую систему верований и практик**, которые могут быть зафиксированы эмпирически. Такое эмпирическое понимание культуры возникает в рамках эволюционной теории культуры и работе Э. Тэйлора «Первобытная культура», чтобы окончательно оформиться у Т. Парсонса. У последнего «культура обладает следующими основными функциями: во-первых, функ-

¹⁵ *Леви-Стросс К. Печальные тропики.* М.: АСТ; Астрель, 2010. 441 с.

¹⁶ *Sahlins, Marshall (1993) Goodbye Triste Tropes: Ethnography in the Context of Modern World History // Journal of Modern History.* 65. P. 4.

цией передачи опыта, способствуя тем самым непрерывности общественной традиции, во-вторых, функцией обучения, в-третьих, функцией объединения членов социального коллектива. Таким образом, являясь, с одной стороны, продуктом социальной системы, она, с другой стороны, сама регулирует систему социального взаимодействия». Таким образом, культура получает сугубо эмпирическое измерение, причем отражает всю палитру повседневных верований и практик, в которых социализируются индивиды. И, если культура организует горизонт нашего познания, то не существует способа определить, какая из культур является более предпочтительной.

Таким образом интерпретируя мультикультурализм через культурное множество, в первую очередь, необходимо определиться с тем, что мы понимаем под культурой. Должны ли мы говорить о необходимости определить обязательный культурный стандарт или, напротив, принять многообразие культур как отражения опыта и исторической памяти разнообразных групп.

Субъект самоопределения – группа или индивид

Второй проблемный вектор трактовки языка мультикультурализма – его социологическое измерение. Иными словами, интерпретация того, либеральным или коммунитаристским является язык мультикультурализм. С одной стороны, мультикультурализм представляется собою «производное» от либеральной идеологии индивидуальной свободы¹⁷. И если трактовать мультикультурализм как требование культурного многообразия, конфликта либерализма и мультикультурализме нет¹⁸. Но как только встает вопрос о границах свободы индивида, становится понятно, что мультикультурализм не всегда соответствует представлениям либералов о принципиальной свободе индивида, прежде всего, в вопросе принятия решений о собственной идентичности, стратегии самоопределения и требования освободить личность от любых предписаний или унаследованного статуса. Значимость мульт-

¹⁷ Радтке Ф.-А. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии, 2002. С. 103–115.

¹⁸ Barry, B., 2002. Second thoughts; some first thoughts revived. In: P. Kelly, ed. Multiculturalism reconsidered. Cambridge: Polity. P. 205.

тикультурализма была обусловлена, прежде всего, возможностью отдельных личностей получить доступ к своей культуре через связанные с ними области осмысленных возможностей действия¹⁹.

Однако префикс «мульти» условно подразумевает, что язык мультикультурализма скорее ориентирован на группы, чем на индивидов. И в контексте как минимум номинальной его ориентации на особые права группы мультикультурализм понимается противостоящим либерализму. В оппозиции к либерализму мультикультурализм находится ровно в той степени, в какой он интерпретирует общество состоящим из групп, каждая из которых конституируется собственной культурой, и рассматривает личности как продукты социальных практик²⁰. Причем культура понимается предельно общо и широко, часто сводится к вере и символам, и в этом смысле рассуждения коммунитаристов строятся вокруг тезиса о том, что автономного и независимо мыслящего индивида не бывает в принципе. А культура таким образом превращается в самоценность или «обязанность» для индивида. В итоге «в подавляющем случае проекты, построенные на идее защиты групповых прав и интересов, имеют следствием непризнание или ущемление прав индивидов, кроме того, идеи «прав групп» и зависимости статуса индивида от его/ее происхождения ведут к этнизации общественного сознания и к социальной сегрегации»²¹.

Любой человек действительно проходит через социализацию и в некотором смысле является ее «продуктом», однако значит ли это, что можно ставить знак равенства между условной группой социализации и некоторой национальной, лингвистической или конфессиональной группой. Ведь группа едва ли обладает единой стабильной изолированной консолидированной культурой – особенно когда социализация в условиях современного города предполагает включенность в целый спектр неформальных сетей (вспомним Э. Эриксона с его картами расширяющейся

¹⁹ *One School. Many Cultures* // Educational Technology Research and Development. March 1991. Vol. 39. № 1. P. 34.

²⁰ *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy. An Introduction.* Oxford? 2002. P. 425–427.

²¹ *Осинов А. Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ.* С. 83, 84.

идентичности²²). Но даже если культура действительно необходима отдельным представителям группы как условие индивидуальной идентичности, далеко не очевидно, какие из групп требуют признания и защиты со стороны государства²³. И хотя сегодня национальные меньшинства (как и большинство), как правило, фактически в равной степени разделяют принципы либерального устройства (к примеру, старожилы и иммигранты в США), по-прежнему открытым остается вопрос обеспечения идеалов и ценностей индивидуальной свободы и автономии в группах, не разделяющих либеральные идеи и свободы²⁴. Иными словами, предоставление, к примеру, француженкам-мусульманкам права носить бурку не является залогом того, что исламские диаспоры Франции согласятся предоставить своим женщинам право выбирать для себя надевать платок или нет.

Но даже согласившись с тем, что группа – необъемлемый атрибут культурного самоопределения, и приняв «групповую» интерпретацию мультикультурализма, необходимо тем не менее разрешить традиционное противоречие «групповой» логики. Существует давняя традиция различения групп – условно – как толп и как гармоничных объединений с общими целями. Эта дихотомия приобретает различное выражение – как *Universitas* (предприятия) и *Societas* (гражданские ассоциации) (Майкла Оукшота), *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaft* (общество) (Фердинанда Тенниса) или *Genossenschaft* (товарищество) и *Herrschaft* (господство) (Отто Фридриха фон Гирке)²⁵. Переводя данную дихотомию на язык мультикультурализма, несложно прийти до следующего противоречия – для предоставления члену группы особых прав на основании его групповой принадлежности необходимо активное инициативное участие его в такой группе. Однако большинство групп, из учета интересов которых – этносы, конфессии – исходят сторонни-

²² Эриксон Э. Детство и общество. СПб.: Ленато, АСТ, Фонд «Университетская книга», 1996; Эриксон Э. Идентичность: Юность и кризис. М.: Прогресс, 1996.

²³ Осипов А. Этничность и равенство в России: Особенности восприятия // Информ.-аналит. центр «Сова». М.: Россельхозакад, 2012.

²⁴ Frideres J. (1997) Edging into the Mainstream: Immigrant Adult and their Children. In: S. Isajiw (ed) Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation in Europe and North America (Canadian Scholar's Press, Toronto): 537–62; Harles, John C. Politics in the lifeboat: immigrants and the American democratic order. Westview Press, Boulder: 1993.

²⁵ Gierke O. Genossenschaftsrecht. Bd. I. Berlin, 1863. S. I.

ки мультикультурализма, являются аскриптивными, т.е. не предполагают активной инициации. Более того, аскриптивные сообщества – вроде семей, этнических групп – не всегда вызывают энтузиазм у своих членов. Тогда как большие группы – толпы, к примеру, слишком плохо организованы, чтобы говорить об общности у их представителей целей, тем более какой-то конкретной идентичности. С другой стороны, существуют добровольные группы – клубы, союзы, ассоциации и корпорации – не только объединяющие действительно мотивированных участников, но и несущих определенную ответственность за коллективные действия и решения «от своего имени». Но состав таких добровольных ассоциаций часто меняется, а внутри существует иерархия, так что участники занимают далеко не эквивалентные позиции. Однако добровольные ассоциации – в отличие от аскриптивных сообществ – не интересуют адептов мультикультурализма и, более того, сами не апеллируют к защите своих интересов политикой мультикультурализма.

В целях разрешения данного противоречия теории мультикультурализма предлагают ориентироваться только на территориально организованные группы (как у У. Кимлики) или принимать во внимание исключительно произвольные группы (как А.М. Янг²⁶). Так, говоря о мультикультурализме А.М. Янг, к примеру, условно делит все социальные группы на произвольные и непроизвольные, отмечая о том, что непроизвольные группы возникают в результате социального взаимодействия, вследствие чего люди начинают ощущать близость друг с другом. Произвольные группы (клубы, корпорации, церковь или профсоюз) есть следствие сознательного самоассоциирования с ними их представителей. Близость группе интерпретируется как субъективное обладание чувством общности. Для А.М. Янг непроизвольные группы таким образом предполагают для себя «особое чувство истории», «понимание социальной структуры», а также общее ощущение собственной дискриминируемости. Непроизвольные группы отличаются тем, что А.М. Янг называет «вброшенностью», поскольку члены внезапно находят себя в этой группе. А.М. Янг связывает претензии на мультикультурализм именно такими непроизвольными группам – землячествами и диаспорами. Но если придерживаться типологии А.М. Янг и относить все непроизвольные группы к потенциально притесняемым, то мультикультурализм, к приме-

²⁶ Young I.M. (1991) *Justice and the Politics of Difference*/ Princeton: University of Princeton Press.

ру, только в США должен распространяться на 80% населения. Предложенная А.М. Янг типология вызывает сразу целый ряд претензий. Во-первых, сложно говорить о наличии у представителей произвольных групп стабильной коллективной идентичности, и индивидуальная этническая и конфессиональная идентичность отнюдь не результирует в необходимость формирования группы. Во-вторых, произвольность групп, случайный характер их возникновения отнюдь не означает автоматической дискриминируемости их представителей, даже если это национальные или конфессиональные меньшинства. Немало примеров того, как группы меньшинств оказываются в привилегированном положении, например этнические элиты, правящие семейные династии, доминирующие кланы или наследные аристократии.

В свою очередь, У. Кимлика включает в контекст распространения мультикультурализма лишь территориально организованные культуры (коренные национальные меньшинства) и иммигрантов. Успешная интеграция данных групп результирует в складывание многонационального (как выросшие из иммигрантских групп США) и полиэтнического государства (как, к примеру, в Канаде, где помимо новоприбывшего населения, сформировавшего большинство, также существует так называемое коренное население, часть которого стремится к интеграции, часть – требует признания своей культуры, кто-то желает отделиться)²⁷.

Очевидно при этом, что возможность политики мультикультурализма У. Кимлика допускает для этнонациональных групп, тогда как конфессиональные, сексуальные, гендерные и контркультурные группы не попадают в фокус его внимания. Сузив значение «группы» (до этнического) У. Кимлика пытается сократить круг требований мультикультурализма, однако на практике оказывается, что многие представители национальных меньшинств слишком хорошо образованы, социально адаптированы и интегрированы, чтобы полагать себя «выброшенными» в группу. Кроме того, члены группы, у У. Кимлики, имеют право выхода из группы, однако на практике этнические группы не всегда оставляют индивидам возможность выбора или, напротив, безразличны к вопросам культурной идентичности и солидарности.

Еще одна проблема «групповой логики» трактовки мультикультурализма состоит в том, что даже для ассоциаций невозмож-

²⁷ *Kymlicka W.* (1995b). *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press.

но определить практические атрибуты группы. Для общностей аскриптивных (т.е. этнических и семейных, профессиональных) проблематично достижение консенсуса не только по вопросу конкретных атрибутов традиции и истории, обыденных практик – браке, наследовании, разделении труда, ролей мужчин и женщин, но и фиксирования того, какие особые интересы и атрибуты частных групп могут быть отнесены к разряду «охраняемых» мультикультурализмом.

Говоря о групповой логике самоопределения, нельзя обойти еще одну важную проблему. Гарантируя специфические права членам конкретных групп (скажем, гарантируя двуязычие образовательных программ) или проводя скандальную политику «позитивной дискриминации», государства таким образом «забывают» о принципах либерально-демократического государства равных индивидуальных стартовых возможностей, что ожидаемо приводит к недовольству со стороны индивидуализированного большинства.

Каковы пределы культурного различия

Следующий проблемный вопрос – **после дилеммы смыслов** категорий «группа» и «культура», а также противоречия либеральной и коммунитаристской трактовки мультикультурализма – вопрос эпистемологической трактовки различия значения категории «различие» в мультикультурализме, а также **пределов множественности и самой интерпретации многообразия.**

Для выражения ключевой идеи – идеи многообразия – мультикультурализм фактически говорит на языке концепций **differance** (Деррида) и **эпистемологического релятивизма** и **differend** (Литотар). Категория «различие» в мультикультурализме понимается через **противопоставление гомогенности.** Гомогенность, в свою очередь, интерпретируется как поддержание комплекса неравных **деспотических отношений**²⁸. И здесь можно провести параллель с интерпретацией теории различия в концепциях эмансипации в феминизме и пост-марксизме, где гетерогенность понимается как самоценность. То есть фактически концепция мультикультурализма сопряжена с ранней критической теорией всеобщности, описанной в «Диалектике Просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймером и интерпретируется как борьба против господства тождественного,

²⁸ Phillips A. (1995) Democracy and difference: Some problems for feminist theory. In: Kymlicka, Will, (ed.) The rights of minority cultures. Oxford University Press, Oxford, U.K. P. 288–302.

восстание частных против порочного всеобщего. И в этой ситуации задача негативной диалектики – перевернуть ложную уверенность философских систем и привлечь внимание к индивидуальному.

Из концепции **распри (differend)** Лиотара и одновременно генеалогия **самости М. Фуко** и выводится фактически одна из центральных идей мультикультуралистского дискурса – идея о том, что **сведение к какой-либо общности по сути репрессивно**²⁹. Теория различия в мультикультурализме также апеллирует к концепции множественности «языковых игр» Ж. Лиотара, ретранслируя тезис о том, что, основываясь на договоренностях участников, языковые игры не содержат в себе безусловной истинности.

Но апелляция к различным прочтениям теории различия, полагая каждую культуру особенной, предполагает в итоге **полную фрагментацию** целого. И это одна из возможных интерпретаций постмодернистской теории, апеллирующей в контексте эпистемологического релятивизма **Ж. Лиотара к тезису о принципиальной несоизмеримости различных языковых традиций и интерпретаций**. Для Ж. Лиотара стили дискурса не только множественны, но гетерогенны и несводимы к какой-то общей лексике. **Но если культуры столь различны и отличаются друг от друга, как мы постулируем это, то мы в принципе не можем обозначить их в качестве культур – поскольку за предельным различием содержания и сути культурных традиций не следует единства формы.**

Вопрос о пределах различия усугубляется тем, что адепты мультикультурализма исходят из наивной посылки, что иммигранты или меньшинства образуют особые культурно отличные группы. Однако противоречия между иммигрантами и принимающим сообществом или большинством и меньшинствами отнюдь не являются «культурными» по своему содержанию. Эти противоречия имеют прежде всего социальный подтекст, будучи связаны, к примеру, с борьбой за рабочие места, за достойное и приемлемое по цене жилье, за доступ к образованию и т.д. Культурная составляющая – т.е. условно то, что обусловлено происхождением иммигрантов – не играет в конфликте с принимающим сообществом или большинством определяющей роли. Решающее значение для сосуществования иммигрантов/меньшинств и большинства имеют такие факторы, как

²⁹ Young I. M. Justice and the Politics of Difference (Princeton University Press, 1990. P. 8–9.

наличие или отсутствие родственных связей на новом месте, материальное положение иммигрантов, их профессиональная квалификация, уровень образования, правовой статус, т.е. то, что обусловлено ситуацией переезда в другую страну на постоянное жительство. Безусловно, культурные различия между иммигрантами и местными жителями нельзя сбрасывать со счетов, но эти различия для самих иммигрантов не являются основанием различия.

Более того, такое различие всегда условно, поскольку «ощущение» границы между меньшинствами и большинством складывается не из набора конкретных маркеров (языка или традиций), а из того, что некоторые атрибуты групп воспринимаются как отличительные (ведь, к примеру, мусульмане Поволжья не воспринимаются «культурно далекими» – в отличие от мигрантов из Средней Азии). Кроме того, тематика различия не существует как таковая, она всякий раз конструируется и постулируется заново.

Прагматика реализации парадигмы мультикультурализма

Наконец, еще один проблемный вектор языка мультикультурализма связан с прагматикой его реализации. Практическая интерпретация языка мультикультурализма, его дискурс весьма неоднородны³⁰. Так, Ф.-О. Радтке различает четыре типа мультикультуралистского дискурса: социально-педагогический, кулинарно-цинический, реактивно-фундаменталистский и прагматически-хозяйственный³¹. В свою очередь, переиначивая Ф.-О. Радтке, В.С. Малахов говорит о трех основных контекстах прагматики языка мультикультурализма – моралистическом, постмодернистском и фундаменталистском³².

³⁰ Антоновский А.Ю. Язык: Средство общения и разобщения? // Эпистемология и философия науки. 2006. Т. 10. № 4. С. 59–68; Антоновский А.Ю. Семантический контекстуализм и проблема нестандартного определения знания // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 101–118; Антоновский А.Ю. Никлас Луман: Эпистемологическое введение в теорию социальных систем. М., 2007.

³¹ Радтке Ф.-О. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ / Под ред. В.С. Малахова, В.А. Тишкова. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 2002. С. 109.

³² Малахов В. Культурный плюрализм versus мультикультурализм // Логос. 2000. № 5–6.

В рамках первой интерпретации – моралистской – проводниками мультикультурализма выступают представители образовательных и филантропических организациях, часть либеральной общественности. Мультикультурализм в представлении, например, работников социальных организаций или правозащитников представляет собой форму мирного общежития различных этнических и религиозных сообществ, каждое из которых мыслится как носитель особой культуры.

Согласно второй – постмодернистской – интерпретации, мультикультурализм понимается как распространение риторики *difference*. Будучи распространенным прежде всего в университетской среде такая интерпретация мультикультурализма апеллирует к необходимости предоставления права на «самость» в максимальном объеме всем желающим – причем не только группам, но и индивидам.

Наконец, еще одна интерпретация языка мультикультурализма – фундаменталистская. На языке мультикультуралистского фундаментализма разговаривают представители этнических меньшинств. Мультикультурализм в такой трактовке апеллирует к необходимости утверждения собственного права на самость, причем далеко не всегда предполагая готовность согласиться с самостью «другого» и его правом выбирать собственную идентичность.

Есть еще и региональная, вернее страновая, специфика прагматики мультикультурализма. Так, в некоторых странах (прежде всего, это Канада и Австралия) понятие «мультикультурализм» используется для обоснования и трактовки специфики адаптации групп иммигрантов, но отнюдь не других этнокультурных групп, например австралийских аборигенов, субкультурных или сексуальных меньшинств. При этом канадский мультикультурализм предполагает либеральную трактовку мультикультурализма – через предоставление индивиду права выбора собственной культуры. В свою очередь, в Австралии мультикультурализм реализуется через правовое равенство и предельно индивидуализированный подход.

Канада, к слову, стала первой страной, нормативно закрепившей нормы мультикультурализма (с 1971 г. категория «мультикультурализм» стала использоваться в официальных документах). В 1986 г. был принят *Employment Equity Act*, в 1988 г. – *Canadian Multiculturalism Act*, нормативно закрепившие меры мультикультурализма. И для Канады, изначально складывавшейся как федерация англо- и франкофонских общин, ситуация мультикультурного

взаимодействия естественна. Более того, сами принципы государственного устройства постулируют норму культурного самоопределения.

В других странах (парадный пример – США) мультикультурализм предельно широко трактует культуру, распространяясь на все возможные формы идентичности. Реципиентами мультикультурализма становятся не только представители этнических или конфессиональных групп, но также женщины, гомосексуалисты, инвалиды и т.д.³³ Политика американского мультикультурализма «выросла» из противодействия расизму, преодоления дискриминации негритянского населения и «на старте» строилась как модель «правильного котла», что предполагало полную гражданскую ассимиляцию иммигрантов и ограничение пространства репрезентации границами личного (домашнего) пространства. Однако после Первой мировой войны представление о том, какими должны быть меры национальной политики в США, заметно изменилось. На смену «правильному котлу» пришла модель «салата», задачу «растопить», ассимилировать этнический бекграунд мигрантов сменило желание примерить в едином пространстве разные культуры. Плюс – представление о группах возможного самоопределения и культурного самоопределения расширилось за счет дополнения его гендерными, социальными, субкультурными общностями.

В третьих странах – прежде всего в западноевропейских – мультикультурализм взят на вооружение как механизм адаптации и интеграции мигрантов. Мультикультурализм Европы «имеет дело» с аскриптивными группами, вроде диаспор, этносов и конфессий, полагая главным своим адресатом группу, а не индивида. При этом европейский мультикультурализм оказывается более «строгим» в отношении мигрантов – по сравнению с североамериканским или австралийскими. К примеру, политика интеграции во Франции предполагает, что меньшинства будут «соответствовать» ожиданиям страны, предъявляемым иммигрантам. Французское государство готово уважать традиции и ценности мигрантов, но одновременно требует от них конкретных «шагов навстречу» – в виде признания единственным государственным языком французского, а также охраны неприкосновенности светских секулярных ценностей (в 2004 г. во Франции законодательно было запре-

³³ *Levy J. T. (1997) Classifying Cultural Rights, en W. Kymlicka & I. Shapiro (eds.) Ethnicity and Group Rights, Nomos XXXIX. New York, New York University Press.*

щено присутствие «символов религиозной принадлежности» (хиджабы, кипы, тюрбаны, большие кресты) в школе). Главной целью европейского мультикультурализма является ассимиляция мигрантов, причем с середины 2000-х гг. европейские государства перешли к селективной иммиграции, отдавая предпочтение (при натурализации) тем мигрантам, что в наибольшей степени могут быть «полезны» стране пребывания.

Отдельное место в европейском «наборе» мультикультуралистских мер занимает Британия. Ориентированная на сочетание этнического и конфессионального протекционизма, принципы невмешательства в частную жизнь, британская этно-культурная политика одновременно стремится «привязать» мигрантов и их потомков к гражданской «британскости». Однако подобная попытка сочетать в принципе альтернативные друг другу варианты идентичности кажется скорее утопией и приводит ко не вполне позитивным последствиям этнической геттоизации.

Очевидно, таким образом, что актуализированный в гуманитарном дискурсе концепт мультикультурализма содержит в себе целый ряд противоречий интерпретационного характера. И возможность его практического воплощения очевидно зависит от успешности прояснения основных смыслов «языка мультикультурализма».

ГЛАВА ВТОРАЯ

ЭТНОСЫ И НАЦИИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ И РОССИИ

Момджян К.Х.

Антропологический аспект российской самобытности*

Обсуждая этнические и национальные процессы современной истории, мы не должны забывать этносоциальную специфику нашей собственной страны, которая уже не первый век ищет органичное для себя место в мировой цивилизации. Именно этой теме посвящено мое выступление, которое представляет собой схематичную попытку социально-философского осмысления исторической самобытности России, рассмотренной в ее антропологическом аспекте.

Говоря о самобытности, я имею в виду не просто совокупность экономических, политических и социокультурных характеристик, отличающих одно общество от другого, а способность социальных систем воспроизводить эти отличия в меняющихся условиях среды. Иными словами, самобытность – это своеобразный синтез структурной инвариантности и динамической эквифинальности, благодаря которому Россия времен Бориса Годунова и Россия времен Бориса Ельцина оказываются не разными странами, а разными состояниями одной и той же страны.

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

Думаю, что самобытность России, как и самобытность любого другого общества, имеет два связанных, но не совпадающих измерения – антропологическое и институциональное. В аспекте антропологическом самобытность России – это реальные (или воображаемые) особенности поведения, которые присущи русским людям, независимо от времени и места их существования, статусных и ролевых различий между ними. Это вопрос о наличии (или отсутствии) «русского национального характера», присущего если не всем, то во всяком случае репрезентативному большинству русских людей.

Институциональное проявление самобытности России – это исторически устойчивые свойства, которые присущи безличным и надындивидуальным институтам, «матрицам» социального взаимодействия, которые складываются в процессе коллективной деятельности россиян и затем влияют на их индивидуальное поведение, задавая систему статусных и ролевых ожиданий.

Различая названные аспекты, я исхожу из убеждения в недопустимости двух крайних исследовательских стратегий – социоцентристской и антропоцентристской. Первая из них, как известно, десубстанциализирует человека, сводя его «без остатка» к обществу, редуцируя сущность человека к совокупности интериоризированных общественных отношений. Вторая, напротив, стремится десубстанциализировать общество, рассматривает его не как онтологическую реальность, отличную от образующих общество людей, а как номинацию, «множественное число от слова человек». В действительности онтологическую неотделимость человека от общества (и наоборот) не следует трактовать как их сущностную неразличимость, поскольку не только человек обладает надисторической сущностью, независимой от конкретных условий ее воспроизводства, но и общество имеет свою надындивидуальную, не редуцируемую к законам индивидуального поведения сущность.

Вернемся, однако, к анализу российской специфики. Ее институциональное измерение настолько очевидно, что, как правило, не вызывает споров. Другое дело, что эта специфика далеко не абсолютна, она касается институциональных отличий российского общества от западноевропейских стандартов общественной организации, сложившихся начиная с Нового времени. В остальном эта специфика неспецифична, поскольку является формопроявлением политарной организации общества, характерной не только для России.

Не останавливаясь на специальном анализе политаризма, напомним, что речь идет об обществе, в котором марксовы базис и надстройка в некотором смысле меняются местами – не власть

является функцией собственности, а наоборот, собственность является функцией власти. Следствием такого устройства является гипертрофированная государственность, тождественная отсутствию гражданского общества, т.е. неполитических по сути социальных групп, которые имеют статус не групп «в себе», а групп «для себя», иными словами, способны осознавать и защищать свои политические интересы в возможном конфликте с государством.

Возникает вопрос: чем объясняются эти и другие особенности российского социума? В частности, не является ли институциональная самобытность России следствием неких глубинных свойств русского человека, генетически неприспособленного к западному образу жизни, отвергающего или саботирующего все западные ценности (за исключением джинсов или кока-колы). Именно на этом вопросе, имеющем практическое значение для текущей политики, я хотел бы сконцентрировать свое внимание.

Об особенностях русского человека говорят и пишут уже не одно столетие. Кто-то отрицает их наличие, считая, что современный русский значительно больше похож на современного португальца, чем на русского эпохи Ивана Грозного. Кто-то, напротив, абсолютизирует эти различия, рассматривая русских как самостоятельный антропологический тип, особую разновидность *Homo sapiens*.

Я полагаю, что поиск истины должен базироваться на фундаментальном постулате – готовности признать национальную специфику россиян¹ (равно как и французов или японцев) при условии, что эта самобытность укладывается в рамки родовой природы человека и не отменяет наличия у россиян, французов или японцев системы общечеловеческих ценностей.

Вместе с тем, немалое число философов оспаривает существование и того, и другого. Помню одного из своих оппонентов, который связывал отсутствие общечеловеческих ценностей с фиктивностью «человека вообще», и с жаром допрашивал меня: «а на каком языке говорит ваш “человек вообще”? «а на каком континенте он живет?». Закончил он утверждением – «человека вообще» можно увидеть только на страницах учебника анатомии, для общественно-знания и гуманитаристики – это пустое понятие.

¹ Я использую термин «россияне» как суммативное понятие, охватывающее как русских по происхождению, так и людей с другими этническими корнями, для которых русская культура органична, т.е. людей, чувствующих, мыслящих и ведущих себя в соответствии со стандартами этой культуры.

Не думаю, что это так. В действительности родовая природа человека задается прежде всего совокупностью надприродных, несоматических факторов, формирующих один общий для всех людей образ жизни, который мы называем деятельностью. Она держится на трех китах:

- способности к символическому поведению, основанному на вербально-понятийном мышлении;
- способности к орудийному типу адаптации;
- способности к особому типу коллективности, основанному на ожидаемом поведении другого и взаимном обмене услугами.

Важнейшими элементами родовой природы является система потребностей, понимая под потребностью свойство всякого живого организма (в том числе и человека) испытывать необходимость в факторах, без которых существование или невозможно или некомфортно. Я убежден, что потребности человека исторически неизменны, поскольку они видоспецифичны, то есть одинаковы у всех людей – начиная с первобытного дикаря и кончая президентом Обамой (исключением из этого правила являются лишь некоторые физиологические потребности, связанные с различием возраста и пола). Важно понимать, что в истории меняются не потребности, а всего лишь интересы, которые определяют способы и средства удовлетворения потребностей (едите ли вы руками или используете столовое серебро, перемещаетесь ли на «своих двоих» или используете автомобили и авиалайнеры для удовлетворения одних и тех же потребностей).

Поэтому рассуждая о национальной специфике россиян, не будем забывать о том, что нам присущи все без исключения потребности, свойственные «человеку вообще». Это касается не только базисных организмических потребностей и потребности в безопасности, но и высших экзистенциальных и социетальных потребностей, включая сюда потребность в любви и принадлежности, потребность в самоуважении, самоутверждении, самоактуализации, потребность в справедливости, потребность в знании и красоте и даже потребность в свободе (при условии, что мы различаем свободу внешнюю, которая для многих людей является тяжелым бременем, и свободу внутреннюю, которая представляет собой способность человека самостоятельно определять свои жизненные приоритеты).

Я полагаю, что именно видоспецифичность потребностей рождает систему общечеловеческих ценностей, которые также являются компонентом родовой природы человека и потому неотъемлемым свойством россиян. Впрочем, это утверждение нуждается в доказательстве.

Термин «ценность», как известно, имеет несколько несоответствующих значений. Существует т.н. объектная трактовка, согласно которой ценностью называют любой объект, способный удовлетворять человеческие потребности. Существует «реляционная» трактовка, согласно которой ценностью является не сам объект, нужный человеку, а отношение значимости подобных объектов для людей. Как бы то ни было, при подобных пониманиях существование общечеловеческих ценностей несомненно, так как людям в принципе нужны одни и те же предметы потребности в диапазоне от хлеба насущного до зрелищ (иначе бы мы не конфликтовали между собой в условиях дефицита необходимого). «Потребительские» различия между людьми связаны не столько с предметами потребности, сколько с предметами интереса, понимая под интересом специфичное для человека свойство нуждаться в объектах, необходимых для создания, хранения и использования предметов потребности (скажем, надобность в тракторе, очень отличная от надобности в хлебе, надобность в телевизоре, очень отличная от надобности в зрелищах, надобность в церковном здании, очень отличная от надобности в вере и т.д.).

Рассуждая об общечеловеческих ценностях, я руководствуюсь другой «субъектной» их трактовкой. Согласно ей ценность – это не объект и не значимость объекта для субъекта, а нормативный элемент сознания, который имманентен субъекту и связан с выбором им конечных целей существования. В таком понимании ценности выступают как идеалы, позволяющие человеку не познавать, а осознавать мир – отличать хорошее от плохого, лучшее от худшего и затем программировать свое поведение, стремясь к максимизации блага и минимизации зла.

При таком субъектном понимании существование общечеловеческих ценностей не столь очевидно. Тот факт, что людям нужно одно и то же, не означает, что они стремятся к одному и тому же как к высшей цели. Напротив, мы видим у людей, имеющих одну и ту же систему потребностей, множество альтернативных ценностных предпочтений: один человек стремится к долголетию и потому избегает вредных привычек, другой, напротив, готов пожертвовать долголетием ради значимых для него удовольствий курения и выпивки.

Более того, мы не имеем права, оставаясь учеными, считать ценностный выбор одного человека гносеологически истинным, а ценностный выбор другого – гносеологически ложным. Мы не имеем права, оставаясь учеными, доказывать абсолютность одних ценностей и второстепенность других – каждый делает этот выбор

для себя сам. Даже в тех случаях, когда ценностный выбор является общезначимым или, напротив, блокируется обществом как недопустимый, он не становится для ученого гносеологически ошибочным. Это означает, что мы не в состоянии доказать человеку, сознательно предпочитающему преступный промысел законопослушному поведению, «ошибочность» его поведения. Единственной ошибкой, которую согласится признать преступник, будет технический промах, приведший его в тюрьму.

Но означает ли все сказанное, что у людей нет и не может быть общих ценностей? Думаю, это не так. Даже самый убежденный курильщик не будет спорить с тем, что быть здоровым в принципе лучше, чем быть больным, даже самый закоренелый вор – тюремный романтик – не будет спорить с тем, что свобода в принципе лучше несвободы (иначе бы он не клялся: «век свободы не видать»), даже самый убежденный балбес-троечник, прогуливающий лекции, не будет спорить с тем, что знать в принципе лучше, чем не знать. В этом плане сознательный отказ от «хорошего» не означает, что оно стало «плохим», перестало быть универсально признанной позитивной ценностью. В самом деле, заядлый курильщик курит совсем не для того, чтобы разрушить свое здоровье, стремясь к нездоровью как к благу. Просто он стремится к ценности, которую позиционирует выше, чем здоровье, отказывается от «хорошего» не в пользу «плохого» как самоцели, а в пользу «лучшего», требующего осознанных жертв.

В этом плане мотивационные различия между людьми связаны не с набором признанных ценностей, а с их структурой, с субординационной связью между ними, которая устанавливается свободной человеческой волей в ситуации, когда нужно отличить не просто хорошее от плохого, а хорошее от лучшего.

К примеру, еще Эпикур утверждал, что всякий человек имеет инстинктоподобное влечение жить, сохраняя и преумножая комфортное для него качество жизни. Однако в отличие от животного человек может оказаться в пограничной ситуации, когда приходится выбирать между фактом жизни и ее качеством, когда нельзя иметь и то, и другое одновременно. В этой ситуации, словами Маслоу, люди делятся на два мировоззренческих типа: людей с дефицитной мотивацией, считающих высшей ценностью факт жизни, т.е. биологическое выживание в среде, и людей с бытийной мотивацией, убежденных в том, что в жизни есть ценности более важные, чем жизнь. Повторю еще раз – это не различие в призна-

нии чего-то ценностью, это различие в способе ранжирования ценностных предпочтений.

Впрочем, я не считаю, что ценностный выбор такого стратегического масштаба может быть основой интересующих нас национальных характеров. Различение Д- и Б-мотивации важно для типизации индивидов, но оно не может использоваться для спецификации национальных типов, поскольку в каждом этносе есть и Д- и Б-мотивированные люди. В России, слава Богу, было и есть немало людей, которые руководствуются жизненным принципом «лучше умереть стоя, чем жить на коленях», однако в ней ничуть не меньше людей с противоположной ценностной установкой, считающих, что «живая собака лучше мертвого льва». Попытка определить национальный характер с помощью арифметической пропорции этих ценностных альтернатив едва ли будет удачной. Не будем забывать, что даже в средневековой Японии Б-мотивация была типична не для национального характера в целом, а для одного из сословий, образующих эту страну.

Полагаю, что в основе интересующих нас национальных характеров лежит не столько мотивационное ранжирование потребностей, сколько различие в способах и средствах их удовлетворения, закрепленное культурой. Да, русским людям нужно то же, что европейцам, да, мы стремимся в целом к тому же, что и они, но это не отменяет серьезных различий в образе жизни, связанных с мотивационными механизмами достижения желаемого.

Не претендуя ни на какие открытия, я полагаю, что особенности русского национального характера связаны с ценностным осмыслением двух фундаментальных проекций жизненного мира «субъект-объектной» и «субъект-субъектной».

В первом случае речь идет о закрепленных культурой способах взаимодействия с внешним миром, о том, что А.М. Горький точно назвал называл «отношением человека к деянию»; во втором – о стереотипном для культуры способе взаимодействия с себе подобными.

В первом случае особенностью нашей культуры, отличающей ее от западноевропейского (но не восточного) менталитета, является отмечавшийся многими русскими мыслителями недостаток экстернального активизма, склонности и способности изменять не столько внешний мир, сколько себя в этом мире. Благодаря этой особенности российская культура развивалась вглубь, зато возникло весьма проблемное отношение к труду, далекое от стандартов

европейской деловитости, нуждающееся во внешнем «пришпоривании», на которое всегда была гораздо российская власть.

Во втором случае речь идет о фундаментальных особенностях национального менталитета, связанных с ценностным отношением к себе и другому, к «своим» и «чужим». На этих особенностях я хотел бы остановиться чуть подробнее.

Принято говорить о коллективизме россиян, связывая его с вековыми традициями общинности и противопоставляя индивидуализму западного человека.

Нет спору, для таких утверждений есть немалые основания. Русские люди, несомненно, способны демонстрировать не типичный для европейцев способ солидаристского взаимодействия, достигающего до отношений альтруизма, готовности делиться «последней рубашкой», «умирать, но товарища выручать» и другое.

Помню, как я и мои друзья посмотрели на иностранца, приглашенного нами в баню, который выйдя из парилки, достал из сумки еду и напитки и приступил к трапезе, не сделав ни малейшей попытки поделиться с другими. В российском, как минимум, городском, социуме это невозможно. С самого детства у нас формировались иные ценностные ориентиры. Думаю, что люди старшего поколения, получившие полноценное «дворовое» воспитание, помнят детскую присказку – «сорок восемь – половину просим», которая обязывала ребенка, вышедшего во двор с едой, поделиться с другими. Существовала, правда, и охранительная формула – «сорок один, ем один», – но ребенок, злоупотреблявший ею, нес колоссальные репутационные потери.

Однако я не стал бы абсолютизировать подобные проявления коллективизма, и не только потому, что они существенно реже встречаются у современной молодежи. Дело в том, что российский коллективизм на поверку оказывается коллективизмом «узкого действия», который распространяется по преимуществу на микроколлективы, основанные на принципе личной связи.

К сожалению, наш коллективизм редко распространяется даже на соседей (напомню, что Россия своеобразный чемпион по протяженности заборов на душу населения). Наш коллективизм не распространяется на статусные и ролевые группы с объективно схожими интересами. Примером может служить недопустимо низкая профессиональная солидарность, которая заставляет, к примеру, грузчиков в Миннесоте бросать работу, если забастовали грузчики в Висконсине.

И главное, наш коллективизм, как правило (за исключением военных ситуаций), не распространяется на соотечественников, образующих в совокупности большую самодостаточную группу людей, именуемую Россией. Объективно схожие интересы россиян (борьба с коррупцией, плохими дорогами, произволом властей и прочее) не становятся общими, то есть не вызывают скоординированной совместной деятельности, в результате чего России до сих пор не удается перейти от статуса «страны в себе» к статусу «страны для себя». Увы, москвичи в массе своей безразличны к бедам ростовчан, ростовчане искренне радуются неприятностям москвичей; преобладающее большинство наших сограждан с безразличием относится к соотечественникам, сидящим в плену у каких-нибудь талибов, и прочее.

А в это время «зоологические индивидуалисты» на Западе устраивают общенациональный праздник из факта спасения очередного «рядового Райна», к примеру недавней дамы-офицера, ухитрившейся просидеть несколько дней в кустах где-то в Сербии. Конечно, в странах Запада нет нашей эмоциональной открытости и отзывчивости к близким, зато там есть рассудочная солидарность, основанная на сугубо эгоистической, целерациональной презумпции – помогая другому, я помогаю себе. Благодаря этому в западном менталитете культивируется идея компромисса, способности договариваться, в то время как в России сложился менталитет, культивирующий антагонистический дискурс, где высшей доблестью считают не взаимодействие, а противодействие, не умение договариваться, а противостояние по типу «не поступлюсь принципами».

Парадоксально, но дефицит гражданской солидарности сочетается в нашем народе с устойчивым социоцентристским менталитетом, который воспринимает отдельного живого человека как «клеточку» общества, а само общество трактует не как функциональный институт, служащий людям, а как особого субъекта, ведущего самостоятельную жизнь.

В действительности эта идеология основана на мифе, поскольку, как уже отмечалось выше, ни общество, ни государство, ни армия, ни политическая партия не являются субъектами. Они (вопреки мнению номиналистов) существуют реально, но как институты, а не как субъекты, обладающие собственными потребностями, интересами и целями. Нет и не может быть ситуации, когда обществу нужно что-то, что не нужно людям, живущим в обществе. Это не означает, что отсутствуют общественные интересы, отличные от

интересов индивидуальных, это означает, что в основе общественных интересов лежат не интересы общества как такового, а схожие интересы людей, живущих в обществе.

Неудивительно, что недобросовестная власть мастерски использует социоцентристский менталитет, выдавая за интерес общества корпоративный интерес начальства.

Мировоззренческие особенности нашего менталитета сочетаются с устойчивыми психологическими особенностями, а именно господством эмоциональной мотивации, которая преобладает над мотивацией рассудочной и даже над мотивами долженствования. Об этом много писал Бердяев, рассуждавший о женском начале в русской душе, действующей по известному алгоритму «если нельзя, но очень хочется, то можно». С этой психологической особенностью россиян связан дефицит организованности, который компенсируется эмоциональными порывами, когда рассудочное стремление к успеху заменяется надеждой на удачу. Благодаря этим особенностям в России, слава Богу, нескучно жить, хотя и с приключениями на собственную голову.

Вывод: мы отличаемся от других, но в сути – мы такие же, как все. Поэтому меня не пугают цивилизационные ориентиры современной российской модернизации. Они просты – страна держит курс на Запад, пытаюсь создать капиталистический или посткапиталистический тип социальности, существующий в западноевропейских странах, США и даже Японии, несмотря на всю ее национальную самобытность.

Мы держим путь на Запад, не потому что он идеален, а потому что альтернативы хуже. На мой взгляд, Запад имеет всего два преимущества. Первым из них является устойчивая и в то же время динамичная система общественного производства, способная к существенной самокоррекции.

Говоря о динамичной системе производства, я говорю об общественном производстве, не редуцируя его к материальному производству или производству вещей. Общество существует до тех пор, пока производит не только вещи, но и «непосредственную человеческую жизнь», формы общения людей, а также информацию, объективированную в символических предметах. По любому из этих видов производства мы уступаем западным странам и, прежде всего, уступаем в развитии материального производства, о важнейшей роли которого говорил охаянный многими Маркс. Роль эта не самоцельна, она состоит в том, что материальное производство создает не только продукты первой необходимости, но и предмет-

ные средства для любого из видов деятельности. Поэтому при отсутствии развитого материального производства у вас не будет не только хорошей еды и одежды, но и современных больниц, университетов, концертных залов и кинотеатров. Наконец, у вас не будет современного вооружения, без которого существование страны в нашем далеко не бесконфликтном мире весьма проблематично.

Конечно, все виды производства на Западе предельно коммерциализированы, что создает ауру буржуазности, включая сюда гипертрофированную роль денег и дух консюмеризма, который всегда отвергали российские интеллектуалы. Но на этот счет есть второе преимущество Запада – институт индивидуальной свободы, в том числе свободы не принимать западный образ жизни, если он вас не устраивает по идейным соображениям. Если вам не нравится волошинский «жадный хам, продешевивший дух за радость комфорта и мещанства», никто не обязывает вас становится им делать такими же своих детей (нужно просто запретить им смотреть телевизор). Никто не мешает вам безнаказанно бороться за свои идеалы при условии, что вы не собираетесь навязывать их силой. Боюсь, что борьба эта безнадежна, но тут ничего не поделаешь. Идеал Платона – своеобразный духовный империализм, согласно которому носители высокой идеи вправе осуществляют насилие над несовершенной жизнью, – в современных условиях едва ли работает.

Уверен, что наш путь на Запад – единственный способ выживания и нормального развития страны. Меня не убеждают аргументы профессора Ядова, который считает, что в современных условиях уже не действует логика естественно-исторической необходимости и страна может свободно и безнаказанно выбирать любой комфортный ей путь развития. Боюсь, что в случае с вестернизацией наш выбор невелик. Приходится согласиться с тем, что мы станем или частью этого процесса, или дорогой, по которой он идет.

Конечно же, держа путь на Запад, нельзя забывать о точке старта, о наличных реалиях исторического существования России. Это не изменяет цели модернизации, это ставит вопрос о средствах ее осуществления. Возможна ли прямая пересадка западных институтов на весьма неподготовленную почву или мы должны выращивать их ускорено, но постепенно, создавая условия для такой гибридизации? Должна ли модернизация начинаться с декретирования свободы под лозунгом «Без свободы не бывает колбасы»?

Или прав отец-основатель современного Сингапура Ли Куан Ю, считающий, что «пока большая часть населения страны не принадлежит к среднему классу, демократия западного образца в этом государстве невозможна»?

Это другая, очень сложная тема, которая выходит за рамки моего выступления. Скажу тем не менее, что две поездки в Китай, совершенные за два последних года, убеждают меня в возможности эффективной модернизации при временном (я подчеркиваю, временном) сохранении авторитарного стиля управления страной. Российские реформаторы 90-х убедили себя в том, что для успеха реформ «по-китайски» России не достает... китайцев с их завидным трудолюбием и организованностью. Из этого факта был сделан парадоксальный вывод: раз в стране не хватает трудолюбивых и организованных людей, следует начать с политической либерализации для люмпинизированного и деморализованного населения, живущего в условиях рунированной экономики и правовой аномии.

На самом деле выбор направления реформ зависит не столько от национальной специфики страны, сколько от общесистемных законов, которые понимал и использовал упоминавшийся выше Ли Куан Ю. Увы, субординационные связи экономики, политики и идеологии объективны, их нельзя отменить самыми прекраснодушными рассуждениями о «самоценности свободы». Авторы подобных суждений не понимали и не понимают, что великая ценность свободы – это не вещь, которую можно подарить, а процесс, имеющий собственные объективные стадии, которые нельзя «проскочить», как бы ни хотелось это сделать. Подобно народовольцам, страдавшим болезнью революционного нетерпения (вспомним блестящий роман Ю. Трифонова), многие и ныне не признают, что свобода мучительно и постепенно вызревает в обществе, развивается вместе с ним, а не заимствуется в странах с давно сложившимся гражданским обществом на манер джинсов или рок-музыки. Подарить человеку можно не свободу, а волю – эрзац свободы с ампутированной гражданской ответственностью. Предложить людям «с сегодняшнего дня» стать свободными – это все равно, что приказать им быть честными (бессмертная фраза, которую Юрий Тынянов вложил в уста Николая I).

Уверен, что либерализацию страны, не имеющей экономических и социальных предпосылок к свободе, можно уподобить строительству дома не с фундамента, а с крыши, или введению самоуправления больных в реанимационной палате. Если же эти

примеры кажутся чересчур литературными, можно вспомнить опыт недавней американской «демократизации» Ирака и Афганистана, не работающей даже в условиях военной оккупации.

Конечно, авторитарная модернизация азиатского типа (и не только азиатского, если вспомнить о генералах Франко и Пиночете) имеет свои неустранимые дефекты. Хорошо известно, что власть, не скованная общеобязательными нормами права, способна не только развивать страну, но и погубить ее окончательно. В этом случае положительный результат есть в некоторой степени счастливая случайность, зависящая от того, какой начальник – «добрый» или «злой», «умный» или «глупый» – окажется у власти. Не хотелось бы вторгаться в чисто политическую проблематику, но я думаю, что основной задачей политической оппозиции (в той мере, в какой она реально существует в странах с азиатским типом модернизации) является не борьба с властью как таковой, а борьба за «вменяемую власть», способную вести страну в нужном направлении. Только так политическая оппозиция может минимизировать риски, создаваемые авторитарным типом модернизации. Призыв «освободиться от тирании», обращенный к «безмолствующему народу», увы, контрпродуктивен, хотя нередко требует личного мужества и потому заслуживает уважения. Никто не смеет отказать в уважении студентам, которые вышли на площадь Тяньаньмэнь, вдохновляемые идеалами свободы, но нужно трезво понимать, к чему привели бы многонациональный Китай попытки либерализации на российский манер.

Но я уверен, что возможность случайного выигрыша в любом случае лучше, чем безальтернативный проигрыш, к которому ведет либерализация в странах, не имеющих гражданской самоорганизации. Гражданские качества, включая сюда законопослушность и внутреннюю предрасположенность к порядку, с одной стороны, и умение жестко защищать свои права, с другой, могут и должны возникнуть. Нет и не бывает народов, «генетически» неприспособленных к гражданскому самосознанию. Нужно лишь помнить, что эти качества появляются не у люмпенов, а у «имеющих, что терять», людей, которые постепенно, шаг за шагом учатся уважать себя и своих сограждан. Это – грустный факт для многих субъективно порядочных реформаторов, нравственное чувство и темперамент которых требуют осчастливить «всех и сразу», но он, увы, не перестает быть фактом, как не перестают быть фактами старость и смерть, заставляющие нас считаться с неприятной неизбежностью.

Проблема этно-национальных идентификаций как актуальная проблема социальной теории

Итак, на первый план современной социальной теории выходят проблемы экспандирующей коммуникации и связанных с ней генерализированных медиа или ориентиров общения. Чрезвычайную актуальность в современном контексте приобретают – до конца не проясненные – феномены разного рода «этнических» или «национальных» определений и самоопределений, которые, на первый взгляд, должны были постепенно утрачивать в своем «мобилизационном потенциале» в условиях расширения коммуникативного пространства до планетарных масштабов, в особенности в контексте массовых миграций и роста межкультурных взаимодействий. Тем не менее, мы видим, что именно такого рода «этно-национальные» самоидентификации занимают все больше место в современных политических и социально-теоретических дискуссиях, как, впрочем, и повседневном общении, и в массмедиа.

Эту связь расширения коммуникативного пространства (в особенности, массовых миграций) и проблему (и судьбу!) этноса и наций следует обозначить как особую актуальную проблему социальной теории.

Обращаясь к актуальности феномена этноса и нации, как особых обобщенных медиа общения, трудно не прийти к предположению о том, что понятие «этноса» (и «нации») в этническом, а не политическом смысле) в существенной части своего содержания оказывается аналитической *фикцией*. Ведь явление, которое должно быть описано при помощи этого понятия в нормальном (т.е. неконфликтном) случае ускользает от эмпирической фиксации. Такое положение дел можно охарактеризовать как скандал в этнологии. Если исходить из строгих критериев научности, то в отношении всякого феномена, не исключая и того, что принято обозначать этносами, нациями, национальностями, следует учитывать ряд ключевых требований или критериев научного описания. Однако практически в отношении каждого из таких критериев (в отношении проверяемости, непротиворечивости и т.д.) применительно к теориям этноса могут возникнуть противоречия и несообразности. Особую роль в реестре таких критериев принадлежит такому (минимальному и одновременно – фундаментальному) маркеру «научности» следует отводить критерию *наблюдаемости* исследуемых явлений.

Вышеозначенному требованию, на наш взгляд, отвечает только один (пусть и связанный семантически с понятием этноса) феномен. Речь идет о феномене *этно-религиозной границы*, конкурирующей за собственную значимость и конфликтующей с границей государственной (= политической). Конфликт, в этом смысле, очевидно, выступает некоторым «выделенным» объектом описаний и наблюдений и, безусловно, может служить маркером или *эффектом* некоторой скрытой реальности. Это хорошо согласуется с утвердившимся в социальных науках методологическим принципом, требующим судить о скрытых феноменах по тем «следам», которые они оставляют.²

В отличие от конфликта собственно *этнос* в его «мирном», «непроявленном» состоянии (и чаще всего характеризуемый в качестве «культурно-языковой идентичности»), как правило, допускает рассмотрение в виде манифестации некоторой более широкой идентичности, и как следствие – теряет собственную предметную специфичность. Скажем, карельская культура и язык всегда могут рассматриваться как манифестация финно-угорской, а русская культура и язык могут интерпретироваться как результат исторического синтеза культур, как евроазиатская, индоевропейская и любая другая. В подобных спекуляциях нет недостатка, причем именно потому, что в данном случае не выполняется критерий наблюдаемости, т.е. однозначной *пространственно-временной* локализации феномена.

Критерии идентификации этнических групп, проблемы определенности исторического времени и пространства, своего рода средств *измерения* этноса, – все это, оказывается, напрямую связано со спецификой самих – осуществляющих наблюдения над этническими группами и собственно конструирующих этносы – дисциплин (прежде всего, истории, этнологии, социологии). Ведь последние кардинальным образом отличаются от иных наук, от

² Стандартными примерами фиксации наблюдаемых эффектов, указывающих на недоступную наблюдению реальность, являются камера Вильсона или «пузырьковые камеры» с перегретой жидкостью, вскипающей вдоль траекторий прохождения «невидимых» элементарных частиц. Но и в области «социальной теории», очевидно, допустимы спекуляции от наблюдаемого к ненаблюдаемому. Под такого рода эффектами Дюркгейм, например, понимал «миграции», «криминальные акты» и «суициды», позволяющие судить о некотором гипотетическом состоянии общества «степени» и характере его солидарности, непосредственное наблюдение которого, очевидно, затруднено. Дюркгейм Э. Самоубийство. СПб., 1912.

биологии и психологии, с их способностями легко фиксировать время «жизни» организма или «сознания». Так, в биологии и с некоторыми оговорками в психологии, границы идентичности их объектов жестко определены возможностью смерти. Это и позволяет любому наблюдателю решить, жив или мертв объект его наблюдения. Но что же делать с этносом? Какие трансформации должны произойти, чтобы один этнос рассматривать как исчезнувший, а другой как нарождающийся? И трудности лишь возрастают, когда и самоистолкования представителей тех или иных этнических групп прямо противоречат друг другу³.

Гипотетический этнос как таковой, этнос-в-себе, который существовал бы вне своих периодически-конфликтных манифестаций, не допускал бы никаких возможностей его пространственно-временной и личностно-коллективной фиксации. Было бы чрезвычайно сложно однозначно указать на его пространственные, временные характеристики и идентифицировать его с конкретным множеством индивидов. Мы не смогли бы задать условия истинности даже для простейших «протокольных предложений» типа – «данный этнос, появившийся в такое то время и прекративший свое существование в такое-то время, охватывает такое-то пространство и имеет в своем составе таких-то индивидов». Однако предложения наблюдения легко формулируются применительно к этно-религиозным войнам и национально-освободительным движениям.

Все иные попытки концептуализации наций или этносов, а именно:

1. через культурные маркеры (традиция, этикет)
2. черты психологического склада,
3. языковые и религиозные спецификации,
4. отождествление с интересом доминирующего класса (скажем, национальной буржуазии, как это принято в марксизме),
5. визуально-фиксируемый (т.е. расово-специфический) облик,
6. поведенческие диспозиции, габитусы

– изначально обременены эссенциализмом и должны отклоняться в эмпирическом исследовании, поскольку любое определение феномена этноса через такого рода дистинкции допускает про-

³ Рассмотрим мысленный эксперимент, в котором участвуют два гипотетических близнеца, родившихся от смешанного брака и получивших идентичное образование, где один из них определяет свой этнос по матери, а другой по отцу. Какая наблюдающая инстанция позволит себе установить «правильность» их решений?

извольные включения и исключения в таком образом определяемые множества.

Представление об общности, принадлежность которой определяется языком, культурой, психологическими и визуально-фиксируемыми особенностями, с неизбежностью допускает произвольные индивидуальные атрибуции. Более того, эта произвольность способна принимать и институциональные формы, например, в процессе переписи населения – национальность опциональна и не требует верификации. Индивид всегда может осуществлять *произвольные* самоидентификации – как русского, как афрорусского, как представителя мирового общества, как инопланетянина. Но то же самое касается и наблюдателей этносов – этнологов, антропологов и социологов. Приходится признавать, что в распоряжении исследователей нет никаких ресурсов, позволяющих осуществлять однозначные и бесспорные этно-атрибуции. Этот факт можно было бы назвать скандалом в этнологии, что ставит под вопрос и сам дисциплинарный статус этой науки, поскольку ее собственный предмет не допускает четкой определенности. Ведь последним критерием рациональности в приписывании себе принадлежности к этнически или национально определяемой общности оказывается произвольное суждение наблюдателя.

Выход из создавшегося положения, возможно, кроется в признании того, что этно-атрибуции выражают некую *суверенную рациональность* объяснения собственного поведения – наподобие рациональности *любви* или рациональности личного *интереса*. Ведь у национально-этнических самоидентификаций нет *каузальных* обоснований, нет объяснений того, *почему* приходится осуществлять именно данные этно-атрибуции. А следовательно, невозможно выявить «правильные» (= рациональные) этно-атрибуции. Чрезвычайно трудно формулировать однозначно-определенные утверждения вида: «Да, этот человек совершенно правильно идентифицировал себя как русского, а тот, другой, ошибается».

В то же время этот феномен суверенного характера рациональности приписывания себе этно-национальных характеристик, несводимость этноса его к научно-рациональным классификациям (типа классических таксономий по генотипам, фенотипам, функциям и структурам органов организма) не является какой-то выдающейся проблемой – герменевтически-понимаемого⁴ – социально-

⁴ Отсылка к герменевтике до некоторой степени решает проблему невозможности приводить научно-обоснованные причинные объяснения в при-

гуманитарного знания (в его интерпретации, например, Г. Гадамером или Й. Хабермасом). Очевидно, наличествует целое множество сфер, где редукция к научной (каузальной) рациональности невозможна. Так, и в рамках системы интимных отношений сам факт приписывания свойства и объясняет свойство. Собственно факт любви объясняет сам себя, не требуя глубинных каузальных обоснований того, «почему индивид испытывает любовное чувство». Индивид любит, *потому что* любит. То же самое касается и суверенной рациональности «личного интереса». Факт наличия интереса не может и не должен реконструироваться и объясняться *причинным* образом, а значит – и рационально. Объяснение получает *автологический* характер: индивид интересуется некоторой темой или предметом, потому что они ему интересны.

Суверенность интереса и суверенность любви, их независимость от каузальности, от научных редукций к неким глубинным основаниям рационального поведения, возможно, связаны с фундаментальным фактом – фактом обособления автономных систем коммуникации. Этот распространенный феномен получил название *самовалидации* тех или иных мотиваций. Аналогично медиа любви и интереса также и этнос представляет собой *символическое средство коммуникации*, поскольку служит мотиватором для обособившихся типов коммуницирования – коммуницирования в рамках национально-освободительных и религиозных движений⁵.

Описанный факт произвольности этно-атрибуций объясняется наличием особых способов коммуникации, объединенных общим ориентиром и мотивацией. Этот ориентир или мотивацию можно назвать символическим медиумом коммуникации. (Symbol, как

писывании себе или другому той или иной этно-характеристики. Ведь такие характеристики или атрибуты все-таки получают определенность в рамках – принципиально открытых для дальнейшего уточнения и обсуждения – интерпретаций. Они получают значимость в рамках «коммуникативной рациональности» (Й. Хабермас).

⁵ Теория социальных систем, в особенности в устах ее немецких пропонентов, по понятным причинам остается почти не восприимчивой к темам этнической идентификации. Единственным исключением является исследование Бернарда Киттеля. Самоописание общества. Понятие нации – отсутствующее звено системной теории? *Kittel B. Selbstbeschreibung der Gesellschaft. Der Begriff der Nation als missing link der Systemtheorie? // Institut für Höhere Studien, Berlin, 1993.*

известно, связывает то, что разделил Dia-bol). Таким медиумом коммуникации оказывается, например, *власть*, точнее говоря перепад между большей или меньшей властью, ориентирующий и мотивирующий принятие той или иной предложенной коммуникации в рамках политической системы и обеспечивающий трансляцию коллективно-обязательных решений. Аналогичным медиумом коммуникации являются *деньги*, служащие мотиватором экономических транзакций. Этнос как медиум коммуникации находится в том же самом таксономическом ряду.

Итак, единственный, с нашей точки зрения, выход из ситуации произвольности этно-религиозных атрибуций и ненаблюдаемости (в нормальном, т.е. неконфликтном, случае!) этносов и наций, как уже заявлялось выше, следует искать в явлениях, допускающих эмпирическую фиксацию и согласующихся с наблюдениями. Такими исходными эмпирическими данным является конфликты этно-религиозных границ и границ политических, или феномен так называемых национально-освободительных движений. Этот феномен допускает ясное эмпирическое описание, может наблюдаться, измеряться и даже получать квази-естественнонаучную интерпретацию в виде некоторой «напряженности» национальных отношений (очевидно, формулирующейся в виде аналога к «напряженности» электрического поля).

Приходится признавать, что, с точки зрения возможностей наблюдения, нация или этносы оказываются (пусть и безусловно полезными с точки зрения их антиципационной функции, т.е. функции предвосхищения возможных этно-конфликтов) аналитическими фикция, гипотетическим средством объяснения национально-освободительных движений. Они выступают некоей предварительной гипотезой, напоминающей понятие теплорода. Давая объяснение случившимся событиям, эти понятия не справляются с *компаративистскими* вопросопостановками: наличие наций и этносов (данных в виде их культурно-языковых и расовых описаний как некий коллективный субъект, имеющий собственный интерес) не объясняет того, что в *одних* случаях таковой субъект осуществляет национально-освободительное движение, а в *других* случаях – нет.

Объяснение «национальных движений» через редукцию к гипотетическому этносу с гипотетическими интересами» является *эссенциалистским* объяснением наподобие объяснительных ре-

дукций к *природам* или *началам*. Национальное движение якобы имеет место т.к. в нем есть движущее начала – этносубъект, го-мункул с собственным сознанием, ищущий «собственное место» в аристотелевском смысле. Однако, такого рода «объяснения», очевидно, методологически неприемлемы для науки XXI века. Факт конкуренции этно-религиозных и политических границ требует *функционального* объяснения.

Вернемся к вопросу об отношениях между различными коммуникационными системами и соответствующим им медиа. Религиозная и политическая системы используют для себя дополнительные мотивации посредством символического медиума *этнос*. Это означает, что этно-религиозная идентификация выступает особой, *дополнительной техникой* системной идентификации, не имеющей *собственной* автономной функции. Государственная или политическая граница стремится определить себя как граница этно-культурно-религиозная, т.е. задействует фикцию этнической идентичности для укрепления собственной значимости. Посредством генерализирующего символа «Этнос» политическая система создает для себя дополнительную мотивацию к выполнению коллективно-обязательных решений. Приведет простой пример: в паспорте всех граждан ФРГ пишут «немец», безотносительно расовым, культурным и прочим характеристикам.

В свою очередь, и религиозная система коммуникации задействует для себя этот генерализирующий символ нации или этноса, чтобы компенсировать недостаточную мотивацию собственного символа, а именно – *веры* как медиума религиозной коммуникации (отсюда представления об избранном народе, о мессианской функции некоторых наций, православном народе и т.д.). Однако именно благодаря такой политически-определенной установке на использование этнических идентификаций (скажем, в форме т.н. политического ислама), и а также благодаря религиозному обращению к этносу – носителю веры, возникает и *относительно* автономная мотивация, переживаемая в виде ощущения принадлежности к этносу. Этно-религиозная граница получает автономию как обособленная мотивация и стремится определить себя в качестве государственной т.е. политической. При этом национально-освободительное движение не устойчиво в этой форме, и – не получая политического или религиозного «кодирования» и оформления – постепенно сходит «на нет». Этно-религиозная система ком-

муникаций неустойчива, проблематична в силу отсутствия у ее символического средства – этноса – *укорененности в реальности* и в силу его чрезмерной абстрактности.

Этнос как символическое средство коммуникации не образует вокруг себя устойчивую и полностью автономную коммуникационную систему наподобие политики или хозяйства, но либо задействуется (в качестве дополнительной мотивации) системой религии (в форме апелляций к разного рода «богоизбранным» народам), либо используется системой политики (парадный пример – «немецкая нация»). Можно предположить, что данное обстоятельство объясняется отсутствием у этнической коммуникации ресурсов для удостоверения собственной значимости. Принадлежность к гипотетическому этносу произвольна, а сам этнос – слишком абстрактен. Именно поэтому он не может конкурировать за значимость для коммуникаций с такими символическими средствами коммуникации как *власть*, *деньги* или *истина*, которые, правда, и в свою очередь сталкиваются с проблемой их абстрактности (инфляции их значений).

Однако абстрактность последних компенсируется и удостоверяется внутрисистемными коммуникативными процессами: соответственно «физикалистскими» процессами: *насилия* (политика), *восприятия* (наука), *потребления* (экономика), половых отношений (интимные коммуникации), которые выступает особого рода механизмами связи с естественной реальностью и одновременно эмпирическим базисом высокоабстрактных символических структур (власти, денег, истины, любви).

Способен ли этнос найти такое средство утверждения своей значимости и получить самостоятельное значение, – неизвестно. Этносы подобно кваркам, видимо, не живут сами по себе. Они или определяется *религиозно*, скажем, в виде исламского этноцентризма, или тотчас – в случае победы того или иного этно-религиозного движения получают *государственное* облачение.

Впрочем, примерно так же обстоит дело с коммуникативной системой искусства, собственный медиум которой – *прекрасное* – выполнял служебную, украшательскую, орнаментальную функцию в рамках других коммуникативных систем, в особенности в рамках политики или религии. Но искусство получило «полную автономию», и ныне то или иное произведение искусства получает валидацию, исходя из собственных внутренних критериев.

Сможет ли этнос как обобщающий символ коммуникации создать устойчивую автономную систему коммуницирования, не имея в настоящий момент собственных механизмов самовалидации (таких как насилие – для власти, или потребление – для денег), остается проблематичным. Этнос «оживает» (и, следовательно, может стать предметом согласуемых наблюдений) исключительно в ходе конфликтов, в форме национально-освободительных движений. Сможет ли этот конфликт операционализироваться и получить функционально-плодотворную форму протекания в виде мирной конкуренции, наподобие того, как это произошло в политике, экономике, науке, – большой вопрос. Наша точка зрения, которую мы здесь не будем обосновывать, состоит в том, что этнос как символ коммуникации ожидает судьба системы религиозных коммуникаций. Вряд ли кто-то будет спорить, что механизмы самовалидации *веры* (а именно, чудеса и священные тексты) как ее ведущие мотивации оказались нежизнеспособным для ее успешного функционирования в виде конкурентоспособной социальной системы.

Впрочем, в распоряжении этнически окрашенной коммуникации не оказывается даже и этих вышеозначенных ненадежных средств удостоверения собственной значимости, а – выступающие в качестве таковых средств – утверждения о расово-определенной телесной похожести, общих психо-габитуальных предпочтениях, языке и культуре представляются настолько вариативными, произвольными и конкурирующими друг с другом, что все новые и новые этно-национальные сегментации оказываются неизбежными.

Антоновский А.Ю.

Миграция в социальной теории. Аномия, форма инновативного общения или средство де-национализации?*

Не так-то просто начать анализ проблемы миграции с определения соответствующих понятий мигранта и миграции. С другой стороны, очевидно, что обсуждение проблемы «действительной миграции» возможно только после прояснения означенных понятий и соответствующих им эмпирических феноменов, т.е. после решения философско-аналитической задачи связывания экстенсиала и интенсиала¹ этих понятий.

Одна из возможностей – оттолкнуться от реальных форм иммиграции, с которыми мы имеем дело в истории и современности. Но и здесь возникает проблема: можно ли интегрировать в рамках одного понятия такие разноплановые феномены, как «великое переселение народов», движение отцов-пилигримов и основанная плимутской колонии, средневековые мультиэтнические образования студентов, движения монашеских орденов, современную трудовую миграцию? Или это явления разного порядка.

Другая, скорее, терминологическая, трудность состоит в том, как соотносятся понятия *миграции* и *нации*. Не представляют ли они собой коррелятивные или комплементарные понятия, взаимно предполагающие друг друга.

Из всего многообразия терминологических возможностей понятийного описания феноменов миграции мы рассмотрим три понимания миграции: дюргеймо-веберовское, зиммелевское и лумановское. Причем каждое понимание предполагает собственный функциональный смысл. Предварительно можно утверждать, что в целом феномен миграции оказывается в высшей степени функ-

* Статья написана при поддержке фонда РФНФ, проект № 12-03-00514, «Концептуализация общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

¹ Экстенсиал понятия связан с некоторым множеством фактически существующих объектов, интенсиал – с теми или иными смыслами объектов, вытекающих из особого положения, прежде всего, пространственно-временной позиции наблюдателя данных объектов.

ционально-полезным феноменом, при всем том коммуникативном напряжении, которое оно создает. Именно миграция генерирует новые формы общения и как следствие служит пулом возможностей для создания новых коммуникативных систем. Одновременно миграцию можно понимать в качестве своего рода «могильщика наций», в этом смысле аналогично марксову пониманию пролетариата, который будучи призванным уничтожить буржуазию, уничтожает и сам себя, как комплементарное ей явление, не существующее без своего антипода.

Что же касается содержательного рассмотрения, то в первом случае миграцию приходится понимать как одну из форм аномии, т.е. в одном таксономическом ряду с преступлением и суицидом. Именно в качестве аномии иммиграция служит воплощением либерального-индивидуалистического идеала, т.е. идеала высвобождения из-под давления социальных фактов (в смысле Э. Дюркгейма), как и идеала достижения религиозной свободы и связанного с ней экономического успеха.

Второе понимание предполагает рассмотрение мигранта как некую абстрактную фигуру *Чужого* или *Странника*, не вовлеченного в структуру локальных зависимостей, что позволяет ему оказываться посредником в процессе внедрения новых форм поведения и коммуникации (Г. Зиммель).

Третье – системно-коммуникативное – понимание (Н. Луман), интерпретирует миграцию как комплементарное явление по отношению к феномену *нации*, возникающее и исчезающее вместе с ней.

Миграция (эмиграция) как аномия и функциональный ответ общественному разделению труда

Дюркгеймо-веберийский подход понимает миграцию как реакцию на неудачу в реализации либерального идеала, как утопическую попытку высвободиться из-под давления так называемых социальных фактов. Иммиграция выступает одним из способов достичь (нереализованной в некотором конкретном сообществе) естественной и непосредственной связи двух переменных – труда и успеха. В этом смысле истории иммиграций начинается с учреждения плимутской колонии отцов-пилигримы. Сюда же можно отнести репатриацию евреев в Израиль. Первое описание этой формы миграции предложено в «Утопии» Томаса Мора. Миграция здесь выступает дополнительной функцией, позволяющей наконец связать независимую переменную труда и зависимую переменную успеха. В результате поиска некоторого далекого топоса и разрыва

связей с некоторой локальностью, предполагалось обнаружение тако-го «собственного места», где корреляциям труда и успеха ничто не будет мешать. Этот поиск «собственного места» хорошо согласовывался с религиозными представлениями, поскольку верующий не должен быть связан узами с такой преходящей вещью, как место рождения, ведь его подлинное место бытия – запредельный трансцендентный мир, а земная жизнь есть некое путешествие в данном направлении. Собственно и сегодня в современных США и Европе миграция и поиски нового места работы, те или иные формы горизонтальной мобильности рассматриваются как более эффективная стратегия достижения успеха, чем активное выстраивание карьеры в рамках некоторого локального сообщества или одной и той же фирмы. Но корни такой ориентации действительно коренятся, как это полагал, М. Вебер в протестантских религиозных ориентирах, прежде всего корреляции труда, успеха и движения к «спасению».

Итак, естественной корреляции труда и успеха препятствовали «социальные факты», выразившие, по мнению Дюркгейма, социальную необходимость. Но что конкретно представляла собой эта необходимость и какие формы ее преодоления были возможны? С точки зрения Дюркгейма, речь, прежде всего, идет о перенаселении старой Европы и вытекающей из этого все большей концентрации индивидов в рамках некоторых локальностей. Этот явление служило ключевым фактором разделения труда и функциональной специализации общества на макро-системы. Разделение труда, оптимизировавшее по времени (ускорявшая) трудовой процесс, создававшее количественно больший продукт (аккумулированное время труда) выступало здесь *временным* ответом на концентрацию и перенаселение европейского континента. Миграция же в этом смысле выступала функциональным эквивалентом разделения труда. Как одна из форм аномии, миграция явилась *пространственным* ответом – попыткой выхода за пределы пространственно-временных и коллективно-личностных ограничений, накладываемых на возможности трудиться и достигать успеха в условиях перенаселения и концентрации.

Такого рода социальная необходимость (концентрация, перенаселение, уплотнение – как базовые социальные факты) рождает и соответствующие формы освобождения от этой необходимости в пространственном, временном и коллективно-личностном измерениях: прежде всего, речь идет об «аномических» средствах или возможностях «покидания» пространства (эмиграции) и «покидания времени» (суицидах) и преступлениях (преодоление личности т.н. «коллективных представлений»).

Георг Зиммель.

Миграция как инновативная форма общения

Вторая, и как нам кажется, более плодотворная концептуализация миграции предложена в рамках так называемой «философии жизни». Иммигрант, чужой, странник понимается здесь как единственная возможность генерировать новые глобальные системы коммуникаций, а именно – в сфере хозяйства, права, интимности, религии – в условиях традиционных (средневековых, цеховых и т.д.) ограничений. Фигура иммигранта получает фундаментальное значение. В отличие от дюргеймо-вебериянского подхода, миграция понимается не как форма отклонения необходимости социального факта, но, напротив, – как выражение такой необходимости. Иммигрант – ключевой фактор социальной динамики. Функция мигранта и миграции состоит в производстве социального порядка нового, динамического типа.

Именно территориальные, пространственные границы традиционных сообществ обеспечивали единство коллектива. Но чтобы это единство получило зримое воплощение, чтобы с ним можно было иметь дело, требовалась его *реификация*, его представление в виде какой-то интуитивно понятной и осязаемой реальности. Так, в примитивных обществах средствами реификации единства коллектива служили сакральные места, изгороди, природные препятствия (горы, реки), даже места пролетания мух це-це и т.д.²

Однако в некотором переходном обществе, где уже начались процессы расширения групп, эту же функцию берет на себя странник, который всем своим наглядным, допускающим его живое восприятие обликом собственно и символизирует *единство* коллектива, противопоставленного чему-то чуждому, внешнему и далекому.

Он – средство самоидентификации коллектива, но одновременно служит нормализации чего-то запредельного, неизвестного и опасного, чуждых форм поведения и коммуникации. Он осуществляет «приближение далекого» и в той или иной – пусть в *негативной* – форме усваивать чужие, привносимые странником и прежде невиданные типы коммуникации. Это если говорить абстрактно.

Если рассматривать конкретно, то в первую очередь, речь идет: об экономической коммуникаций (где мигранта воплощают купцы, торговцы), о политической коммуникации (фигура война-

² Подробнее о пространственных разграничениях родовых обществ см.: Антоновский А.Ю. Пространство родового общества // Уранос и Кронос. Хронотоп человеческого мира. М., 2001.

завоевателя, конкистадора), о религиозной коммуникации (фигуры миссионера, нищенствующих монашеских орденов), о научной коммуникации (фигура ученого-путешественника, странствующего схоласта), но можно говорить и других формах, характерных для более ранних обществ: об охотниках, колонизаторах, шаманах.

Благодаря мигранту пространственные ориентиры и дистинкции *ближнее/дальнее, свое/чужое* теряют значение в определении поведения и коммуникации. Основанием рационального поведения становится ориентация на совсем иные – безличные – смыслы коммуникации (деньги, власть, веру, любовь), которые ориентируют коммуникации независимо от каких бы то ни было границ и пространств.

Другим не менее важным следствием появления странника является феномен «нейтрализации экономических конфликтов». Для примитивных обществ конфликт носил разрушительный характер. Любая отклоняющаяся коммуникация грозила разрывом личных привязанностей и распадом общности. Поэтому личные связи вообще говоря, не допускали безличных экономических отношений в современном смысле слова. Ценность произведенного продукта определялась не издержками и рынком, а отношением индивидов друг к другу, иначе говоря, их *пространственно-временной близостью*, родством и соседством. В условиях личных и соседско-родственных связей отказ продать был чрезвычайно опасным для локальной группы.

Другое дело, если эту активность осуществляет мигрант. Он чем не связан с общностью, в которую он прибыл, а кроме того, кому из членов сообщества не известна себестоимость привезенного им «заморского» продукта. Привезенный издалека, он уже существует как бы сам по себе, а не является выражением личности продавца-производителя, интегрированного в местное сообщество.

Но прежде чем такие медиа безличной коммуникации, как деньги, получили универсальное распространение, таковым посредником, промежуточным или пространственно-связующим звеном первоначально выступало все-таки индивидуальное лицо – фигура странника или мигранта.

То же самое имеет место и в отношении политики и власти. Дестанционирование властителя от подчиненных, возникновения самодержавия – как максимально безличного способа трансляции коллективных-обязательных распоряжений *на расстоянии* – становится возможным благодаря мигранту в виде завоевателя. Многие, а может быть и все государства, возникают благодаря мигрантам, норманнам, ви

кигам. Властелин должен быть пришлым, свободным от традиционных обязательств перед ближними, родовыми структурами.

В итоге возникают коммуникации, уже не замыкающиеся на личные встречи, на близость и пространственную ограниченность.

Прежде внутри примитивного общества или между соседними племенами реализовались дарственные взаимобмены. При этом норма «каждый дар должен быть отдарен» основывалась на личном присутствии обменивающихся дарами, и таковая близость обеспечивала возможности контроля. Лишь появление странника, неподотчетного и неподконтрольного в силу его «двойкой принадлежности» и поэтому способного выйти из-под интерактивного контроля, поставило эти процедуры и уверенность в последующем «отдаривании» под вопрос и потребовало компенсаторных безличных гарантий.

Обособление системы права, в свою очередь, требовало интеграцию в сообщество некой *объективно-судящей* инстанции, которая первоначально предстает не в виде безлично-объективного Закона, но первоначально должна была репрезентироваться фигурой странника:

«В силу того что он не связан корнями со специфическими основами и пристрастиями и диспозициями группы, он противостоит всем им, неся в себе отчетливую “объективную” установку – установку, которая означает не только отрешенность и непричастность, но воплощает в себя четкую структуру, состоящую из отдаленности и близости, индифферентности и вовлеченности»³.

И это не является абстрактными выкладками, Зиммель проводит исследование доминирующих позиций в судебной системе итальянских городов, которые действительно замещают иностранцы.

Итак, странник-судья оказывается неким «исключенным третьим». Он должен быть отличен от обеих конфликтующих сторон и именно поэтому получает свой статус независимого от местных и установок и настроений. Однако судья, не связанный с противоборствующими сторонами, все-таки и сам в конечном счете должен найти какие-то формы самолокализации – на той или другой стороне конфликта. Чтобы занять чью-то сторону в правовом споре от этих интересов первоначально требовалось дистанцироваться. Как такой парадокс может быть разрешен? Ответом на этот парадокс в конечном итоге оказывается особый коммуникативный код или медиум коммуникации: *право* или различие между *правовым и неправовым, законным и незаконным*. И хотя судья выступает на той или иной стороне конфликта, выбор его решения леги-

³ Ibid. 512.

тимирован безличным законом. Машинерия законов минимизирует участие личности, и странник оказывается подходящей метафорой и воплощением безличности.

На этом, однако, влияние мигранта не заканчивается:

«С характеристикой объективности сопряжен и феномен, связанный с прибытием странника. Ему зачастую приходится принимать самые удивительные откровения и признания, временами напоминающие конфессиональные исповеди, о вещах, которые тщательно скрываются от всякого, кто является близким человеком»⁴.

Как видно, странник делает возможным появление не только безлично и автономно функционирующих экономических и судебно-правовых типов коммуникаций и их регуляторов: коммуникативных медиа, денег и права-справедливости (а в перспективе и обособление особых социальных систем коммуникаций, известных под названием политики, хозяйства, правовой системы, науки и т.д.), но и способствует формированию автономии религиозных и интимных коммуникаций.

Присутствие мигранта или чужого, как постоянная провокация и раздрация, приносит возмущения в устоявшиеся интерактивные и коммуникативные потоки. С ним сопряжена опасность и деструкция социального порядка. Но именно посредством своего деструктивного воздействия эта реальность внешнего мира – как опыт сопротивления движению внутрисистемных элементов (= коммуникаций) – только и может реципироваться. Мигрант – выражение реальности внешнего мира сообщества. В противном случае сообщество имело бы дело только с собой и оказалось бы в состоянии застоя. Как видно, мое сообщение больше связано с надеждами, чем с разочарованиями.

Миграция как феномен денационализации

Третью, более современную возможность концептуализации миграции я назвал системно-коммуникативной, где миграция понимается как фактор и следствие образования наций и одновременно – денационализации.

Natio – возникает именно как обозначение мигрантов – иностранных студентов и иностранных клириков. Лишь в XVIII веке понятие «семантика понятий нации и миграции» распадается. Они становятся взаимодополнительными. Миграция возможна только в отношении нации, но мигранты противоположны нации. Вследствие Французской революции и казни короля нация получает современ-

⁴ Ibid.

ный смысл – нейтрализатора вопиющих социальных выраженных классовых и социальных различий, отсылающей как компенсация – к культурным, языковым и прочим идентификационным ресурсам. Нация понимается как источник легитимации коллективно-обязательных, т.е. политических решений. Эти решения в основном состоят в перекачке ресурсов из хозяйства для компенсации имущественного неравенства, обеспечивая относительно высокий уровень жизни и для низших слоев. Но именно эта компенсация и вызывает приток мигрантов.

С рождением нации, национальных государств рождается и иммиграция. Иммиграция – это к чему может обратиться нация, если ощущается внутренний дефицит – в специалистах, культурных элитах и просто рабочей силы. Но, к сожалению или к счастью, развитие современных средств распространения коммуникации, прежде всего электронной телекоммуникации, делает национальные границы бессмысленными, т.е. легитимность коллективно-обязательных решений уже не может обосновываться отсылкой к нации, как ерзацу казненного короля. Благодаря электронной телекоммуникации очевидной становится искусственность такой апелляции, ее конструктивность.

Мировое общество распадается не на национальные государства, а на функциональные подсистемы мирового общества, мировую политику, мировое хозяйство, мировые религии. Применительно к этим гиперсистемам понятие миграции теряет смысл, т.к. благодаря телекоммуникации не требуется перемещений тел, оно заменяется перемещением знаков.

Теория коммуникаций исходит из допущения принципиальной или потенциальной доступности любой коммуникации для любой коммуникации. Все коммуникативные ориентиры и мотиваторы – власть, истина, вера, любовь – принципиально наднациональны, признаются в качестве таковых в любой точке мира, и в этом смысле в качестве ключевой характеристики современного общества приходится признать его мировой характер. Существует только мировое общество, в рамках которого нет миграций.

Это вовсе не означает, что исчезнут перемещения индивидов, напротив, миграции, видимо, достигнут таких масштабов, что дистинкция *нация/миграция* потеряет всякий смысл. Характеристика человека как мигранта – это точка зрения местного наблюдателя, ограниченного, который сам в этом смысле может характеризоваться в качестве аборигена. В мировом обществе не будет ни мигрантов, ни наций.

Назарчук А.В.

Глобальное общество и этнические сети

В постоянно меняющемся современном обществе, одной из существенных черт которого является изменение количественных и качественных параметров информационного обмена, ставшее возможным благодаря новым достижениям информационных технологий, основанных на физике высоких скоростей, особый исследовательский интерес вызывает устойчивость традиционных структур и институтов. У новых институтов, как правило, отсутствует пласт содержания, связанный с традицией. Они изначально адаптированы к новому положению вещей. Им не надо в новых условиях глубоко трансформировать свою внутреннюю структуру, решать задачу сохранения памяти и преемственности, освобождаться от отжившего и выдерживать перегрузки модернизации. Перед традиционными институтами проблема выживания стоит гораздо острее. Но у них, как правило, есть богатые ресурсы, которые позволяют справляться с подобными задачами. К таким институтам относятся этносы и этнические сообщества.

Изменение характера и скорости протекания интеракций в экономике, политике, культуре приводит к формированию единого взаимосвязанного человечества. Изменяются условия функционирования, цели и задачи государства, институтов гражданского общества, корпораций и индивидов.

Что произошло с этносами, когда они оказались погружены в новое – глобальное, постиндустриальное, информационное – общество? Вопрос почти риторический – они переживают кризис, острейший за свою историю. Размывание традиционных общностей, ослабление этнических связей, ослабление основного институционального патрона в виде национального государства, умаление его социальной роли вследствие вытеснения новыми институтами – все это проблемы, которые широко дискутируются в обществе. Значение этнической принадлежности с точки зрения социальной функциональности зачастую имеет меньшую релевантность, чем это было раньше. И в то же время этносы не угасают, а напротив, оживают и приобретают новые формы и пространства процветания!

Современное глобализирующееся постиндустриальное общество вырвало этнос из этого стагнирующего, вневременного бытия-затухания. Новые индустриальные и информационные технологии радикальным образом изменяют коммуникационные форматы социума, и это в первую очередь отражается на тех институтах, которые, подобно этносу, представляют собой коммуникацию в чистом виде. Жизненное содержание этноса полноценно передается понятием «жизненного мира», т.е. культурной среды, в которой происходит социализация, усвоение языковых и социальных компетенций, овладение культурным наследием. Вкратце коснемся этих новых условий существования и коммуникации этноса.

Глобализация принесла новую пространственную организацию социальной реальности. Глобальное общество быстро растворяет то пространственное размежевание между этносами, которое сложилось в течение тысячелетий. Но мы повторим ту же ошибку, что и многие исследователи глобализации, если оставим в поле зрения только территориальный аспект существования этноса. Информационное общество меняет не территории, а обращение со временем. В первую очередь изменения касаются представления о **роли времени и пространства в интеракциях**. Собственно, речь идет о двух типах перемещения: во-первых, о физическом перемещении людей, товаров и услуг, которое сегодня ускорилось и интенсифицировалось благодаря развитию транспортных сетей. Но не оно является ключевым фактором. Более существен второй тип – перемещение информации. Это перемещение стало моментальным и в течение последних двух десятилетий – всеохватывающим. Перемещение информации сегодня так тесно интегрируется и перекрещивается с физическими перемещениями, что меняет представления о смысле и роли территориального фактора в интеракциях. Для осуществления коммуникации различие между физическим и удаленным контактом становится сегодня не таким существенным, как прежде. В новой информационной среде формируются коммуникационные токи, которые, как волны, способны перетекать и без сопротивления распространяться в пространстве. Бурдье говорит о «пространственных и социальных полях», и это очень точный термин для описания происходящих изменений. Жизнь этнических общностей во многом завязана на живую межперсональную коммуникацию, и ее новое качество не может не отразиться на характере этнических процессов.

Второе изменение, на которое хотелось бы обратить внимание – **скорость и темпы коммуникации**. Возникают мощные коммуникационные потоки. События согласуются между собой во

времени, реагируют на время и превращают время в столь же фундаментальный аспект коммуникации, как и пространство. В современной коммуникационной среде первым оказывается тот, кто способен ускоряться, успевать, т.е. осуществляет эффективный менеджмент времени. И тем самым достигать эффекта одновременности своего присутствия. Успешными будут те этносы, которые вырвутся из своего пассивно-созерцательного состояния и смогут ускорить ритм своей жизнедеятельности.

Одновременность и вездесущность – ключ к еще одному понятию, характеризующему современное глобальное общество, – к понятию социальной сети. Сеть охватывает огромные пространства, причем охватывает их коммуникацией, способной информационно молниеносно охватывать большие группы людей, удаленных друг от друга территориально. Она стирает различия между территориальными и экстерриториальными факторами интеракций, создавая глобальную систему интерпретации локальных событий.

Сегодня о сетях говорят много, но не всегда применяют это понятие по назначению. Социальные сети часто идентифицируют с коммуникационными Интернет-сайтами, на которых люди индивидуально проводят какое-то время в необязательном общении. Это, конечно, тоже локальные примеры социальных сетей. Но мы ведем речь о куда более общем и широком социально-научном понятии социальных сетей.

Подлинные исследования социальных сетей насчитывают не один десяток лет. И эти исследования касаются типологии «слабых связей» (Гранноветтер), способных оформляться в реальные социальные действия и структуры. Социальными сетями являются группы непостоянного, но достаточно тесного коммуникационного контакта. Сетью является группа детского сада. Или группа родственников. Или цепочка знакомых. Для сети критичной является скорость перемещения информации и пространство ее охвата, способность к совместной мобилизации действий индивидов и групп.

Именно взрывной рост подобных спонтанных, распределенных в пространстве сетей коммуникации заставил говорить о современном обществе как обществе сетевом. Подобная сеть, которая в силу очевидных технологических ограничений не могла возникнуть и существовать раньше, является определенной социальной силой. Но на пустом месте сеть возникнуть не может. Она образуется в рамках матрицы предпосылок для живой коммуникации на определенной технологической основе. И одной из наиболее продуктивных матриц для образования сетей служить этническая принадлежность.

Этнос сам по себе не является сетью, поскольку не предполагает необходимости какого-либо коммуникационного контакта индивидов друг с другом. Принадлежность к единому этносу содержит гораздо меньше оснований для организации информативной коммуникации в сравнении, например с религиозной принадлежностью или родственными связями. Однако этническая принадлежность формирует глубокие внутренние факторы сближения, связанные с началами самоидентификации личности. В теории сетей есть понятие «степени достижимости» – то, через какое количество контактов любой человек может выйти на любого. Так вот, в сетях, где этничность является сетеобразующим фактором, это количество степеней достижимости радикально снижается.

Если использовать терминологию Ю. Хабермаса, этническая компонента в значительной степени заполняет содержание «жизненных миров» социума. Этнос является носителем лингвистических и зачастую религиозных компетенций индивидов, собственником культурно-бытового наследия поколений, обладателем множества идентификационных символов, без которых немислимо существование индивида. Глобализация, ставя под вопрос жизнеспособность этих основ, мотивирует этническую группу к мобилизации своей этнической идентичности. Именно это становится мотором для образования этнических сетей.

Попробуем обрисовать основные направления, которые при-
сущи этногенезу в условиях сетевого общества.

К ключевым явлениям глобализирующегося общества принадлежат *миграционные потоки*. Не секрет, что важными каналами миграции являются каналы этнической солидарности. Этнические диаспоры в благополучных обществах становятся магнитами, которые высасывают миграционные потоки из менее благополучных стран. Интенсивность связи с родиной позволяет диаспоре сформировать особое коммуникационное поле, в котором рождаются токи и потоки сетевых контактов, образуется взаимообратное движение между этими полюсами.

Обновленные этнические сети на основе рассеянных по миру диаспор формируют новый феномен единой распяленной нации – формат, реализованный в прошлом в довольно редких случаях, как еврейская или армянская диаспора в условиях упадка их исторической родины. Сегодня почти любая диаспора способна выступать в качестве полноценного коммуникационного центра, способного поддерживать контакт не только с родиной, но и с диаспорой в других странах.

О политической силе диаспор могут свидетельствовать обострившаяся этническая ситуация во Франции, Германии и ряде дру-

гих стран Западной Европы. Ведь этнические сети не просто позволяют сохраниться диаспоре, но значительно обновить свою кровь и с большей эффективностью противодействовать процессам интеграции и этнической диффузии в донорских обществах. Страны-доноры столкнулись с таким явлением, как провал политики интеграции национальных меньшинств в крупных индустриальных мегаполисах, в чем, к примеру, недавно призналась федеральный канцлер Германии А. Меркель.

Этнические сети позволяют этносу сохранять свою культурную идентичность, не растрчивать символический капитал, репрезентировать свое глобальное национальное присутствие в мире. Это чрезвычайно важно для выживания этноса. Но та новая энергетика, которой заряжены этнические сети, может служить и деструктивным целям. Так, в ряде случаев этнические сети становятся проводниками террористических и экстремистских устремлений их отдельных представителей. К примеру, исламский экстремизм, имея в своей основе религиозно окрашенную мотивацию, использует этнические сети как благодатный материал и почву для своей деятельности. Подобные явления приводят к повышению конфликтогенности в сосуществовании этносов, обостряют межнациональную неприязнь. Даже в странах традиционно эмигрантских, таких как Австралия, порой наблюдается всплеск межнациональной и межрасовой розни, доходящий до конфликтов и стычек на этнической почве.

Усиление диаспор является не единственным путем развития этнических сетей в глобальном мире. Национальные правительства рассматривают появление сетей как существенный фактор своей международной политики и инструмент геополитического влияния. Неудивительно поэтому, что создаются и множатся национальные программы, направленные на поддержку этнических сетей. Это и межправительственные соглашения о сотрудничестве, обмене, и образовательные, культурные программы. Этническая активность диаспор на чужбине дает почву ряду государств для актуализации своего присутствия в странах, где есть исторически связанные с ними диаспоры. Вспомним хотя бы об огромной экономической, а часто и политической силе китайской диаспоры в целом ряде стран (в первую очередь азиатских), точно так же вряд ли можно игнорировать при принятии политических и оборонных решений факт наличия значимой китайской диаспоры в Сан-Франциско или Ванкувере.

Глобальная система коммуникации способствует разрыву связей между тремя звеньями системы политической референции – социальными институтами, политикой и территорией. Зачастую

политическое пространство больше не совпадает с пространством национальных границ. Это верно и применительно к этнополитическим процессам. Являются ли этнические сети новым видом «пятой колонны» в донорских странах? Лишь в той незначительной степени, в которой этническая идентичность диаспор способна создавать коллизию с государственно-политической идентичностью стран пребывания. Диаспоры, как правило, в большой степени утрачивают политическую связь с исторической родиной и часто настроены оппозиционно по отношению к политике страны происхождения (как вьетнамцы в США или белая русская эмиграция на определенном историческом этапе). Их очень сложно (но не невозможно) инструментализировать для внешнеполитических целей государств их происхождения. Гораздо глубже «биологическая составляющая» в материале этнической сети – этнические связи питаются за счет родовых связей. Первые являются естественным фоном вторых.

По этой же причине формирование этнических сетей имеет не так много общего с ростом и активизацией национализма, хотя, разумеется, следствием роста национализма должна быть активизация внутриэтнической коммуникации. Когда повышается градус национализма, мы имеем дело с колонизацией этнического сознания внутри жизненного мира. Ибо национализм нарочито фиксирует те элементы, которые для этнического сознания являются естественными, но периферийными с точки зрения текущих приоритетов.

Имеет ли внутриэтническая коммуникация и выстраивание сетей какое-то воздействие на жизнь этнических меньшинств? Разумеется, этнические меньшинства с помощью таких сетей усиливают свои позиции и с большим успехом борются за свои права. Для этнического большинства эти процессы не столь заметны, поскольку информационное содержание коммуникации внутри общества сегодня в малой степени способно черпаться из этнической коммуникации. Этничность как таковая продолжает утрачивать позиции, если не проблематизируется извне.

Этнические сети – настолько существенный сегодня элемент коммуникационной карты социума, что без них немислимо ни существование сетевого общества, ни глобализация вообще. О них говорят меньше, чем о сетях неправительственных организаций (NGO) или транснациональных корпораций, но их активность в современном мире не менее действенна. Используя новые средства коммуникации – облегченное перемещение, технологии связи, информационные технологии, Интернет и т.д. – эти сети создают особое измерение планетарного общественного сознания. Благодаря им планетарное представительство имеют не только государства

и негосударственные организации, но и этносы. Причем, в отличие от последних, этнические сети образуют такой вид сетей, который для поддержания своего существования практически не нуждается в едином организующем центре. Не обязательно существование центров или организаций, которые бы концентрировали или инициировали сетевую коммуникацию в этой области. В строгом смысле, кристаллизация сетей и сетевых структур происходит спонтанно и является естественным фоном функционирования национального сознания в новых условиях. Это тот случай, когда не требуется мероприятий, организационных усилий, специальной политики, которая бы стимулировала адаптацию к новым технологиям. Такая адаптация протекает в том естественном темпе, в котором члены общества ищут и находят средства для выражения своих повседневных целей и задач.

В то же время, усвоение сетевой структуры не остается бесследным для самой природы этноса. Меняется и наше традиционное понимание этноса. Этнос, который не способен создавать планетарные сетевые структуры, который коммуникационно не активизируется, который отторгает модернизационные стратегии, угасает. Сохранение ниш жизненных миров, даже целиком уходящих корнями в традицию, немыслимо вне современных норм и форм коммуникации. В рамках новой коммуникационной среды этнос существует не только физически, но и медийно. И, подобно волновой трансляции, он способен заглушать волны иных этносов или усиливать собственные искусственными, медийными средствами. Напомню, что в наше время ежедневно в мире исчезает семь языков малых народов, а уже сейчас более 80% человечества говорит на семи наиболее распространенных языках. Унификация, в том числе и языковая, является одной из важных черт глобализации.

Социальная ткань, которая образуется вследствие процессов сетевизации коммуникации, уже далеко не совпадает с той, что была прежде. Этнические сети значительно преобразуют этническую карту земли. Вследствие естественной интенсификации этнической коммуникации одни этносы усиливаются, глобально присутствуют и доминируют в мире, другие ослабляются, будучи не способными присутствовать медийно в глобальной коммуникации. В условиях более свободной миграции и современных средств коммуникации понятие ареала существования не может описывать существование этноса столь же полно, как прежде. И это побуждает нас к тому, чтобы пересмотреть прежние подходы к этногенезу и открыть в исследовании этносов новую страницу, связанную с реалиями постиндустриального глобализирующегося общества.

Назарчук А.В.

Национальные границы в глобализирующемся мире

Глобализация, как отметил известный исследователь Д. Харви, сопряжена с компрессией времени и пространства. Меняются роль и значение пространства для человеческих интеракций. Во многих случаях фактор пространства в передаче информации нивелируется. Для общения в интернете, либо по телефону, равно как для передачи информации по компьютерным сетям, не так уж важно, где находится твой партнер. Мгновенное перемещение информации преобразило мировую экономику – мгновенным стало и перемещение денег независимо от расстояния между тем, кто деньги переводит, и их получателем.

Вторая сторона этого процесса – компрессия времени: сложные операции совершаются компьютером одновременно, а не последовательно, и за меньшее количество времени. В результате за каждую единицу времени происходит большее количество транзакций. Более того, многие из этих транзакций совершаются в автоматическом или квазиавтоматическом режиме.

Все это имеет прямое влияние на процессы, происходящие в политике и экономике. Новые вызовы возникают и для государства. Сегодня государство находится в ситуации, когда его институциональная архитектура, роль и место в социальной жизни претерпевают изменения.

Глобализация несет новую пространственную организацию социальной реальности. А если принять во внимание, что государство является институтом публичной власти, организованной на определенной территории, то становится очевидным, что изменения, касающиеся социального пространства и связывающих его коммуникаций, в первую очередь затрагивают именно государство. Достаточно сравнить институциональные формы государства в эпоху географических открытий, в эпоху мировых империй и в современную постиндустриальную эпоху, чтобы увидеть, как лабильно пространство мировой цивилизации перетекает из одних форм в другие, вызывая каждый раз трансформацию государственной структуры.

На этот раз речь идет не просто об усилении или ослаблении государства в связи с пространственным укрупнением или дроблением. Глобализация оказывает влияние на саму организацию политического поля, на роль и функции государства в политическом процессе: **территориальная** функция государства, равно как и его политическая функция, связаны, как справедливо указывал Фернан Бродель, с его экономической функцией. И процессы, которые можно наблюдать в современной экономике, противоречивы: формой реакции на углубляющийся экономический кризис стала большая вовлеченность государств в экономику, в какой-то мере можно говорить о ренессансе кейнсианских подходов. Но, с другой стороны, экономика стала другой, выросли роль и значение основанных на современных технологиях виртуальных транзакций, которые по своей природе **экстерриториальны и не привязаны к национальным границам.**

Кроме этого, растет роль и значение транснациональных корпораций, многие из которых имеют бюджеты, превышающие бюджеты средних по размеру государств. Современные корпорации все более и более «эмансипируются» от государственного контроля и живут по своим собственным экстерриториальным правилам, не забывая при этом обращаться за помощью к государству, если испытывают трудности или если их «притесняют» другие государства и «приписанные» к ним корпорации. Равнодействующая процессов, складывающихся в современной экономике, четко прорисовывает вектор на **ослабление привязанности экономических игроков к государству, территории и государственным границам.**

Если говорить о направленности современного политического процесса, то здесь мы видим упадок Вестфальской системы международных отношений, легитимизировавшей после Тридцатилетней войны процесс формирования национальных государств по **географическому** и языковому признаку. Эта система, зиждущаяся на принципе примата суверенитета государств во внутренней и внешней политике, помимо прочего, предполагала **четкую связь государства с территорией и его право на охрану своих границ** и построение им правил игры в рамках собственных государственных границ по своему разумению. Сегодня налицо ее постепенная эрозия: организация пространства становится другой, примеры таких международных организаций, как Европейский союз, НАФТА, Таможенный союз России, Белоруссии и Казахстана, демонстрируют новые, поствестфальские подходы к территориальной организации пространства – **национальные границы становятся про-**

нищаемыми для людей, товаров и услуг, а контроль национальных государств над данными процессами ослабевает.

Эрозия Вестфальской системы, для которой государственные границы были своего рода «священной коровой», далеко зашла и в переформатировании правового пространства. В современном мире принцип невмешательства во внутренние дела суверенных государств все больше и больше явочным порядком субординируется другому принципу – принципу примата прав человека и прав наций на самоопределение. В результате гуманитарные интервенции, совершаемые ради (или под предлогом) защиты прав человека, уже не являются чем-то исключительным, а новые государства растут по всему миру как грибы после дождя. И, вне всяких сомнений, этот процесс будет только усиливаться. Сегодня о **незыблемости границ** как основе международного порядка вспоминают все реже. Если пользоваться термином Гидденса, который описал глобализирующееся постиндустриальное общество как «текущую современность» (*fluent modernity*) в противовес *solid modernity* общества индустриального, то мы можем сказать, что **границы между государствами в современном мире становятся все более «текущими» и все более проницаемыми.**

Тем самым, формируется новая экономическая, политическая, культурная и правовая реальность, которую ряд исследователей называют эффектом нового Средневековья. Атрибутами этой реальности являются проницаемые границы, конкурирующие юрисдикции и новая сложная (сетевая по своей природе) многоуровневая иерархия власти. В новом складывающемся глобальном порядке государствам все сложнее отстаивать свою автономию – **государства по своей природе являются территориальными единицами, а многие транзакции современного мира являются экстерриториальными.**

В результате уже сегодня **политическое пространство по множеству вопросов не совпадает с пространством национальных границ:** по целому ряду параметров связь социальных институтов, политики и территории ослабевает, а порой и полностью исчезает. От иерархических форм глобального регулирования медленно, но верно, совершается переход к сложным сетевым форматам, в которых реализуются автономные механизмы медиации между иерархией государственной власти и глобальной экономикой и политикой. И в этой новой реальности роль и функции государства, а значит, и **смысл государственных границ будут пересматриваться.**

Кржевов В.С.

Государство и церковь в современной России. Сможет ли церковь обеспечить национальное единство?

В последние годы публичная дискуссия по проблемам взаимоотношений общества, государства и церкви заметно активизировалась. И хотя в подавляющем числе случаев эти непростые темы обсуждаются по преимуществу в связи с местом и ролью РПЦ в современной России, думается, что вернее было бы связать их рассмотрение с более широким кругом проблем. Дело в том, что как раз представителям названной церкви свойственно прибегать в дискуссии к невинным на вид подменам, подставляя вместо общих определений религии и церкви наименования только одной из существующих в России конфессий и только одной из церквей. Подмены эти, конечно, далеко не случайны, что обнаруживается всякий раз, когда обсуждение напрямую затрагивает вопрос об окончательной легализации привилегированного положения, фактически РПЦ уже обретенного. Как правило, сторонники признания православия «государствообразующей религией» (революция в политологии!) и придания РПЦ отвечающего подобным притязаниям юридического статуса указывают на совершенно особую роль этой церкви в русской истории. В этом контексте всё более настойчиво звучат голоса тех, кто призывает к «преодолению наследия эпохи государственного атеизма и возвращению русского народа к своим духовным корням». Во имя этой высокой цели считают необходимым всеми путями и средствами обеспечить скорейшее приобщение населения России к православию, а заодно и вернуть РПЦ то положение, которым она обладала до революции октября 1917 г., т.е. фактически вернуть ей ранг государственной церкви. Вместе с тем знаменательно, что на словах как служители церкви, так и светские приверженцы подобной реформы в большинстве своём решительно отрицают наличие подобных намерений. Однако анализ аргументации, а ещё больше – практических дел представителей церковного «священноначалия» и по-

ощряемой им «православной общественности», недвусмысленно свидетельствует о явно обозначенном стремлении законодательно утвердить особое положение РПЦ в нашем отечестве, признав её средоточием некоей высшей «духовности», долженствующей стать истоком и стержнем единения всех россиян. Одним из наиболее заметных проявлений подобного рода «национально-исторических» и «государственнических» установок является очевидно безосновательное, но очень опасное в многонациональном и многоконфессиональном государстве безоговорочное отождествление русской этнокультурной идентичности с идентичностью религиозной, более того, с принадлежностью именно к РПЦ. Здесь в ходу уже не только ложная формула «русский – это обязательно православный», а совсем уже нелепое «истинно русский – это прихожанин РПЦ». О том, что именно такое понимание превалирует среди значительной части служителей этой церкви и её прихожан свидетельствуют многочисленные выступления и публикации в недавнем прошлом митрополита, а ныне Патриарха РПЦ Кирилла (Гундяева) и людей из его ближайшего окружения. Уже несколько лет они с настойчивостью, достойной лучшего применения, повторяют, что представление о России как о многоконфессиональной стране является ошибочным, поскольку-де народ её искони был и остаётся «православной общиной»¹. Соответственно всех прочих, кто не принадлежит православной церкви, предлагается рассматривать как «религиозные меньшинства». К величайшему сожалению, более чем очевидное противоречие подобных утверждений неоспоримым фактам, а равно и Конституции РФ, нимало не смущает приверженцев этой взрывоопасной идеи.

В том же ряду пребывают неоднократно выражавшиеся публично настойчивые протесты иерархов и священников РПЦ по поводу деятельности в России миссионеров других христианских конфессий. Крайне нетерпимое отношение представителей РПЦ к тому, что они именуют «недозволительным прозелитизмом», недвусмысленно свидетельствует о притязании считать всю территорию государства Российского сферой действия «канонического права» своей церкви. Однако эти притязания опять-таки явно вхо-

¹ Митрополит Кирилл. Россия – православная, а не «многоконфессиональная» страна // Радонеж. 2002. № 8; Чаплин Всеволод, протоиерей. Идеал единства // Эксперт. 2004. № 31; Сысоев Даниил, священник. Понятие «традиционные религии» как главное препятствие делу православной миссии // Благодатный огонь. 2003. № 10.

дят в резкое противоречие со статьёй 14 Конституции РФ, утверждающей, что Россия является светским государством, основополагающим принципом которого является принцип свободы совести.

Помимо того, что проявления подобных умонастроений были многократно зафиксированы на различных публичных шествиях и митингах, в том числе и откровенно шовинистического толка, их популярность в околоцерковных кругах подтверждают кулуарные высказывания и выкрики с мест на официальных мероприятиях, регулярно проводимых как самой Патриархией РПЦ, так и её епископатом. Всё это неизбежно придаёт обсуждению упомянутых выше непростых вопросов совершенно не нужную эмоциональную напряжённость. Понятно, что при таких обстоятельствах готовность к спокойному и ответственному диалогу, не раз провозглашавшаяся руководством РПЦ, сходит на нет под давлением экстремистки настроенных «истинно православных», пытающихся запугать и подавить всякого, кто имеет взгляды, отличные от их собственных. Вместо аргументов они обыкновенно прибегают к проклятиям, обличая оппонентов в «сатанизме», «инородчестве», «предательстве» и угрожая им физической расправой.

В итоге практические результаты публичной дискуссии могут оказаться весьма далёкими от тех, что не только желательны, а в самом прямом смысле слова остро необходимы России в её нынешнем положении. И поскольку события самого последнего времени вновь дали разработчикам проектов «духовного возрождения России под знаком православия» новый повод для активной пропаганды своих идей, следует ещё раз внимательно проанализировать те их соображения, которые повторяются с особой настойчивостью и имеют наиболее широкое хождение. Для этого придётся затронуть несколько связанных между собой групп вопросов – о социальной и исторической обусловленности роли религии и церкви в становлении национальной культуры и формировании основ российской государственности; о действительном влиянии православного вероучения на формирование нравственных устоев общества и вероятных последствиях возвращения РПЦ статуса государственной церкви; о соответствии заявлений и действий ряда представителей РПЦ положениям Конституции РФ об отделении церкви от государства и школы от церкви; об общественной необходи-

мости неукоснительного соблюдения принципа свободы совести в современной России.

Главной своей целью представители РПЦ откровенно называют «скорейшую деатеизацию общества». Этот диковатый оборот широко используется как официальными лицами церкви, так и идейно близкими ей светскими публицистами и даже некоторыми политиками. Сторонники подобной программы уверяют, что её осуществление позволит возвратиться к «духовным корням», якобы иссохшим за годы господства антирелигиозного коммунистического режима, а тем самым обрести, наконец, идейное единство путём заполнения православным вероучением того «вакуума», который возник после крушения марксистско-ленинской идеологии. (Здесь стоит сразу обратить внимание на очень важный момент. Достаточно очевидно, что пресловутое «крушение идеологии» было в решающей мере обусловлено утратой ею официального статуса. Перестав быть государственно-обязательной, эта идеология вместе с тем перестала считаться единственно-истинной. Но ведь подобный опыт в тысячный раз свидетельствует о полной безнадежности попыток повсеместно установить «правильное мировоззрение» посредством властных санкций. Идейные трансформации в общественном сознании являются в высшей степени сложным и противоречивым процессом, и попытки втиснуть его в прокрустово ложе государственной регуляции вряд ли принесут ожидаемое умиротворение.)

Согласно недавно сделанным заявлениям Патриарха РПЦ Кирилла, именно массовое приобщение людей, и особенно молодого поколения, к «православным христианским ценностям» должно обеспечить неуклонное возрастание общественной нравственности. В этом же контексте звучат призывы о необходимости противостояния «разрушительной духовной экспансии Запада». Знамательно, что противостояние это преподносится как неременное условие сохранения «национально-культурной идентичности»². Весьма симптоматично также, что в качестве едва ли не главного аргумента используется позаимствованный у «благонамеренных» мыслителей 50–60 гг XIX в. тезис об «органической укоренённости» православия в русском народном духе и исключительно благотворном влиянии РПЦ на развитие русской культуры и отвечающей ей особой формы государственности.

² Подробнее об этом см.: Малахов В.С. Понаехали тут... М.: Изд-во НЛЮ, 2007.

В этой связи заслуживает самого пристального внимания позиция игумена Вениамина (Новика), недвусмысленно выражающего желательность отказа от принципов правового государства: «При... гармоническом подходе, когда предполагается строительство не столько “государства”, сколько “царства”, сам вопрос о каких-либо правах даже не возникал. Ведь юридически-правовые вопросы могут возникать между чужими, посторонними людьми, а не между “отцами и чадами”, “братьями и сёстрами”, решившими жить не по “закону”, а по “благодати”»³. Весьма замечательно, что существо подобной «гармонизации» было в своё время исчерпывающим образом охарактеризовано Гегелем, проницательно заметившим, что «Ненависть к закону, праву, выраженному в законе, есть тот признак, по которому открываются и безошибочно познаются в их подлинном выражении фанатизм, слабоумие и лицемерие добрых намерений, во что бы они не рядились»⁴.

Другим примером представлений о путях утверждения «духовной гармонии» и воплощения идеала «православного царства» могут служить размышления священника А. Постернака, директора Традиционной гимназии и декана исторического факультета Православного Свято-Тихоновского богословского института, опубликованные в газете «Ведомости» от 11.02.2004. Говоря о необходимости «воспитания историей», автор назидательно подчёркивает, что «отказ от религиозной проблемы как мировоззренческого основания (!?) современного общества...» дезориентировал историков, вынудив заниматься «вторичными» вопросами политики и экономики. При этом они забыли о главном – о «внутреннем мире человека». Весьма скоро выясняется, что столь суровый выговор адресован не одним только историографам, но всему западному обществу, которое почему-то определяется как «постхристианское». Но когда речь заходит об истории российской, А. Постернак поворачивает на 180 градусов и, буквально опровергая самого себя, заявляет: «Тысячу лет Россия формировалась как великая империя с особой идеологией», а «решающую роль в этом процессе» якобы сыграла именно «религиозная аккумуляция», посредством которой русский народ включал «в свой состав» (sic!) множество других народностей. Поскольку речь идёт о «строительстве империи», да ещё «тысячелетней», нельзя не при-

³ Богословское понимание прав человека // Религия и право, 1998, № 3. С. 17.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 282.

знать, что, вопреки заявленному требованию сосредоточения на «вопросах высокой духовности», здесь на первом плане вновь оказываются «вопросы политики». Оставляя в стороне имеющую широкое хождение, но очень сомнительную с фактической точки зрения периодизацию русской истории («монгольское иго» пало только в конце XV в., а империей Россия стала лишь в начале XVIII), отметим самое важное – эти утверждения служат несомненным свидетельством той же подмены приоритетов, за которую наш «православный историк» критиковал своих «неправильно» мыслящих коллег. Ведь из слов почтенного священника следует, что христианское вероучение рассматривается им уже не как основа «внутреннего мира человека», а как сердцевина имперской идеологии. Однако, даже не будучи глубоким богословом, нельзя не заметить явного противоречия такой трактовки со словами Евангелия о царстве Христовом, которое «не от мира сего». Таким образом, обращение к «религиозной проблеме» в очередной раз оборачивается пропагандой имперского величия. Стоит особо отметить, что такая подмена выражает не только личные взгляды А. Постернака – есть множество свидетельств тому, что подобная позиция в высшей степени характерна для многих и многих сторонников скорейшего возобновления «симфонии церкви и государства». В том же, по сути, ключе выстроена и недавно принятая «Социальная доктрина» РПЦ, где недвусмысленно утверждается, что именно себя она видит в качестве если не полновластной, то безусловно доминирующей инстанции, призванной возглавить это благонамеренное движение – разумеется, при активной административной и правовой поддержке государства.

Весьма существенно, что пропагандисты и комментаторы намеченной РПЦ программы «духовного оздоровления» вполне определённо дают понять, что усилия церкви направлены ко «всеобщему благу», а потому всякое несогласие, а тем паче противодействие ей должны трактоваться как кощунственные и заведомо враждебные России деяния. Люди, осмеливающиеся усомниться в благотворности этих начинаний, аттестуются как заведомые «русофобы», лишённые «национальных корней» и патриотических устремлений и преследующие исключительно личные, корыстные цели. Их активность якобы покупается большими деньгами, регулярно получаемыми от неких «зарубежных кругов», а заодно аттестуется как служение тайным планам всегда враждебной России «мировой закулисы». Те немногие, кто уж никак не подпадает под категорию «наёмных агентов чужого влияния», но всё же выступа-

ет против притязаний РПЦ на исключительное положение в духовной сфере, объявляются наследниками «эпохи государственного атеизма», носителями чужеродного и противящегося «всему истинно русскому» духа. Все эти злые силы солидарно подрывают единство России и препятствуют её дальнейшему усилению и росту международного авторитета. Словом, как уже было сказано, используется весь традиционный набор бездоказательных обвинений и запугиваний, направленных на дискредитацию оппонентов. Говорить о беспристрастном анализе аргументов обеих сторон в этом случае, конечно же, не приходится.

Однако при непредвзятом подходе легко показать, что заявления о нарастающей «бездуховности» и «упадке морали» как следствиях атеистического мировоззрения, равно как и притязания церкви на роль добросовестного арбитра в вопросах культуры и нравственности сплошь построены на передержках и искажениях и почти всегда выдают желаемое за действительное.

Для этого нужно только принять во внимание множество фактов, позволяющих увидеть, что все умильные разговоры о совершенно исключительном «духоподъёмном» влиянии православной церкви в истории России катастрофически расходятся с историческими реалиями. Нельзя, разумеется, отрицать очевидное — православное вероучение на протяжении веков служило легитимации общественного и политического строя, сутью и стержнем которого было всевластное самодержавие. Чрезвычайно выразительную характеристику важнейшей особенности этой ипостаси «православного самосознания» можно найти уже в «Утверждённой грамоте» об избрании первого на Руси Патриарха (нелишне напомнить, что это «избрание» было санкционировано Вселенским Патриархом под сильнейшим давлением царского двора): «...твоё же, о благочестивый царь, великое российское царствие — Третий Рим — благочестием всех превзыде... и ты един под небесем, христианский царь, именуешишь в всей Вселенной, во всех христианех...»⁵.

Так что пресловутая «симфония церкви и государства» в истории России и вправду имела место, но это не даёт ни малейших оснований считать столь же гармоническими отношения между «православной властью» и народом. Поскольку долгие века население России в большинстве своём состояло из крестьян, пребывавших в крепостной зависимости, рассуждения о неустанных по-

⁵ Собрание государственных грамот и договоров. Ч. II. М., 1819. С. 93.

печениях и заботе «отеческой власти» о «чадах-подданных» могут восприниматься только как самодовлеющая идеологема, очень далеко отлетевшая от действительности. Чтобы принять на веру подобные утверждения, нужно устранить из поля зрения факты чудовищной эксплуатации, угнетения, жестокого и бесчеловечного обращения с людьми, в сущности пребывавшими в рабстве и потому лишёнными самых элементарных прав. Но ведь при этом в значительной части российских областей как господа, так и их крепостные исповедовали православие, посещали одни и те же церкви, участвовали в общих богослужениях. Вместе с тем, в массовую практику входили случаи, когда православный помещик приказывал физически истязать православного же крепостного или ссылал его в Сибирь на каторгу, а то и продавал, как вещь, прочь со двора, навсегда разлучая с семьёй и друзьями. Можно также вспомнить душераздирающую сцену из знаменитого рассказа Л.Н. Толстого, когда под командой православного офицера «братцы» насмерть засекали шпицрутенами солдата за ничтожную провинность. Но ведь рассказ Толстого — не вымысел, а исполненное глубочайшего трагизма художественное отображение действительности; бесчеловечное отношение к людям было в русской армии чем-то привычным, рутинным — таковыми в реальности были повседневные обыкновения «православного воинства».

В свете этих соображений трудно отказаться от мысли, что, освящая и поддерживая подобные порядки, РПЦ заботилась не столько о духовной опеке народа, сколько об обеспечении интересов «правлящего слоя» (частью которого были и её собственные иерархи), и в особенности его сановно-бюрократической верхушки. Ведь помимо всего прочего и сама церковь — в полном забвении христианских заповедей — не гнушалась владеть ни землями, ни приписанными к ним крестьянами — да в таких размерах, что на этой почве у неё возникали порой серьёзные конфликты с государством, разрешавшиеся, как правило, отобранием «излишков» в государственную казну. (Факты, как говорят, упрямая вещь, и не худо бы помнить, что секуляризация церковных имуществ практиковалась отнюдь не только «безбожниками-большевиками»).

Обращение к истории русской мысли также не даёт оснований для преимущественно радужных оценок. Ведь при объективном и ответственном подходе нельзя умолчать о той пагубной роли, какую играла здесь церковная цензура. Достаточно вспомнить об инициированных РПЦ гонениях на Льва Толстого или Ивана Сеченова (а это примеры яркие, но далеко не единичные). Отстаивая

свои интересы церковь – вопреки очевидным изменениям в интеллектуальной сфере, – всегда стремилась сохранить её под своим полным контролем, ревниво охраняя унаследованный от средних веков статус высшей инстанции, обладающей монополией на истину. Реакцию подавляющего большинства образованного общества России того времени на эти притязания достаточно точно передают знаменитые строки А. Блока о «простёртых над Россией совиных крылах» К.П. Победоносцева. Как известно, этот деятель, служивший духовным наставником двух последних русских императоров и обер-прокурором Св. Синода, был буквально снедаем желанием остановить развитие в России либеральных реформ. Эти его устремления вполне отвечали политической линии Александра III, который в 1881 г. утвердил знаменательный документ – «Положение об охране». По выражению сенатора А.А. Лопухина, этот образец полицейско-канцелярской мысли поставил «всё население России в зависимость от личного усмотрения чинов политической полиции». А сии чины не без основания видели в священниках РПЦ первейших своих осведомителей. Ведь церковное «священноначалие» издавна вменило клиру в обязанность доносить в полицию на своих прихожан – в нарушение тайны исповеди, но в согласии с «высшими интересами» государства.

Всё вышесказанное позволяет утверждать, что многие реалии жизни дореволюционного российского общества никак не вписываются в рисуемую процерковными публицистами благостную картину. Их исполненные пафоса повествования вполне согласуются с возвышенными самооценками самодержавной власти и церковной иерархии, типа тех, что цитировались выше, но вот фактам, увы, совершенно не соответствуют.

С этих позиций весьма значимыми для обсуждаемой темы оказываются трагические события, разразившиеся в России после октября 1917 г. Совершённый тогда под руководством большевиков военно-политический переворот привёл, как известно, к кровавой гражданской войне, в ходе которой и войсками обеих сторон, и иррегулярными вооружёнными группами всех толков было совершено великое множество грабежей, убийств и насилий. И если за «красных» сражались люди, лишённые церковной опеки, то о «белых» армиях или, скажем, об украинских националистах этого сказать никак нельзя. Воевавших в их составе людей священники «окормляли», надо думать, должным образом. Однако это ни в малой степени не предотвратило и не умалило ужасов братоубийственного конфликта. Более того, когда после победы и утвержде-

ния власти большевиков начались систематические репрессии (в том числе направленные против самой церкви), все они совершались – на первых, по крайней мере, порах – либо при прямом участии, либо при достаточно массовой поддержке людей, в большинстве своём вошедших в зрелый возраст до революции, то есть, несомненно, воцерковлённых. Так о каком же влиянии церкви – благотворном и стойком – можно всерьёз говорить при таких обстоятельствах? Ведь будучи вплоть до 1917 г. церковью господствующей, неразрывно связанной с государством, РПЦ имела вроде бы все возможности распространить это своё предполагаемое влияние так глубоко и далеко, чтобы ничего подобного революционной катастрофе произойти не могло. Однако произошло – и это вынуждает нас искать совершившемуся иные объяснения, нежели приход к власти группки «безбожных большевиков», столь легко совративших с пути истинного «Русь православную», «Третий Рим».

Нижеследующие соображения могут, как представляется, способствовать пониманию того, что ни глубокое проникновение религиозной обрядности и символики в культуру, ни закрепление за церковью официального положения верховной моральной инстанции сами по себе не гарантируют обществу высокого уровня нравственности. Прежде всего потому, что вообще всякая религия, а равно и мораль, и право в их повседневных практических воплощениях, теснейшим образом привязаны к объективным условиям и обстоятельствам своего времени. В ту эпоху, когда человечество не обладало разветвлённой системой научных знаний, религиозное миропонимание было, в сущности, единственно возможным. На протяжении долгих веков истины вероучения усваивались новыми поколениями в отсутствие сколько-нибудь весомой альтернативы, становясь смысловым основанием вошедших в рутинный обиход способов жизнедеятельности. Совершаемые церковью обряды и ритуалы, проповеди и увещания её служителей были если не единственным, то, безусловно, преобладающим средством, позволявшим человеку вести осмысленное существование в своём жизненном мире. Это касалось как повседневной жизни, так и важнейших событий – радостных и скорбных, праздничных и несущих угрозу⁶. Понятно, что необходимым следствием такого по-

⁶ Подобного рода характеристики общих черт культуры того времени можно встретить у многих исследователей, как церковных, так светских. См.,

ложения вещей становилась доминирующая роль церкви в обществе. Её деятельность неизбежно выходила далеко за рамки выполнения чисто культовых функций. Церковь была и гражданско-правовой инстанцией, и посредником в коммуникации, хранительницей знаний и организатором образования, покровительницей искусств и ремёсел – не говоря уже о немалом её участии в делах государственного аппарата, с которым её структуры нередко пересекались, а порой даже сливались до неразличимости. Всё это, с одной стороны, укрепляло позиции церкви, с другой – рождало противодействие и конфликты – как их неизбежно рождает стремление к неограниченной власти и всеобъемлющему контролю. Однако и направленные против властей и официальной церкви протестные движения также получали религиозную легитимацию, вдохновляясь требованиями «возврата к истинной вере».

При всём том, как было сказано, никакая культура и никакая религия не в состоянии обеспечить преобладания в массовом поведении мотивов, выходящих за пределы, заданные наличными социальными условиями. Главенствующее влияние здесь неизменно приобретают формы отношений распределения и обмена, возникающие не по одному лишь человеческому произволу, но в соответствии со сложившейся структурой общественного разделения труда. Это утверждение вполне применимо и к истории т.н. «христианской цивилизации» во всех её разветвлениях. Бесчисленные факты свидетельствуют, что когда христианство обрело доминирующее положение, это нимало не изменило уже сложившуюся систему социальной стратификации – не считая того, что сам процесс приобщения к христианству в очень многих случаях (в том числе и в истории наших предков) имел насильственный характер и ему сопутствовало множество пыток, казней и прочих репрессий против сопротивлявшихся «язычников». Получив поддержку государства и став, таким образом, господствующей, христианская церковь быстро переняла все навыки и приёмы своих недавних гонителей. Но и после повсеместного утверждения веры во Христа со всей очевидностью обнаружилось, что реальная жизнь осталась очень далёкой от требований Евангелия, а клятвы в верности его учению не остановили ни произвола, ни несправедливости, ни порабощения одних людей другими.

напр.: Шмеман А. Исторический путь православия. М., 1993. С. 231, 234–235; Валлерстайн И. Эволюция структур знания в миросистемной перспективе // Миросистемный анализ: Введение. М., 2006. С. 231.

В этих условиях превращение христианской церкви в обличённый властными полномочиями общественный институт обрекало подавляющее большинство её служителей на неизбежное фарисейство и лицемерие, поскольку они оказывались вынужденными служить оправданию тех общественных порядков и той практики, которые совершенно недвусмысленно осуждались их же собственным вероучением⁷. Наиболее контрастно и выразительно это противоречие проявлялось всякий раз, когда государственная церковь получала монополию в разрешении духовных проблем. При этом весьма знаменательно сходство позиций и подходов, присущих любой официальной церкви – будь то католическая, православная или какая-либо из протестантских. (То же справедливо и для ислама, и для иудаизма, вообще для любой из известных церквей, пребывающих в подобном положении.) Известно множество случаев, когда церковные инстанции вполне довольствовались публичным выражением лояльности и соблюдением внешней обрядности. Еретиками же нередко объявлялись как раз люди, пытавшиеся настаивать на буквальном следовании истинам вероучения. Вообще борьба с «ересями» – один из наиболее трагических моментов в истории мировых религий – может служить дополнительным подтверждением сказанному выше. Известно ведь, что, например, в тех же христианских странах исполненные «евангельского духа» радители «чистоты веры» отнюдь не довольствовались мягкими порицаниями или хотя бы отлучением от общины тех, кого объявляли «вероотступниками». Во имя борьбы с инакомыслием церковь изобрела «инквизиционный процесс», «неправильная вера» считалась уголовным преступлением и сурово наказывалась. Не гнушались даже массовыми избиениями, вроде погрома крестоносцами населения «еретических» провинций на юге Франции, или Варфоломеевской ночи.

⁷ Об этом, издавна разъедающем христианство недуге также писали многие. Так, в уже упомянутой работе протоиерей А. Шмеман отмечает: «... конечно, размеров победы (христианства. – В. К.) не следует преувеличивать. Быть может, она даже тем и плоха, что уж слишком безобразными на фоне этой, по своему великой и красивой теории, представляются все бесчисленные отступления от неё и её извращения в действительности» (Шмеман А. Указ. соч. С. 265). Б. Рассел в цикле своих работ посвящает этой стойкой черте «христианской цивилизации» очень яркие строки (Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987). Наконец, о том же, в сущности, свидетельствовал и Ф.М. Достоевский в созданной его гением «Легенде о Великом инквизиторе».

В Европе времён Реформации и вызванных ею крупномасштабных религиозных войн вошёл в обычную практику принцип «чья власть, того и вера», что повлекло нарастающую девальвацию христианских ценностей. Поскольку конфессиональная принадлежность расценивалась прежде всего как признак политической лояльности, смена религии вместе с переменой властителя стала обычным явлением. Это немало поспособствовало росту сомнений в непогрешимости церкви и непреложности вероучения. С другой стороны, кровавый опыт братоубийственных конфликтов, разъединявших граждан одной страны, города, общины, а нередко даже и членов одной семьи, настоятельно свидетельствовал в пользу отказа от губительной религиозной нетерпимости и фанатизма. Довольно быстро пришло осознание, что питательной почвой для них служит слишком плотное переплетение социальной и политической жизни с религией⁸.

Осмысление этих, а равно и многих других подобных событий подтверждает ранее сформулированный тезис – роль религии в жизни людей, а в ещё большей степени – характер функционирования церкви в обществе теснейшим образом связаны с определёнными социально-экономическими и культурными условиями. Но нельзя не видеть, что последние полтора-два столетия эти условия претерпели качественные изменения. В связи с нарастающим развитием науки и технологий, воплощаемых во всё более широко-масштабной индустриализации и информатизации производства, социальные организмы становились куда более сложными и разнородными, чем в предшествующих фазах истории. Возникновение множества специализированных видов деятельности и новых профессиональных групп обусловило высокую интенсивность всевозможных трансакций, а всё это, вместе взятое, привело к качественной реструктуризации сети социальных связей. Соразмерно возросли масштабы и темпы социальной мобильности. Важнейшим её следствием, существенно влияющим на повседневную жизнь современного общества, оказалась невиданная ранее плотность взаимодействия и непосредственного общения носителей разных культурных и религиозных традиций.

Столь радикальные преобразования не могли не повлечь соответствующих изменений в сфере социального управления, да и в

⁸ Противоречия и затруднения, проистекающие из подобного положения вещей были, в частности, прекрасно охарактеризованы Б. Расселом в его «Истории западной философии». См.: Указ. соч. М., 2004. С. 746–747.

культуре общества в целом. Важнейшая роль здесь, как сказано, принадлежала возникновению и развитию системы научных знаний, распространение которых привело к тому, что всё большее число людей выбирало мировоззрение, свободное от церковной опеки. Ещё М. Вебер, уделявший большое внимание проблемам культурной трансформации, показал, что главной особенностью новой эпохи стала революция в миропонимании, суть которой заключалась в нарастающем «расколдовании мира». Церковь, со своей стороны, под давлением обстоятельств оказалась вынужденной передать государству или гражданским институтам большую часть тех своих прерогатив, что не вытекали непосредственно из нужд отправления религиозного культа и вероисповедных функций. В итоге некогда принадлежавшее ей исключительное право легитимации властных полномочий государства, а равно и монополия на руководство в сфере духовной культуры и образования были необратимо утрачены. В интересующем нас плане выражением этих перемен стало утверждение в конституциях демократических государств принципа свободы совести и последовательное отделение церкви от государства. Столь же последовательно гражданско-правовой статус индивида эмансипировался от его этнической и религиозной принадлежности, становясь совершенно независимым от этих последних. Взамен утверждалось гарантированное государством и абсолютно необходимое в условиях современного сверхсложного общества правовое равенство приверженцев вероисповеданий всех толков, а также и атеистического мировоззрения, и предоставление выбора между ними решению свободной воли человека.

В свете сказанного можно видеть, насколько поверхностны и далеки от действительности предлагаемые РПЦ оценки причин и истоков кризиса, переживаемого ныне Россией. Реалии российской жизни и в прошлом, и в настоящем, несомненно, гораздо более сложны и многогранны, чем их изображают люди, большей частью без особых изысков воспроизводящие идеологические штампы недоброй памяти «Союза русского народа». Но вместе с тем следует признать, что в качестве пропагандистских клише эти штампы воздействуют на массовую аудиторию желательным для их распространителей образом. Причин тут несколько. Одна из наиболее весомых – отсутствие равноправного доступа к СМИ для тех, кто не считает воцерковление россиян в кратчайшие сроки надёжным средством «духовного возрождения России», более того, расцени-

вает эту стратегию в условиях прочно сложившейся многоконфессиональности как чрезвычайно опасную. Но проблема не исчерпывается только этим. К сожалению, существуют и другие причины, при том гораздо более глубинного свойства.

Дело в том, что если научное обществоведение рассматривает процесс социального изменения как процесс в высшей степени сложный и противоречивый, где сталкиваются и переплетаются весьма многообразные и разнонаправленные тенденции, то предлагаемое массовому сознанию *изображение* этого процесса почти всегда изобилует значительными искажениями и упрощениями. Однако заметить это способны только специалисты, обладающие серьёзными и основательными познаниями в философии, истории, социологии, etc, к тому же располагающие достоверной информацией о текущих событиях. А вот для т.н. «простых людей», т.е. для большинства населения России, и без того обременённого весьма нелёгкими повседневными тяготами и заботами, почти всегда достаточно картины, очень поверхностной и огрублённой сравнительно с действительностью. Но ещё более важно, что представление о своём обществе и его истории выстраивается в массовом сознании сообразно устоявшимся в нём самооценкам и предпочтениям. Наряду с этим известно, что в ситуациях длительного кризиса в обществе нарастает желание разобраться в причинах происходящего и найти скорейший путь к избавлению от множатся осложнений и трудностей. В этой связи нельзя не указать на неизменно наблюдаемое при таких обстоятельствах нарастание ксенофобских настроений и установок. Следствием этого становилась привычная готовность считать виновниками неблагополучия неких враждебных «чужих», «пришлых», «инородцев», чьё благополучие обеспечивается исключительно за счёт притеснений и бедствий «коренного населения»⁹. Именно этими особенностями массового сознания пользуются и на них играют – столь же легко, сколь и безответственно – всякого рода недобросовестные радетели «спасения России и русских». Спекуляции на кризисном состоянии общества и порождаемой этим неуверенности в будущем, нагнетание недовольства по поводу имущественного неравенства, причинами которого называются мошенничество и воровство «чу-

⁹ См.: Гудков Л., Дубин Б. Невозможный национализм. Риторика номенклатуры и ксенофобия масс // Русский национализм в политическом пространстве. М., 2007. С. 276–310.

жаков», эксплуатация «образа врага», – внешней причины всех бед и несчастий, создание атмосферы эсхатологических страхов и производной отсюда «охоты на ведьм» – таковы давно и хорошо известные признаки идейного багажа известного сорта, увы, достаточно массовидно представленные в российском настоящем¹⁰.

Всё сказанное выше, разумеется, не относится к содержанию православного вероучения в его, так сказать, сущностных определениях. Имеется в виду совсем иное, а именно – особая практика, в основе которой – использование *имени православия*. Здесь оно выступает в качестве своего рода символического маркера, служащего не для выражения особенностей религиозного миропонимания, а для обозначения определённых политических и идеологических устремлений. Для нашего анализа это положение имеет принципиальный характер, ибо акцентирует внимание на очень важной особенности происходящего. И в истории, и в современности довольно часто создавались и продолжают создаваться ситуации, когда религиозная символика и атрибуты конфессиональной принадлежности, подчиняясь логике событий, утрачивают свой чисто вероисповедный характер. Оставаясь по видимости всё теми же, они в этом случае выражают уже не столько истины вероучения и солидарность единоверцев, сколько столкнувшиеся экономические или политические интересы различных социальных слоёв или групп. В понимании людей, мало искущённых в тонкостях социальной психологии, привычные символы и ритуалы остаются всё теми же носителями сакральных смыслов, но в действительности они функционируют уже в совершенно ином качестве – как средства легитимации притязаний определённых политических группировок или общественных институтов. Обращаясь к чувствам незащищённости и ущемлённости, особенно широко распространённым в периоды общественных потрясений, лозунги «защиты веры» и «традиционных ценностей» превращаются в эффективное средство манипуляции массовым сознанием, принося рассчитанные дивиденды использующим их циничным политикам. Этим и объясняется скепсис в отношении возможности подобными путями и средствами прийти к духовному и нравственному возрождению общества.

Есть немалые основания полагать, что в России, переживающей ныне самый сложный переходный период, наблюдается именно

¹⁰ См.: Указ. соч. С. 180–254, а также: *Верховский А.М.* Политическое православие. М.: Сова-центр, 2003, и названную выше книгу В.С. Малахова.

такая метаморфоза. В подобном социально-политическом контексте настойчивые призывы во имя спасения государства возвратиться к православию как средоточию национальной культуры становятся средством обоснования политической стратегии, направленной к достижению совершенно определённых целей. Для самой РПЦ такой целью является возврат (если не полностью де-юре, то хотя бы де-факто) статуса государственной церкви со всеми вытекающими отсюда политическими и имущественными привилегиями. Для известной части чиновников высших и средних эшелонов государственного аппарата – восстановление привычного режима «идеократии», позволяющего под маркой религиозного единства закрепить за собой бесконтрольную власть, заодно сосредоточив в своих руках столь же бесконтрольное распоряжение основной частью общественных ресурсов. (Существо подобных устремлений в своё время было весьма выразительно охарактеризовано М.Вебером: «...когда *Brachium saeculare* шарит в поисках руки Церкви для опоры светских властей»¹¹.)

Поскольку союз обеих структур взаимовыгоден, постольку их представители, как с той, так и с другой стороны, не упускают случая выразить поддержку – и на словах, и на деле – реализации различных компонентов программы превращения православия в государственную религию, а РПЦ МП – в государственную церковь. Только объединением их усилий можно объяснить уже не одни только декларации, а практические действия, прямо нарушающие статьи Конституции, гарантирующие гражданам России свободу совести и отделение церкви от государства, а школы от церкви. Здесь и многократно зафиксированные противозаконные действия региональных властей, ущемляющие права верующих иных конфессий, и полуофициальное присутствие священников РПЦ в армии и прочих силовых структурах государства, и настойчивое стремление высшей церковной администрации в той или иной форме добиться всеобщего обязательного преподавания основ православия в государственных школах и вузах.

Этот аспект проблемы заслуживает особого рассмотрения – ведь образование играет весьма важную роль в деле формирования

¹¹ *Brachium saeculare* – светская власть. Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Политические работы. М., 2003. С. 38. О том, что именно эти соображения являются сейчас приоритетными для светской и церковной бюрократии, говорит и В.С. Малахов. См.: Указ. соч. С. 18–19.

и направления умов новых поколений. Сегодня более чем очевидно настойчивое стремление церкви добиться выгодного для неё пересмотра программ и учебных планов преподавания социальных и гуманитарных наук в средней школе и вузах. Желательность подобных перемен обосновывается всё тем же доводом – о «необходимости преодоления наследия принудительного атеизма». При такой установке объективное, основанное на принципах научного знания изучение сложных вопросов эволюции духовной культуры становится практически невозможным, уступая место откровенной проповеди православного вероучения, да ещё преподносимого в весьма специфической трактовке фундаменталистского толка.

Не приходится сомневаться, что как таковая проблема влияния православия на культуру тех стран и народов, где оно получило широкое распространение, заслуживает специального обсуждения (равно как и вопрос об обратном воздействии на вероучение и церковную практику со стороны дохристианских культурных и религиозных традиций). Это всё нормальные, законные проблемы, входящие в компетенцию научного изучения истории культуры и разработки её теории. Но именно и только научного изучения, а не подменяющей его вероучительной проповеди. Здесь различие того же типа, что между богословием и религиоведением – первое толкует каноны веры, второе исследует её как социальный и культурный феномен – с нормальных для науки позиций объективности и непредвзятости. Однако, как уже сказано, церковь добивается не научного изучения истории православия и его роли в культуре, а именно права проповедовать его учащимся в качестве непреложной истины, что очевидным образом противоречит основной цели образования.

Такой целью в светской школе и вузе – и это наиболее существенно для обсуждаемого вопроса – может быть только изучение основ научных знаний и методов их получения. Именно этим и обуславливается неприемлемость притязаний церкви. Суть вопроса в логической согласованности образовательных программ. Дело в том, что последовательно научное миропонимание ничто исключает допущение о сверхъестественных вмешательствах в ход и исход мировых событий. Поскольку в последнее время всё чаще говорят о «дополнительности» и «гармонии» двух основных форм миропонимания – научного и религиозного, нелишне напомнить, что их логическая несводимость издревле отмечалась многими мыслителями. Но, как подчёркивал тот же М. Вебер, это представление окончательно утвердилось лишь вме-

сте с широким распространением научных знаний и методов рационального мышления: «...сильнее и принципиальнее всего была осознана противоположность религиозности познавательному мышлению. <...> ...В том случае, если рациональное эмпирическое исследование последовательно расколдовывало мир и превращало его в основанный на причинности механизм, оно со всей остротой противостояло этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом, и, следовательно, этически ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы смысла»¹².

Принципиальное отличие, существующее между догматами религиозной веры и фундаментальными положениями науки, подтверждается ещё одним соображением. Нельзя не видеть, что первые имеют значение преимущественно субъективное, поскольку необходимо предполагают личное согласие людей, принимающих постулаты определённого вероучения. Вторые, напротив, вполне независимо от личного отношения к ним со стороны отдельных индивидов, всецело сохраняют свою силу. Например, человек, бывший некогда приверженцем христианства, но затем уверовавший в истины ислама, тем самым волен признавать Моххамеда Пророком Аллаха и соответственно отказаться считать Иисуса Христа Спасителем и Сыном божьим. Здесь, как сказано, нет ничего, кроме личной веры и готовности разделять свои убеждения с единомышленниками. Напротив, вполне представимое личное несогласие какого-нибудь персонажа с законами сохранения или со вторым началом термодинамики вряд ли что-либо изменит в характере физических процессов. Постулаты религии эмпирически принципиально непроверяемы, тогда как научные теории согласуемы с данными наблюдения и опыта.

Не менее очевидна и несостоятельность попыток ввести догматы веры непосредственно в структуру научных объяснений изучаемых феноменов. В этом случае такие построения автоматически утрачивают характер научного знания, трансформируясь в квазинаучные и переходя в этой своей части в разряд религиозно-мифологических представлений. Справедливость этого утверждения легко проиллюстрировать несложными примерами. Достаточно очевидно, что некоторый сформулированный по итогам науч-

¹² Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 30–31.

ных исследований закон или общий принцип (скажем, формула $E = MC^2$, величина скорости света или постоянная Планка) никак не изменится в своём содержании, если мы станем трактовать описываемые при его помощи феномены как проявление воли Аллаха или свершение кармы. Точно также закономерная обусловленность строения и развития организма структурой его генома останется той же самой даже и в том случае, если кто-нибудь возымеет желание истолковать её как результат созидательных усилий ветхозаветного Творца или же деяний верховного бога Уицилопотчли.

Особую значимость требование логической последовательности в объяснениях приобретает при обращении к изучению истории человечества. Хороший пример мировоззренческой несовместимости даёт нижеследующее рассуждение игумена Иоанна (Экономцева), признанного авторитета в области истории религии и церкви. Размышляя о роли православия в судьбах России, он замечает: «В жизни нации ничего не бывает случайно. Мы видим в этом проявление Промысла Божия, который, конечно, не отменяет воздействия на судьбы народов политических, биологических и других факторов, но действует через них»¹³. Утвердив таким образом принципиально значимое с его точки зрения положение, историк далее рисует впечатляющую картину далёкой эпохи: «...сменяя друг друга, как в калейдоскопе, рождались и гибли богатые и утончённые торгово-земледельческие цивилизации и там же, разрушая их, подобно смерчу, проносились орды диких кочевников»¹⁴. И тут у способного к критическому осмыслению текста читателя не может не возникнуть впечатление совмещения несовместимого – Промысел Высшего Разума – и «калейдоскопическое» чередование цивилизаций? Провиденциальная устремлённость к конечному благу и любви – и «смерчеподобные» движения диких орд, исполненные ужаса и крови набеги, тотальные разрушения? Достоверность описания, увы, не вызывает сомнения, но как согласовать это с утверждением о *неслучайности всего совершившегося*? Ведь получается, что природные катастрофы, массовый голод, эпидемии, новые и новые войны, миллионы насильственных смертей – то есть всё то, чем действительно наполнена история человечества, – что всё это суть необходимые «факторы», посред-

¹³ *Игумен Иоанн Экономцев. Крещение Руси и внешняя политика древнерусского государства // Православие. Византия. Россия. М.: Христианская литература, 1992. С. 46.*

¹⁴ Там же. С. 47.

ством которых свершается предвечный замысел? (Надо ли напоминать, что над подобной историософией Вольтер иронизировал ещё в XVIII веке?).

Нетрудно видеть, что обобщения такого свойства принадлежат к разряду квазиобъяснений, ибо являются совершенно гутапперчевыми, приложимыми к любым событиям, вместе с тем ровно ничего не добавляя к пониманию существа происходящего. В каждом таком случае оказывается, что присутствие Божьего промысла неизменно подтверждается каждым новым открытием и каждой новой научной теорией. Но тогда вновь встаёт вопрос, что, собственно, добавляют эти положения к нашим знаниям? Их сохранение очевидным образом становится самодовлеющим, никак не способствуя приращению достоверной информации. И поскольку они всегда являют собой логически избыточные смысловые конструкции, их использование противоречит строгим правилам и процедурам научного метода. Тем самым со всей неоспоримостью подтверждается, что язык науки абсолютно несовместим с языком религиозной мифологии. (Не лишено интереса, что некорректность попыток объединения в одном контексте религиозного и научного миропонимания отмечали не только научно мыслящие исследователи, но и многие верующие историки и философы¹⁵.)

Наряду с аргументами методологического порядка, следует учитывать ещё и соображения этического и юридического плана. Как известно, конституционный принцип свободы совести гарантирует верующим всех конфессий возможность открыто и гласно проповедовать своё учение. Но это право принадлежит не одной особой, а **всем без исключения легально зарегистрированным религиозным общинам**. При этом решать такого рода задачи они должны только в своём собственном качестве, то есть в качестве добровольных объединений единоверцев. Однако сторонники скорейшего насаждения православия не хотят признавать очевидное, пряча истину за дымовой завесой рассуждений о тяжёлом наследии советских времён. Ещё Патриарх Алексий II (Ридигер) в публичных выступлениях прямо заявлял, что светское государство не тождественно государству атеистическому, а боязнь увидеть в школе священника является-де пережитком эпохи принудительного атеизма. Но очень несложно показать, что эти заявления постро-

¹⁵ Примеры этого даны, в частности, в очерке: *Салмина А.М.* Политическая историософия Константина Леонтьева // *Шесть портретов*. СПб., 2008. С. 38–87.

ены на подмене понятий и преднамеренном уклонении от существа вопроса. Светское государство действительно не тождественно государству атеистическому – в этой части Патриарх был совершенно прав. Но вывод, который отсюда следует сделать, совсем не тот, который хотели бы сделать представители «православной общности». «Светское» – по совершенно точному и прочно утвердившемуся в международном праве смыслу слова – как раз и значит «отделённое от церкви» и законодательно гарантирующее всем своим гражданам свободу совести. Именно этот принцип реализован в Конституции РФ, устанавливающей строго добровольный характер принятия мировоззрения. А будет ли оно религиозным определённого толка, или же атеистическим – это дело свободного выбора каждого гражданина. Что же касается «скомпрометированного атеизма», то следует сказать следующее. Опыт советского прошлого недвусмысленно свидетельствует, что скомпрометирован был не атеизм как мировоззрение, а его принудительное навязывание государством. Контекст же этого и многих других аналогичных выступлений иерархов РПЦ ведёт к заключению, что их конечной целью как раз является замена общеобязательного атеизма на общеобязательное же православие. Это значит, что самый-то принцип государственно-утверждённого мировоззрения остаётся без изменений, меняется только лишь его наполнение. Тогда правомерен вопрос – кто же в действительности выступает в роли наследников советской эпохи?

Вопреки лежащим на поверхности представлениям следовало бы уяснить, что подлинное освобождение от советского наследия состоит не в том, чтобы «государственный атеизм» заменить на государственно санкционированную веру в Бога, а в том, чтобы каждый человек имел гарантированную возможность сам выбирать себе мировоззрение. Наряду со всем прочим огромную роль здесь играет существование в России множества конфессий. (Решающее значение этого обстоятельства мною уже не раз подчёркивалось.) Поэтому нельзя не видеть, что, претендуя на установление прочного духовного единства *всех россиян* на основе православия, РПЦ сталкивается с практически неразрешимым противоречием. Попытка преодолеть затруднения правовым оформлением особого статуса четырёх «традиционных религий» только усугубила проблему, поскольку это установление, по сути своей противоправное, фактически санкционирует дискриминацию последователей других вероучений. Единственно корректным решением может быть только последовательное соблюдение принципа, согласно которо-

му выбор мировоззрения, а равно и формы и способы участия людей в делах сообщества единоверцев должны оставаться строго добровольными, свободными и от государственной опеки, и от любого иного давления, включая принуждение в самой религиозной общине. Философия религии уже давно утвердилась в том, что подлинная вера непременно требует свободы совести – если такой свободы нет, вера переходит в иное качество, становясь средством достижения целей, чуждых её внутренней сущности. Отсюда любые соображения – как то ссылки на численное преобладание сторонников определённого вероучения, его укоренённость в культурной традиции, стремление содействовать росту нравственного сознания общества, заботу о воспитании молодого поколения, и т.д., и т.п., если они используются в качестве предлога или основания для отказа от принципа строгой добровольности, следует рассматривать как недобросовестные уловки, призванные затемнить и запутать это совершенно ясное и недвусмысленное условие. Всё это к существу дела не относится, в том числе ещё и потому, что социально значимые результаты реально могут быть получены только при последовательном соблюдении законных прав **всех граждан** России, независимо от выбранного ими мировоззрения.

Настаивая на этом условии, нельзя обойти вопрос, острота которого подтверждается многими конфликтными ситуациями последних лет. Речь идёт о реакции «групп верующих» на разного рода публичные действия, которые в их оценке не отвечают канонам религиозного миропонимания и соответствующих практик и потому якобы «оскорбляют их чувства». Здесь особую значимость приобретает последовательное соблюдение принципа свободы совести и вытекающих из него юридических гарантий, поскольку только таким способом можно разрешить коллизии, порождаемые многообразием человеческих убеждений и верований. Действующие законоположения недвусмысленно утверждают, что обнаружение своих убеждений само по себе не может расцениваться как оскорбление или ущемление прав приверженцев иных взглядов. Поэтому ни прихожане РПЦ, ни вообще последователи какой-либо религии не могут и не должны претендовать на особую защищённость своих прав сравнительно с правами тех, кто верует или мыслит иначе. Поскольку же возникает вопрос о правовой (т.е. принудительной) регуляции в такой деликатной сфере, как человеческие чувства и переживания, точная формулировка критериев приобретает критически важное значение. Ведь судебные инстан-

ции должны получить возможность без субъективных натяжек и пристрастных различий квалифицировать определённые действия и оценки как **заведомо оскорбительные**. По всей видимости, в отношении конкретного индивида считать таковыми можно лишь публичные заявления по поводу его убеждений или верований, когда и если они трактуются как свидетельства его личной ущербности. Другой вариант – также публичные высказывания о заведомой порочности и вредоносности того или иного мировоззрения или вероучения как такового и провозглашение всех скопом его последователей источником общественной опасности. Если же ничего подобного нет, и положения определённого вероучения или философской концепции только обнародуются или, напротив, подвергаются критическому анализу, то такого рода действия никоим образом не могут и не должны расцениваться как оскорбительные, поскольку, помимо прочего, являют собой реализацию принадлежащего всем права на публичное оглашение своих взглядов (ст. 28 и 29 Конституции РФ). Во избежание недоразумений отмечу, что опасность для общества действительно может возникнуть – но в том лишь случае, если сторонники какой-либо концепции вздумают объявить её единственно правильной и общеобязательной, а всем, кто не разделяет этих убеждений, станут угрожать дискриминацией и репрессиями. Поэтому всемерное содействие развитию навыков веротерпимости и толерантного отношения к людям иной культуры и иных убеждений является сегодня одной из важнейших задач государства. Только на этом пути можно создать предпосылки для изменения нравственной атмосферы общества к лучшему.

Подводя итоги всему сказанному, нужно с полной определённой заявить, что попытки под благовидными предлогами изменить или попросту нарушить действующую Конституцию и тем или иным образом превратить православное вероучение в основу государственной идеологии не имеют под собой никаких иных оснований, кроме произвольных устремлений определённой части чиновников государственного аппарата и служащих РПЦ. Реализация этих планов не только не приведёт к стабилизации общества, но, напротив, с высокой вероятностью спровоцирует развитие конфликтов на этнокультурной и конфессиональной почве. И мера этой вероятности возрастает тем больше, чем дальше политика действующей администрации и высшей иерархии РПЦ уводит страну от утверждения принципов и институтов открытого общества.

Религия и церковь в становлении российской гражданской нации

Обсуждение данной темы требует нескольких предварительных замечаний. Прежде всего, представляется целесообразным уточнить смысл двух ключевых понятий – «гражданское общество» и «гражданская нация», нередко употребляемых как синонимы. Поскольку содержание первого из них сегодня также трактуется неоднозначно, важно точно указать на те феномены, что характеризуются при его помощи. Так, вослед Гегелю, термин «гражданское общество» используется мною для обозначения тех структурных компонентов социального организма, которые чётко отграничиваются от «государства». Это последнее, в свою очередь, рассматривается прежде всего как *институт* публичной власти. При этом следует принять во внимание, что гражданское общество исторически формируется и укрепляется по мере разложения и распада общества сословного, постепенно «замещая» его собой. В итоге, используя термин «гражданское общество», мы в историческом плане фиксируем изменения в положении некоторого политически интегрированного множества людей, обладающих отныне одинаковым правовым статусом (граждане государства), но при этом не входящих в публичные властные структуры (аппарат государственной власти). В странах, обладающих развитым демократическим режимом, возможно формирование второго структурного уровня гражданского общества, представляющего в этом случае совокупность некоммерческих и непрофессиональных институтов и организаций, обеспечивающих деятельность граждан за рамками названных сфер¹. Отметим сразу, что в демократических странах религиозные общности, существующие в территориальных

¹ Здесь возникает известное затруднение, связанное с существованием независимых СМИ, чья деятельность в большом числе случаев также связана с получением прибыли. Формально это противоречие неразрешимо, поэтому приходится прибегать к допущению *ad hoc*, делая исключение из общего правила. Понятно, что такое исключение применимо только к тем СМИ, которые действуют строго легально, в рамках демократической конституции.

пределах государства и представляющие собой строго добровольные объединения разделяющих общую веру индивидов, являются неотъемлемой частью гражданского общества. «Церковь» в этом случае понимается как организационная структура таких религиозных объединений.

Вместе с тем применительно опять-таки к демократическим государствам в качестве особого структурного элемента следует еще выделить политические партии и движения, поскольку они являются и частью политической системы (но не государства!), и в то же время свободно сформированными добровольными объединениями граждан. Тем самым такие партии и движения можно рассматривать как своего рода средостение между гражданским обществом и аппаратом государственной власти.

В отличие от «гражданского общества», термин «гражданская нация» будет использоваться для обозначения особого рода *культурной* общности, обнимающей людей, живущих в четко очерченных политических границах и в большинстве своем обладающих набором устойчивых общих черт (знаний и определенных ценностных установок, а также интериоризованных стандартов и стереотипов социального и политического поведения). Важнейшей чертой такой общности является присущее ее членам отчетливое сознание своей гражданской принадлежности и ответственности (сознание «мы – граждане») и вытекающего отсюда права соучастия в делах, направленных на реализацию общих интересов. Среди ценностных предпочтений, необходимо присущих «гражданской нации», следует в первую очередь выделить принцип верховенства прав человека. Особая значимость этого принципа обусловлена тем, что только в случае его соблюдения у людей сохраняется способность «управлять и быть управляемыми в качестве свободных граждан».

Сообразуясь с такой логикой, можно видеть, что «гражданское общество» не просто возникает в силу единовременного политико-правового акта, утверждающего формальное равенство, но формируется в течение некоторого времени – по мере действительного, а не чисто декларативного разрушения сословных перегородок. В дальнейшем мера его зрелости и развития напрямую сказывается в способности направлять деятельность институтов власти сообразно принципам правового равенства граждан и защиты их интересов. Отсюда также ясно, что и «гражданская нация» не рождается спонтанно и одномоментно, обретая себя лишь в результате усилий, направленных на упрочение гражданского общества и его

институтов в их взаимодействии с государством. Вместе с тем, начиная с известного момента, уже ставшая «гражданская нация», знаменуя собой новый уровень консолидации общества, оказывается важнейшим фактором его стабильного развития.

Сегодня является общепризнанным, что интеграция индивидов на основе общей им всем системы «смыслов–ценностей–норм» является неперенным условием поддержания целостности социальных организмов. Однако данные истории свидетельствуют, что по мере развития общественного неравенства решение этой задачи становилось все более и более затруднительным. Одной из составляющих нарастающего обособления основных общественных страт было развитие в каждой из них своей собственной и достаточно специфической субкультуры. Наиболее ощутимым это культурное своеобразие становилось тогда, когда имущественное расслоение и различия в качестве и престижности исполняемых индивидами социальных ролей достигали крайних пределов. Тем самым для обществ такого типа создавалась сложная проблема, которую они были вынуждены решать постоянно, но всегда лишь с переменным успехом, – проблема поиска путей и способов культурной интеграции групп и слоев, во-первых, обладающих несхожими и нередко конфликтными интересами, а во-вторых, довольно сильно отличающихся друг от друга в своем мировосприятии и ценностно-нормативных установках². Нарботанные в истории принципы и приемы такой интеграции известны – разработка и последующая индоктринация «идеологии», провозглашаемой общеобязательной; такая идеология поддерживалась всеми средствами государственного принуждения, вплоть до уголовных репрессий против «диссидентов» и инакомыслящих. (В скобках замечу, что именно в этом – принудительно-обязательном – характере, а вовсе не в объединяющей всеобщности заключается основной смысл выражения «государственная идеология».) Среди основных ее функций – легитимация наличного социально-политического порядка, а также связанная с первой функция формирования индивидуальной идентичности – в части сознания принадлежности к

² Исторической иллюстрацией этого положения могут служить отмечаемые исследователями различия «народного» и «аристократического» миропонимания, все более и более усугублявшиеся по ходу становления Римской империи. См. об этом: *Утченко С.Л.* Политические учения Древнего Рима. М., 1977; *Штаерман Е.М.* Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987.

определенному политически организованному сообществу («единому народу»). Конкретные формы и степень выраженности такого сознания могли сильно варьироваться в зависимости от наличных форм политической организации, социального статуса индивидов и групп и других привходящих обстоятельств. Тем не менее «общая картина мира», фундирующая «программы» культурной интеграции, непременно должна была содержать идеи и представления, способные наполнить смыслом человеческое существование – даже и в невыносимых условиях³.

Поскольку на протяжении тысячелетий именно религия (в той или иной ее форме) оставалась доминирующей формой мировоззрения, содержание религиозных учений в обществах с ярко выраженным неравенством – при всех конкретно-исторических вариациях – модифицировалось как раз в русле решения этой задачи. Понятно, что тяжкое угнетение и сильнейший контраст с относительно обеспеченной жизнью верхов наряду с протестными настроениями обуславливали стремление людей из низших слоев общества получить хоть какую-нибудь компенсацию. И если на ранних стадиях существования стратифицированного общества эта задача решалась созданием культов особых богов – подателей помощи, защитников и покровителей слабых и угнетенных, то дальнейшее нарастание порабощения и эксплуатации приводит к значительным подвижкам в умонастроении широких народных масс. Поскольку надежды на обретение благополучия в земной жизни становились все более призрачными, получает признание и становится все более широко востребованной идея непереносимого искупления страданий и воздаяния за попорченную справедливость в мире «ином».

Вместе с тем, подобные представления и надежды, способствуя примирению угнетенных со своей участью, оказались весьма эффективным инструментом социального управления, ибо грядущее спасение в горнем мире обуславливалось требованием неукоснительного соблюдения правил и установлений, предписанных для земной грешной жизни. На этом общем принципе и строились все системы легитимации иерархического общественного строя, отличавшегося кричащими противоречиями в образе жизни «верхов» и «низов», «богатых» и «бедных». Представляется, что

³ В современной социологии такие идеи и представления порой называют «универсалистскими санкциями», подчеркивая их необходимость для стабильного и эффективного функционирования общественных институтов.

именно здесь следует искать истоки развития такого специфического института, как «господствующая церковь». Главной ее задачей было рука об руку с государством насаждать и ревниво оберегать не только и не столько догматы «единственно истинной веры», сколько тот освящаемый при их помощи социальный порядок, в котором люди, образующие «правлящий класс» (включая самих церковных иерархов) наделялись практически неограниченными властными полномочиями и весьма значительными привилегиями. Трудно отрицать, что в этой своей роли церковь функционировала в первую очередь как политический институт, и только потом – как вероисповедная инстанция.

Вместе с тем, хорошо известно, что, несмотря на все усилия «правлящего класса», добиться полного примирения масс с нуждой и угнетением практически никогда не удавалось. В условиях устойчивого социального неравенства насаждение принудительного единоверия встречало неизбежное противодействие – вновь и вновь вопреки всем репрессиям возрождались всевозможные «секты» и «ереси», объединявшие людей, стремившихся во имя всё той же «истинной веры» опротестовать и делегитимировать существующие общественно-политические порядки. Отсюда, в частности, следует, что, принимая во внимание одно лишь внешнее сходство догматов, символики и ритуалов какого-либо религиозного учения, мы не получим глубокого понимания его действительного бытия в культуре сообщества. Поскольку множество фактов говорит о том, что образы и символы одного и того же религиозного учения могут быть использованы для обоснования и диаметрально противоположных оценок, и направляемых ими социальных практик, постольку ставший ныне модным тезис о религии, как «образующем ядре» всякой культуры представляется сильным преувеличением⁴. В действительности, как уже было сказано, конкретные интерпретации содержания религиозных учений существенно зависимы от наличных социально-экономических и политических условий и обстоятельств. Именно эти последние во многом определяют те всякий раз специфические представления о «подлинном смысле» веры, которые принимаются той или иной культурной общностью или группой⁵.

⁴ Подробнее об этом см.: Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987.

⁵ «Приверженность к какому-либо верованию... – пишет М. Блок, – становится неким узлом, где переплетается множество сходящихся черт, будь то социальная структура или способ мышления. Короче, она влечёт за со-

Рассматривая историю в перспективе «долгого времени», нельзя не видеть, что там, где происходили крупномасштабные изменения социальных условий и форм социальной организации, обязательно менялись как интерпретация религиозных учений, так и характер деятельности церквей. Поэтому метаморфоза западноевропейского христианства, начавшаяся в эпоху Нового времени, не находит достаточного объяснения в одних только вероучительных различиях с христианством «восточным». Более важным её источником представляются совершавшиеся тогда глубинные преобразования «человеческой среды». И если, по мысли Ф. Энгельса, в феодальном обществе католическая церковь давала ему высшую санкцию, будучи в то же время одним из структурных элементов системы феодальных отношений, то по мере прорастания и развития в этом обществе элементов отношений буржуазных и роль церкви, и её статус претерпевали неизбежные изменения. Доминирующая направленность этих трансформаций обуславливалась тем, что по своей внутренней сути буржуазно-демократическое общество необходимо требует секуляризации государства. Соответственно – пусть очень медленно и непоследовательно – совершается выход церкви за пределы собственно политической системы и её преобразование в добровольное объединение верующих, входящее в состав нарождающегося гражданского общества. С этой точки зрения можно говорить о том, что общий итог Западно-европейской Реформации не ограничивается одним лишь переосмыслением христианской догматики и сменой этических доминант – не менее важным её результатом оказывается утрата церковью (будь-то реформатской или ортодоксально-католической) статуса политического института, обладающего непосредственными властными полномочиями в масштабах всего социального организма. Тем самым и принадлежность к той или иной религиозной общности перестаёт расцениваться в демократическом обществе как маркер гражданской и политической благонадёжности человека, а вера (точнее, мировоззрение) становится делом его свободного личного выбора.

В свете приведённых выше общих соображений рассмотрим некоторые важные для обсуждаемой темы особенности устройства российского государства и его идейного оснащения. Прежде всего отметим, что со времён Московского царства российское общество

бой проблему *человеческой среды в целом*» (курсив мой. – В.К.). (Блок М. Апология истории. М., 1973. С. 22).

было интегрировано и организовано в первую очередь политически (через центральную власть) и в гораздо меньшей степени – экономически («внутренний рынок» долгое время был довольно аморфным и значительно сегментированным – свободно формируемые связи в нём были весьма нестойкими и неравномерными). Наряду с этим, общественные отношения характеризовались чрезвычайно высоким уровнем стратификации – с наибольшими разрывами между стратами по двум осям: политической и имущественной; отношения профессионально-квалификационных страт выстраивались несколько более сложным образом, но разнообразие и неравномерность их распределения как в социальном, так и в физическом пространстве были также весьма значительны⁶.

В целом же разделённое на сословия общество было чрезвычайно гетерогенным, социальные лифты развиты весьма слабо, социальная мобильность очень затруднена. Всё это дополнялось и усложнялось весьма высоким уровнем этнического разнообразия, так как в единое государство были инкорпорированы народы, сильно отличавшиеся друг от друга по характеру и уровню развития культуры.

В этих обстоятельствах поистине судьбоносное значение приобретает стратегия, избранная верховной властью для решения проблемы формирования общегосударственной идентичности и легитимации политического устройства. Как известно, основанием для системы общих «идеологических координат» в Московской Руси и затем в Российской империи служила концепция «православного царства». Тем самым инкорпорированные в империю неправославные общности неизбежно дискриминировались – в разной степени, но дискриминировались. Со временем устоялась своеобразная иерархия религиозных общин, причём в понимании государственных чиновников принадлежность к ним человека всецело определялась фактом рождения. Напомню, что в официальном языке российского государства, где люди и без того были разобщены сословными перегородками, имели хождение синонимичные термины «инородец» и «иноверец», недвусмысленно указывающие на правовой статус соответствующих социальных

⁶ Примечательно, что когда в XIX в. за рамками традиционных отношений вызревает новая общественная группа, для неё находят весьма характерное наименование – «разночинцы». Думается, что уже одна только этимология этого термина как нельзя более точно выражает противоречия и напряжения в социокультурном пространстве России того времени.

групп⁷. Люди, подпадавшие под эти рубрики, лишались иногда самых насущных, самых элементарных прав. С другой стороны, на государственную службу всех видов практически допускались только принадлежащие к государственной же церкви православные; исключения были и крайне редки, и весьма избирательны (в основном они делались для отдельных лиц, исповедовавших протестантизм, реже ислам). Зато выход из православия считался крайне предосудительным, и, в соответствии с законодательством, мог повлечь существенное ущемление «прав состояния» (показательна в этом смысле история графа Бенкендорфа, смертельно боявшегося, что Николаю I станет известно о его тайном переходе в католичество).

Наряду с этим есть ещё ряд фактов, которые никак невозможно обойти вниманием. Дело в том, что и самое православную общность России нельзя считать однородной; характерное для неё множество локальных вариантов можно всё же свести к двум основным типам. Исследования показывают, что до Октябрьской революции православие, практикуемое жителями больших и средних городов, довольно ощутимо отличалось от того, что получило название православия «народного», крестьянского по своему существу, поскольку тогда основная масса тех, кого называли «народом», были крестьянами. А в крестьянском православии – оставляя в стороне весьма распространённые сектантские, протестные верования, – всегда был ощутим сильный привкус язычества и таковой же обрядности⁸. Давно замечено, что эта особенность вообще характерна для крестьянской культуры – языческое миропонимание соответствует повседневной жизни крестьянства, поскольку напрямую вырастает из способа его существования, закрепляясь веками монотонно воспроизводимой практики. (Подчеркнём, однако, что теперь этот тип культуры принадлежит истории, поскольку ни того крестьянства, ни его ментальности в современной России больше не существует).

Сказанное подтверждается целым рядом свидетельств, собранных исследователями русской деревни ещё в конце XIX – на-

⁷ Подробнее см. об этом: *Верт П.* Православие, инославие, иноверие. М.: Изд-во НЛЮ, 2012.

⁸ Эти черты «народного православия» получили замечательное воплощение в поэме Николая Клюева «Заозёрье». Здесь весьма наглядно и образно показано, что языческие верования, хотя и переоблаченные в христианскую форму, прочно удерживались в культуре русской деревни.

чале XX в. При этом важно, что помимо прочего в крестьянской культуре отмечается очень характерный мотив резкого неприятия православных приходских священников, которые зачастую расценивались мужиками как агенты правительства, как некое чужеродное включение в крестьянский мир. И тому были основания. Вот, например, история с письмом деревенского священника, который информирует своего епископа, что крестьяне его деревни не ходят к исповеди. Это примерно 80-е гг. XIX в. Следует типичная реакция властей, – епископ обращается в администрацию, администрация присылает роту солдат, крестьян секут, и после этого они выстраиваются на исповедь к священнику.

Но и этим дело не исчерпывается. Когда мы говорим о православии, о его роли в русской культуре, то можем уверенно различать ещё и православие рафинированных интеллектуалов, богословов, таких как В. Соловьёв, С. Булгаков, П. Флоренский, и их почитателей и последователей. Но, к сожалению, было (и есть) нечто совсем иное – православие городского мещанства, маргиналов, «охотнорядцев»-погромщиков. А ведь они тоже – и, должно быть, вполне искренне – считали себя верующими, причастными к той же самой «православной русской духовности».

В итоге, несмотря на некоторые подвижки в отношениях государства и религиозных общностей, начавшиеся после революции 1905 года, имперские власти так и не сумели найти и задействовать действительно надёжное идейное основание для культурной интеграции российского общества. Но чем менее результативной оказывалась проводимая в этой сфере политика, тем большее значение придавалось сугубо символическим элементам и декларативным утверждениям о несокрушимой верности православному учению и прочности единения в нём. В результате, как отмечает в этой связи Пол Верт, вплоть до Октябрьской революции «в России не сложился гражданский строй, при котором всё население страны объединялось бы одинаковыми правами и обязанностями, и конфессии являлись одним из главных факторов разделения общества на обособленные компоненты»⁹.

Принимая во внимание одни лишь эти (далеко не исчерпывающие) характеристики реалий русской истории, можно утверждать, что в течение очень долгого времени «народ России» как культурное целое оставался консолидированным и очень слабо,

⁹ Верт П. Указ. соч. С. 44.

и очень неравномерно, пребывая в том своеобразном состоянии, которое в терминах П. Сорокина можно было бы охарактеризовать как общность отчасти даже «номинальную», а в основном – как «полуорганизованную». Другими словами, значимость «смыслов-ценностей-норм», обеспечивавших интеграцию внутри социальных страт и локальных групп, была много важнее значимости тех, что выражали единство государства. При том, что для этих целей использовалась одни и те же понятия и символы, представление о своей общей принадлежности к Российской империи в самосознании большинства её подданных (даже этнических русских и православных) было выражено очень и очень смутно. Хорошо известно, что это обстоятельство неизменно драматически сказывалось в кризисных ситуациях, почти всегда подпитывая настроения, чреватые политическим разобщением и даже распадом страны.

На первый взгляд, положение радикально изменилось после совершения «социалистической революции» и утверждения «советского строя». Но только на первый взгляд. Дело в том, что подобно России самодержавной, созданное большевиками государство тоже было выраженной идеократией, только в значительно более высокой степени. На роль несущей идейной конструкции вместо пресловутой уваровской триады было назначено «всепобеждающее учение Маркса–Энгельса–Ленина–Сталина»; его чётко оформленные догмы должны были взять на себя функцию «образующего ядра» – новой «идеи-правительницы», связующей воедино всё ещё остающееся весьма разнородным культурное пространство советской империи. Сверхмощная официальная пропаганда в соединении с тотальной цензурой и постоянно действующим механизмом репрессий по идеологическим мотивам позволяли поддерживать впечатление всеобщего приятия «научной идеологии марксизма-ленинизма и пролетарского интернационализма». Нельзя не признать, что с формальных позиций у новой идеологии было некое важное преимущество – будучи адресованной «всем трудящимся» – без учёта ранее сложившейся культурных особенностей и конфессиональных различий – она вроде бы могла осваиваться и приниматься вполне добровольно, не сталкиваясь со сколько-нибудь значительным внутренним сопротивлением, тем более что формально декларировалась и приверженность принципу свободы совести. Но идеократия есть идеократия, и как таковая она испытывает идиосинкразию к любому инакомыслию. Да и господство партийной номенклатуры, в конце концов утвердившееся взамен

обещанного «государства победившего пролетариата», для своей легитимации требовало не свободомыслия, а «несокрушимого идейного монолита». Именно поэтому (а не только в силу личной нетерпимости Ульянова-Ленина к религии и церкви) новая власть жестоко терроризировала священнослужителей и преследовала верующих всех толков – пока не уверилась в том, что в собственных видах можно безопасно использовать остатки авторитета РПЦ. Расчёт был точный – после пережитого разгрома прикормленная церковная иерархия охотно воспользовалась дарованной возможностью восстановить хоть малую часть своих былых привилегий – на условиях безоговорочного признания господства своих недавних палачей и покорного им услужения. Вместе с тем, следуя той же логике, и клирики, и верующие других конфессий (при как минимум молчаливом согласии «православного священноначалия») по-прежнему ущемлялись и дискриминировались¹⁰. В целом же положение дел в области идеологии обстояло много сложнее, нежели это изображала официальная пропаганда. В действительности идеологическое пространство в СССР было, если можно так выразиться, «многослойным» – на поверхности демонстрировалась приверженность «марксизму-ленинизму», а в глубине присутствовали публично не признававшиеся, но вполне явственные для непосредственных участников взаимодействия идейные мотивы совсем иного свойства, в том числе и националистические, и даже откровенно шовинистические. Порой они ненароком выходили наружу, отражаясь в специфическом лексиконе, широко употреблявшемся для описания отношений между «братскими народами». Среди «братьев», как многие, наверное, помнят, выделялся «старший», а все прочие занимали положение «младших»¹¹. Последние

¹⁰ Очень важно помнить, что в последние десятилетия существования СССР РПЦ МП получала даже что-то вроде негласной поддержки со стороны «безбожной власти»; и хотя жизнь религиозных общин по-прежнему проходила под жесточайшим контролем партийно-государственных органов, положение этой церкви было всё же много лучшим, чем у других религиозных общностей и организаций.

¹¹ Представляется, что именно желание подыграть этим, увы, весьма прочно утвердившимся мысленным стереотипам, побудило В.В. Путина в его недавнем выступлении вновь прямо заявить, что русские являются, как он выразился, «государствообразующим народом». Здесь особенно примечательно, что политический деятель, не раз говоривший о своей обеспокоенности по поводу возможного распада России, публично оглашает идеи, реализация которых более всего чревата этим печальным исходом.

тоже, впрочем, считались не вполне равными между собой – в литературе не раз приводились факты, свидетельствующие о практике ощутимых предпочтений для выходцев из славянских общностей перед представителями других народов СССР.

Сказанное выше, на мой взгляд, позволяет более верно судить о состоятельности рассуждений относительно возникшего после обрушения советского режима «идеологического вакуума» и желательности его заполнения реанимированными «традициями русской духовности», якобы полнее всего воплощёнными в православии. Если действительно острую проблему поиска оснований культурной интеграции народа Российской Федерации рассматривать всерьёз, нужно бы принять во внимание, что даже в эпоху Николая I «казённое православие» и таковая же «народность» с этой ролью в действительности не справлялись. Отсюда вряд ли можно признать обоснованными весьма настойчивые ныне попытки апеллировать к якобы счастливо наработанному в нашем историческом опыте «культурному коду», открывающему пути единения всех россиян. Те, кто эксплуатирует подобного рода идеи, явно игнорируют многие и многие реалии, выдавая желаемое за действительное¹². Вместе с тем, за подобного рода проникновенными рассуждениями отчётливо просматриваются далеко не бескорыстные стремления ряда высших должностных лиц государства и представителей РПЦ МП политически и идеологически закрепить особое положение этой церкви, признав православие не более ни менее как «государствобразующей религией».

Сохраняя минимальную объективность, невозможно отрицать, что, несмотря на многочисленные декларативные опровержения, РПЦ МП явно стремится если не де-юре, то де-факто восстановить для себя статус государственной церкви, что, на мой взгляд, очень опасно, потому что, если даже здесь нет прямого умысла, это, как уже было в нашем историческом прошлом, повлечёт (и уже повлекло) дискриминацию всех остальных религиозных общностей. Нередко привычным рефреном звучит, что, вот, мол, согласно уче-

¹² В обсуждении этой темы решающее значение имеет тот факт, что в стране, располагавшей, как нас уверяют, столь замечательной традицией единения, одни православные люди торговали другими, такими же православными; это не говоря о физических истязаниях и моральных унижениях, которым подвергались крепостные крестьяне. И ведь всё это – события не столь уж отдалённого времени – когда, по логике, уже вызрела и должна была действовать упомянутая традиция.

нию Иисуса Христа «несть ни эллина, ни иудея». Обычно это толкуется в том смысле, что единение в общей вере способствует преодолению и изживанию прежних различий. В отношении некоторых таких различий это может быть и верно, но в более широком плане это очень благостное толкование. Историческим фактам больше отвечает другое прочтение – «эллин и иудей» – это ведь не этнонимы в нашем современном понимании, это – имена-обозначения другой религиозной принадлежности – т.е. имена «язычников», способных «обратиться», принять «истинную веру», стать последователями Иисуса Христа. Отсюда ясно, что чаемое единение во Христе не столько преодолевает прежние разграничительные линии, сколько заменяет их новыми – христиане отныне противостоят инаковерующим. Хорошо известно, что впоследствии по той же логике совершалось размежевание и в самом христианском мире. Выше уже говорилось о значении социальных и политических факторов, оказывающих существенное влияние на то, как именно разными людьми понимаются и на какие действия ориентируют положения казалось бы одного и того же вероучения. Поэтому попытки, ссылаясь на традицию, вновь рассматривать православие как исток и средство национального единения, а принадлежность к нему – как главный критерий политической лояльности, чреватые очень серьёзными последствиями. В социологии (особенно в той её отрасли, что специально занимается проблемами социальных конфликтов) уже давно сформулировано правило: риск нарастания внутренней напряженности в обществе существенно снижается, когда и если удаётся свести к минимуму вопросы, требующие общего согласия. Но вопросы веры, и тем более – вопросы, связанные с толкованием смысла религиозных учений явно не принадлежат к числу тех, где такое согласие достижимо. Поэтому наиболее разумным выходом было бы последовать опыту тех стран, где религиозная принадлежность стала частным делом индивидов, а связанные с этим проблемы рассматриваются сугубо приватно, не выходя на уровень общегосударственных.

Достаточно очевидно, что сегодня одной из насущных задач внутренней политики Российской Федерации является содействие формированию единой гражданской нации. Однако при этом важно отдавать себе отчёт в том, что гражданская нация в России находится в эмбриональном состоянии, причем в отличие от живых организмов, это эмбриональное состояние длится уже очень долгое время. Как уже было сказано, преодоление подобного по-

ложения вещей возможно только соединёнными усилиями гражданского общества и государства, поскольку спонтанно, сама собой гражданская нация не возникает. И одной из важнейших составляющих её формирования должны стать усилия, направленные к размыканию религиозных сообществ, к достижению их открытости через деятельное утверждение веротерпимости на основе принципов свободы совести и равноправия всех форм и видов мировоззрения. Но увы, руководство РПЦ МП сегодня демонстрирует прямо противоположные устремления. В подтверждение можно привести только один, но зато очень характерный пример. Несокрушимая позиция церковных иерархов – это противодействие так называемому «прозелитизму» иных христианских конфессий. Поскольку вопреки действующему закону церковь считает всю территорию РФ своей т.н. «канонической территорией», присутствие здесь проповедников иных религий рассматривается как нечто совершенно недопустимое. Конечно, ничего общего с принципами веротерпимости и свободы совести эта позиция не имеет. Нельзя не видеть, что здесь реализуется та стратегия, та политика, которая очевидным образом усугубляет разрывы в обществе. А оснований для разрывов хватает и без этого.

Большевики, конечно, допустили страшную ошибку, когда, стремясь к освобождению людей, начали принудительно искоренять религию. Насильственное подавление свободы совести никогда ни к чему хорошему не приводило и не приводит – только к конфликтам и нарастанию ожесточения. Этой катастрофической ошибкой сейчас очень ловко пользуются церковные публицисты, работающие в парадигме «атеизм – это заведомо плохо, а религия, вера – заведомо хорошо». Но ведь эта позиция в корне неверна, потому что в современном сверхсложном обществе, где тесно взаимодействуют миллионы людей, принадлежащих разным культурам, положительные результаты может дать только свобода личного самоопределения, когда человек сам выбирает мировоззрение, а сделанный выбор никак не сказывается на его социальном статусе и не влечёт ущемления его прав и свобод. Гражданская нация консолидируется ровно в той мере, в какой этот принцип становится общепризнанным.

Религия в современной России – духовное возрождение или клерикализация общества?

Размышляя о процессах, происходящих в современной России, нельзя не видеть более чем явственно обозначившуюся тенденцию нарастающей клерикализации общества. Собственно, именно об этом шла речь в предыдущей моей статье. В сущности, большая часть сказанного там не затрагивает православного (а равно и любого другого) вероучения в его, так сказать, личностных измерениях. Религия по преимуществу рассматривается в ином ракурсе, а именно – как основание и источник особого рода идеологической доктрины, где первостепенное значение придаётся не столько вероучительному содержанию, сколько наименованию той или иной религиозной конфессии и практикуемым в ней обрядам и ритуалам как внешним свидетельствам принадлежности к сообществу единоверцев. Поскольку, как уже было показано в предыдущей статье, вероучение при определённых обстоятельствах становится главенствующей в сознании большинства людей формой миропонимания, такая его трансформация оказывается практически неизбежной. В этом плане знаменательно известное сходство фаз эволюции, наблюдаемое в истории массовых религий. Начальный период поиска адекватного выражения фундаментальных положений учения проходит в неизбежном столкновении школ и направлений, несходным образом эти положения интерпретирующих. Затем, практически с той же неизбежностью, наступает фаза утверждения некоторой единой общеобязательной интерпретации, санкционируемой высшей властью. Все иные толкования волей той же власти зачисляются в разряд «ересей», а их последователи репрессиируются¹. Решающую роль здесь играют ключевые институты социаль-

¹ Образец глубокого и точного понимания существа всякой богословской полемики, где решающим аргументом остаётся костёр как *ultima ratio* «по-

ного управления – государство и церковь. Именно под их совместным контролем вероучение обретает особое и почти всегда чуждое его первоначальному внутреннему смыслу и назначению качество, выступая в роли высшей идейной санкции определённого социального и политического порядка. «...Значение имел не свет фаворский преображённого разума, – пишет, характеризуя эту эпоху П.Ф. Преображенский, – а присоединение к церкви как социальной организации»². В такой «превращённой форме» религия служит уже не столько делу духовного постижения мира, сколько консолидации или, напротив, размежеванию различных социальных групп. «Инаковерие» же при подобных обстоятельствах расценивается не иначе как признак нелояльности, а то и враждебности общине и/или государственной власти.

Для дальнейшего анализа это положение имеет принципиальный характер, ибо акцентирует внимание на очень важной особенности происходящего ныне во многих обществах, в том числе и в российском. И в истории, и в современности довольно часто создавались и продолжают создаваться ситуации, когда религиозная символика и атрибуты конфессиональной принадлежности, подчиняясь логике событий, утрачивают свой чисто вероисповедный характер. Оставаясь по видимости всё теми же, они в этом случае выражают уже не только и не столько истины вероучения, сколько порой весьма далёкие от религии интересы различных социальных слоёв, групп или организаций. По видимости – т.е. в понимании людей, мало искушённых в тонкостях социальной психологии, – привычные символы и ритуалы остаются всё теми же носителями сакральных смыслов, тогда как на деле служат главным образом для легитимации притязаний социально-политических группировок, борющихся за власть и влияние³. Особенно наглядной подобная трансформация становится в периоды крупномасштабных социальных конфликтов или иных общественных потрясений. Именно это и наблюдается сейчас в нашем обществе. Накопившиеся

бедителя», даёт исполненное трагической иронии эссе: *Борхес Х.-Л. Богословы // Новые расследования. Алеф. СПб., 2000. С. 229–238.*

² *Преображенский П.Ф. Тертуллиан и Рим. М., 2004. С. 35.*

³ Примером глубокого и всестороннего исследования подобной трансформации может служить книга: *Брендлер Г. Мартин Лютер. Теология и революция. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.*

за последние десятилетия имущественные диспропорции и социокультурные деформации сделали его крайне неустойчивым и чрезвычайно уязвимым. В этих условиях как никогда раньше необходимы реформы, способные обеспечить долгосрочную стабилизацию в быстро меняющихся обстоятельствах. Основным их содержанием должно было бы стать обеспечение правовых и политических условий для развития эффективной самодеятельности населения, или, что то же самое, для создания в России дееспособного гражданского общества.

Однако нельзя не видеть, что после не столь уж продолжительных и мало результативных попыток продвижения в этом направлении, наш «политический класс» отказался от реализации этой цели и ныне пытается возвратиться к привычным формам отношений между гражданами и институтами публичной власти. Основной вектор его текущих усилий – воссоздание безответственной властной монополии государственного аппарата во всех сферах жизни – политике, юриспруденции, экономике, культуре. И как раз такой структуре управления в наибольшей степени отвечает режим идеократии, который, в свою очередь, предполагает существование инстанции, обладающей правами и полномочиями верховного идеологического контролёра, цензора и судьи. РПЦ МП с её немалым опытом подобного рода как нельзя лучше подходит для выполнения этих функций. (В этой связи нельзя не вспомнить проницательное суждение К.Н. Леонтьева о Церкви как об одном из несущих столпов грядущего «нового рабства» в квазисоциалистической России)⁴.

О достигнутом в этом вопросе согласии между высшей бюрократией церкви и государства достаточно определённо свидетельствуют сигналы, подаваемые обществу при любой возможности. Выше уже отмечалось, что в оценке многих представителей РПЦ институты правового государства и отвечающая им политическая и гражданская культура являют собой чуждые России «западные» привнесения, тогда как воссоздание тотальной зависимости общества от власти преподносится как «отеческая традиция». Таким образом, есть достаточные основания полагать, что настойчивые

⁴ См.: *Леонтьев К.Н. Письма к Губастову // Русское обозрение. 1897, № 5. С. 417.*

призывы во имя спасения народа и государства воссоединиться в православии как средоточии национальной культуры ближайшим образом выражают стратегию, направленную к достижению определённых политических целей. Для РПЦ МП такой целью является возврат (если не полностью де-юре, то хотя бы де-факто) статуса государственной церкви со всеми вытекающими отсюда политическими и имущественными привилегиями. Для известной части чиновников высших и средних эшелонов государственного аппарата – восстановление привычного режима «идеократии», позволяющего под маркой религиозного единства закрепить за собой бесконтрольную власть, заодно сосредоточив в своих руках столь же бесконтрольное распоряжение основной частью общественных ресурсов. Существо подобных устремлений в своё время было весьма выразительно охарактеризовано М. Вебером: «...когда *Brachium saeculare* шарит в поисках руки Церкви для опоры светских властей»⁵. Эксплуатируя чувства ущемлённости и незащищённости, неизбежно нарастающие в кризисных ситуациях, лозунги «защиты веры» и «традиционных ценностей» превращаются в эффективное средство манипуляции массовым сознанием, принося рассчитанные дивиденды использующим их циничным политикам. Этим и объясняются неустрашимые сомнения относительно возможности подобным образом добиться действительного духовного и нравственного возрождения общества.

Поскольку союз церковной и государственной бюрократии взаимовыгоден, постольку представители обеих структур не упускают случая выразить поддержку – и на словах, и на деле – реализации различных компонентов программы превращения православия в государственную религию, а РПЦ МП – в государственную церковь. Только объединением их усилий можно объяснить уже не одни только декларации, а практические действия, прямо нарушающие статьи действующей Конституции, гарантирующей гражданам России свободу совести и отделение церкви от государства, а школы от церкви. Здесь и многократно зафиксированные проти-

⁵ *Brachium saeculare* – светская власть (Вебер М. Национальное государство и народнохозяйственная политика // Политические работы. М., 2003. С. 38). О том, что именно эти соображения являются сейчас приоритетными для светской и церковной бюрократии, говорит и В.С. Малахов (см.: Понаехали тут... М.: Изд-во НЛЮ, 2007. С. 18–19).

возаконные действия региональных властей, ущемляющие права верующих иных конфессий, и полуофициальное присутствие священников РПЦ МП в армии и прочих силовых структурах государства, и настойчивое стремление высшей церковной администрации под маской постижения «основ религиозной культуры» добиться обязательного включения изучения православия в программы государственных образовательных учреждений.

Весьма тревожно, что при очевидной неправомерности подобных действий эта их сторона целенаправленно и последовательно игнорируется. Не раз приходилось слышать, что, в конце концов, формально-правовые аспекты не исчерпывают существа дела, а потому несоблюдение конституционных норм ещё не самое страшное. Пусть явным образом нарушается Конституция, но какая? Принятая наспех, под сильнейшим давлением кризисных обстоятельств, да ещё построенная по образцам, очевидно заимствованным «на Западе». А в России по таким законам никогда не жили, русским обыкновениям они не отвечают, народу они глубоко чужды, да и попросту непонятны. К тому же под вывеской конституционного строя права большинства, а это русские, ущемляются, народ на глазах нищает и вырождается, а все выгоды достаются всяческим «инородцам». Зато реализация предлагаемой церковью духоподъёмной программы позволит, наконец, выйти из кризиса и восстановить на Руси права русских людей, а затем и гражданский мир и согласие. Вот для этого-то и нужны и единоверие, и церковно-государственное руководство делом нравственного возрождения. Ради всего этого можно пожертвовать и Конституцией. Вдобавок ещё никак нельзя игнорировать глубоко укоренённое в русском народе равнодушие к праву и готовность отказаться от соблюдения формальных правил во имя «высшей правды». Средоточием же этой правды для русского человека якобы всегда было одно только православное вероучение. А потому первым условием чаемого возрождения является приобщение к нему новых поколений.

В свете этого последнего довода следует более внимательно рассмотреть проблемы развития образования. Сегодня более чем очевидно настойчивое стремление РПЦ добиться выгодного для неё пересмотра программ и учебных планов преподавания социальных и гуманитарных наук в средней школе и ВУЗах. Желательность подобных перемен обосновывается всё тем же аргументом –

о «необходимости преодоления наследия принудительного атеизма». При такой установке объективное, основанное на принципах научного знания изучение сложных вопросов эволюции духовной культуры становится практически невозможным, уступая место откровенной проповеди религиозных учений, нередко вдобавок преподносимых в весьма специфической трактовке фундаменталистского толка.

Достаточно несложно показать, что большая часть аргументов в пользу изучения религии в светской школе, приводимых сторонниками активного вмешательства церкви в дела образования, строится на спекулятивных подменах и передержках. Не приходится сомневаться, что как таковая проблема влияния определённой религии (скажем, христианской того или иного толка) на культуру тех стран и народов, где она получила широкое распространение, заслуживает внимательного исследования. Но не менее правомерен и значим вопрос о том воздействии на вероучение и церковную практику, которое исходит от государства и/или различных общественных групп как носителей множества несходных культурных традиций⁶. Всё это входит в проблемную область научного изучения истории культуры и разработки её теории. Но именно и только изучения, а не подменяющей его вероучительной проповеди. Здесь различие того же типа, что существует между богословием и религиоведением – первое толкует каноны веры, второе изучает религию как социальный и культурный феномен – с нормальных для науки позиций объективности и непредвзятости. Однако, как уже сказано, церковь добивается не научного изучения истории религии и её роли в культуре, а именно права проповедовать учащимся вероучительные каноны в качестве непреложной истины. О результатах уже теперь можно судить, слыша как ученик младших классов, отвечая на вопрос радиожурналиста, что он узнал на уроках «Основ православной культуры», доверчиво сообщает аудитории: «Мы узнали, что бог существует». Где же тут добросовестное отношение к реализации официально заявленной цели – дать учащимся полноценные знания о религии и её роли в обще-

⁶ Примером может служить восходящее к Э. Майеру представление о т.н. «народном христианстве», где церковная догматика неразрывно переплетается с реликтами языческих верований, удачно названных «полидемонистической религией».

стве? Этот вопрос особенно актуален с учётом того, что педагоги сразу же столкнулись с настойчивым стремлением детей понять, действительно ли всё обстоит так, как об этом рассказывается в священных текстах? Элементарная профессиональная порядочность обязывает учителя в этом случае разъяснить своим слушателям, что вера в существование бога или богов присуща только приверженцам определённой религии, что никакое вероучение не даёт знаний о действительных событиях, но лишь выражает возникшие в древности и утвердившиеся в данной культуре мифологические представления о мире и человеке, которые, в отличие от данных науки, в принципе не могут быть подвергнуты ни критическому осмыслению, ни проверке.

Исходя из того, что главной целью светской школы является именно изучение основ научных знаний и методов их получения, возникающая здесь коллизия может получить разрешение только на путях логического согласования образовательных программ в естественных, социально-исторических и гуманитарных дисциплинах. Ведь последовательно научное миропонимание начисто исключает допущение о сверхъестественных вмешательствах в ход и исход мировых событий. Дидактическое значение непреодолимого противоречия, существующего между религиозным и научным миропониманием подчёркивал ещё К.-А. Гельвеций, заключая отсюда, что церкви нельзя доверять дело школьного образования. Однако и в наши дни всё ещё находятся люди, склонные это противоречие игнорировать, благостно рассуждая о «дополнительности» и «гармонии» научного и религиозного миропонимания⁷.

⁷ Особую популярность получили посвящённые этой теме статьи и заметки протоиерея А. Меня. Однако при всей человеческой привлекательности этого персонажа, его аргументы в обоснование идеи необходимой «дополнительности» научного и религиозного миропонимания вряд ли можно считать состоятельными. Все они так или иначе воспроизводят уже давно известные мыслительные ходы, являя собой либо избыточные натяжками произвольные истолкования религиозных догматов, либо остающиеся логически несовместимыми утверждения. Ярким примером может служить рассуждение о происхождении человека. Признавая несомненным существование у *Homo sapiens* животных предков, итогом их эволюции священнослужитель считает всего лишь возникновение органического субстрата, т.е. специфических для человека мозга и тела как своего рода «биологической заготовки». Но вот наделение человека разумом трактуется уже как божественный акт, как чудо, свидетельствующее о несомненном вмеша-

Не многим убедительнее и главный «аргумент», обыкновенно приводимый в ответ на подобные вопросы – аргумент о неискоренимой греховности рода людского. Но ведь согласно Библии Человек, столь несовершенный и склонный ко злу, также суть не что иное, как творение Всеблагото Бога. И разве не в силах Творца было направить его историю иными путями, не столь кровавыми и жестокими?⁸

тельстве Творца. Избыточность последнего утверждения для науки и вместе с тем явное несоответствие всей конструкции исходному религиозному мифу достаточно очевидны и не требуют дальнейших комментариев. См. *Мень А.* «Истоки религии». М., 2001. Особого внимания заслуживает глава 5 «Творение, эволюция, человек» (с. 133–160), а также Приложения: «О науке и религии» (с. 263–277), «Биологический предок человека» (с. 301–309), «Кибернетика и религиозное мировоззрение», (с. 309–319).

⁸ «Разумеется, будет богохульством утверждать, – замечает в этой связи К. Поппер, – что Бог являет себя в том, что обычно называют «историей», то есть в истории международных преступлений и массовых убийств». Тем не менее богословы, всецело поглощённые идеей провиденциальной направленности истории человечества, не хотят видеть поистине кощунственного характера подобных рассуждений. См. *Поппер К.* «Открытое общество и его враги». Киев: «Ника-центр», 2005. С. 447.

Мультикультурализм в России. Социологическое измерение*

Тематика межнациональных отношений, миграции и толерантности сегодня в топе российских новостей. К новостной тематизации (Кондопога, Сагра, «Манежка») добавилась политическая и моральная легитимация нормы «обсуждать настоящее» в категориях национальности или конфессиональной принадлежности. Например, через признание Координационным советом оппозиции националистической курии. Во многом именно в связи с «возгонкой» «национальной темы» велик социологический интерес к «измерению» отношения к внутренним и внешним мигрантам, а также идентичности. Но что фиксирует сегодня массовая социология в отношении россиян к национальным проблемам?

Разговор о социологическом измерении межнациональных отношений и толерантности необходимо начать с определения того, насколько эти вопросы беспокоят граждан. Действительно ли вопросы миграции и ксенофобии, причем в проблемном контексте, находятся в авангарде внимания медианного россиянина.

По данным опроса 2014 г., больше всего россиян беспокоит (39%) противоречие между богатыми и бедными¹. В этом же контексте – дихотомии верхов и низов – занявшее третье место противоречие между властью и народом (34%), а также чиновниками и рядовыми гражданами (31%). Этнические противоречия – конкуренция русских и нерусских (24%), местных и приезжих (19%) были отправлены респондентами на четвертое и пятое места списка проблемных противоречий. Религиозные противоречия (например, между православными и мусульманами) беспокоит лишь 8% опрошенных (см. рис. 1).

* Статья подготовлена при поддержке РГНФ, Грант 12-33-01095 «Современная русская идентичность – особенности мифологии и атрибутирования».

¹ Данные исследования «Средний класс в современной России» (ИС РАН, февраль 2014 г., n = 1600 плюс дополнительная довыборка по среднему классу n = 300).

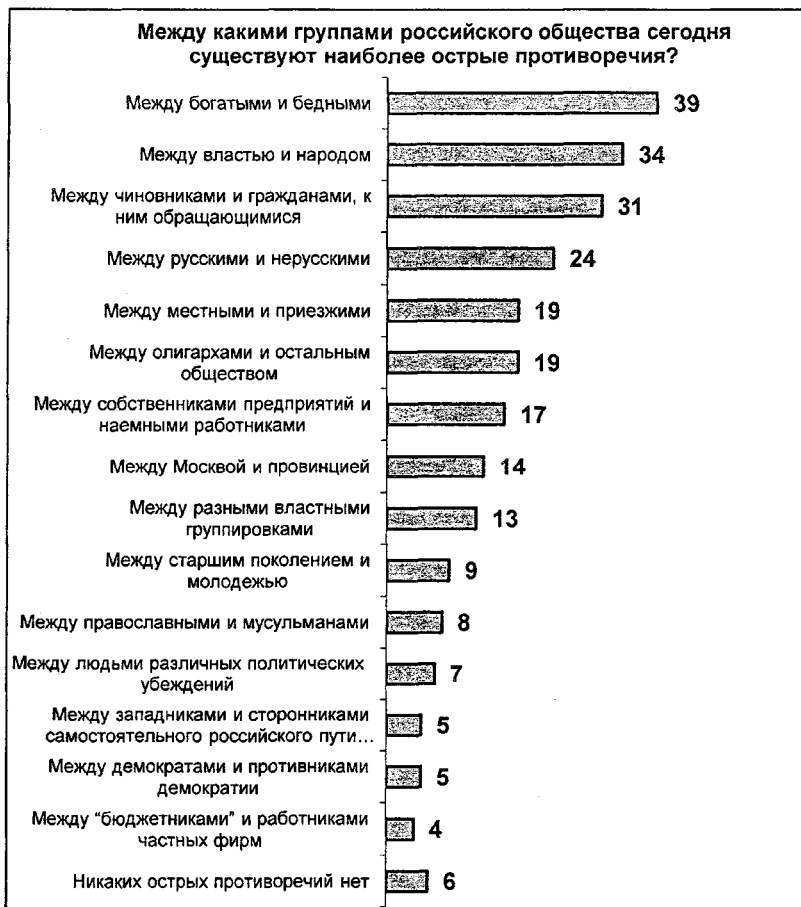


Рис. 1. Представление о сути наиболее острых противоречий в российской обществе, % (один ответ по каждой позиции)

Если посмотреть на спектр проблем, вызывавших в 2011 г. у россиян наибольшую озабоченность², то это, в первую очередь, рост жилищно-коммунальных платежей (этим обеспокоены 57% респондентов), падение уровня жизни (50%) и «сворачивание» общедоступности образования и медицинского образования (45%). Опасность межэтнического противостояния кажется россиянам менее пугающей –

² Двадцать лет реформ глазами россиян (опыт многолетних социологических замеров). Аналитический доклад. 2011. Институт социологии РАН // http://www.isras.ru/analytical_report_twenty_years_reforms.html

тревожным «рост нерусского населения в традиционно русских областях» назвали 14%, «наличие межнациональных противоречий в обществе» – 9% (причем, по сравнению с 2008 г. озабоченность межнациональными противоречиями к 2011 г. уменьшилась на 4%) (рис. 2).



Рис. 2. Процессы в жизни страны, вызывающие у россиян наибольшую тревогу, 2008 и 2011 гг. (%)³
(Допускалось до пяти ответов, отранжировано в порядке убывания распространённости в 2011 г.)

³ На рисунке не указаны затруднившиеся с ответом. Позиция «Безработица» в опросе 2008 г. отсутствовала и на рисунке не представлена.

Схожее проблемное соотношение зафиксировал январский опрос ВЦИОМ – более всего россиян беспокоит будущее их детей (32%), болезнь и потеря близких (30 и 27% соответственно)⁴. **Международных конфликтов опасаются столько же россиян, сколько боятся ядерной войны (это 8%).** И за последние 11 лет боязнь международных конфликтов даже уменьшилась (с 14 до 8%) (табл. 1).

Таблица 1

Что Вас лично больше всего беспокоит, внушает страх?

(Закрытый вопрос, не более трех ответов)

	1992 г.	2013 г.
Будущее моих детей	54	32
Болезнь близких	18	30
Смерть близких	23	27
Бедность, нищета	17	22
Старость, беспомощность	9	20
Потеря работы	21	18
Преступность	37	11
Пожары, землетрясения, наводнения	2	10
Ядерная война	8	8
Национальные конфликты, погромы	14	8
Собственная смерть	3	5
Голод	10	4
Анархия, гражданская война	26	4
Возврат к сталинизму, массовым репрессиям	9	1
Другое	2	1
Особых страхов не испытываю	5	11
Затрудняюсь ответить	1	1

Россияне не только не испытывают персональной озабоченности международными конфликтами, но и не считают их особенно опасными для страны. В ранге страновых угроз международные конфликты – третьи, после экономического и финансового кризиса (46%) и утраты нравственных ценностей (33%).

⁴ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведён 12–13 января 2013 г. Опрошено 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=113634>

Примечательно, что 11 лет назад, в начале 2000-х гг., в ряде страновых угроз межнациональные конфликты находились на первом месте и беспокоили почти половину опрошенных. Но за 11 лет эта озабоченность уменьшилась на 17% (с 45% до 28%). Алармизм начала 2000-х гг. понятен – это была реакция на «парад суверенитетов» и открытые боевые действия в Чечне 1990-х гг. Сегодня же, несмотря на громкие теракты 2000-х гг., беспокойный Кавказ, межнациональные стычки, россиянам тем не менее уже не кажется, что «национальный вопрос» развалит страну. Во многом, это безусловно, следствие вполне определенного замирения Кавказа. Но есть в таком оптимизме немалая доля грамотной информационной политики – ведь первое восьмилетие В.В. Путина прошло под лозунгом «Путин остановил войну» и в контексте информации, что именно он закончил войну на Кавказе. И поскольку успехи кавказского миротворчества были своего рода индикатором эффективности работы президента, информационное пространство наполнялось преимущественно позитивными новостями, что снизило болезненность восприятия темы (табл. 2).

Таблица 2

Что, по-вашему, сейчас более всего угрожает России?
(Закрытый вопрос, не более трех ответов)

	2002 г.	2013 г.
Экономический и финансовый кризис	38	46
Утрата нравственных ценностей жизни, моральное разложение	39	33
Межнациональные конфликты	45	28
Массовая безработица	36	27
Вовлечение в опасный конфликт между США и мусульманскими странами	26	18
Безвластие, политический хаос	18	17
Усиление политической зависимости от США	18	12
Распад государства	13	11
Установление диктатуры	3	9
Возвращение к советскому строю	2	4
Другое	2	1
Не вижу ничего, что сейчас угрожало бы России	1	11
Затрудняюсь ответить	3	3

Таким образом, можно резюмировать, что **межнациональные отношения действительно беспокоят россиян, но отнюдь не выходят на «передний край» их обыденных опасений – такая проблема есть, но «срединный гражданин» не живет с ощущением того, что с ксенофобией или миграцией срочно надо что-то делать.**

Живописной метафорой отношения к межнациональному вопросу срединного россиянина можно назвать «прения вокруг национализма» в среде несистемной оппозиции. Не будет преувеличением тезис о том, что националисты сыграли одну из центральных ролей в нагнетании и мобилизации протестных настроений. С 2006 г. (когда его основным организатором стало ДПНИ), националистический дискурс как мобилирующий антиправительственные настроения стал систематически выражаться в «Русском марше». Одновременно националистические организации активно организовывали массовые беспорядки в небольших городах (Кондопога, Сальск, Вольск). Интерес к правому политическому спектру резко возрос после убийства в декабре 2010 г. болельщика «Спартака» Е. Свиридова, появляются попытки централизованно собирать правую молодежь не только на «Русский марш», но уже ежемесячно в рамках «Стратегии 11». «Манежка» определенно сыграла роль если не триггера, то точно прелюдии в широкой волне недовольства 2012 г. Ведь очень быстро вопрос о вине в убийстве Е. Свиридова выходцев с Северного Кавказа сменился вопросом о том, почему они были отпущены милицией, а у главного (дважды судимого) обвиняемого было разрешение на ношение оружия, и соответственно так тщательно выстраиваемая «вертикаль власти» не просто не сработала, но оказалась коррупционна.

Кстати, по данным ВЦИОМ, массовым сознанием «Манежка» интерпретировалась прежде всего как хулиганские беспорядки (31%) или антиправительственные выступления (22%). И лишь 9% опрошенных увидели в них столкновения на национальной почве⁵ (табл. 3).

После того как сообщения о массовых фальсификациях на выборах депутатов Государственной Думы в декабре 2011 г. «вывели» на Чистопрудный бульвар сотни москвичей, межнациональная

⁵ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведён 18–19 декабря 2010 г. Опрошено 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111221>

проблематика в протестном дискурсе стала вытесняться антивластными идеями и лозунгами социальной справедливости. Правым удалось добиться отдельной курии в КС оппозиции, но постановка на повестку дня националистических идей породила вопрос об адекватности оппозиции интересам так называемого «креативного класса». Еще громче вопрос о доверии «оппозиции» зазвучал после того, как в начале февраля 2013 г. члены Координационного совета оппозиции выступили за необходимость отмены безвизового режима со странами Средней Азии, как вызвали определенное неудовольствие «реверансы» в сторону националистических идей А. Навального (его участие в «Русском марше», поддержка лозунга «Хватит кормить Кавказ»).

Таблица 3

Одни говорят, что это была акция протеста.

Другие – что это беспорядки и хулиганство. Есть и другие версии.

А как считаете Вы, что именно произошло

11 декабря на Манежной площади?

(Открытый вопрос, любое число ответов, % от тех, кто знает о произошедшем)

Погром, бандитизм, беспорядки, беспредел, хулиганство	31
Акция протеста против беззакония, убийств, бездействия властей	22
Тщательно спланированная акция, провокация	11
Межнациональный конфликт, столкновения на национальной почве	9
Акция протеста, переросшая в беспорядки, хулиганство	7
Выходки молодежи, фанатов	3
Ситуация, обнажившая все недоработки властей в молодежной и межнациональной политике	3
Другое	1
Затрудняюсь ответить	16

Но вместе с таким – достаточно отстраненным – отношением к проблеме миграции, социологические опросы фиксируют тревожную тенденцию. За двадцать лет непрерывного повторения лозунгов вроде «мы за бедных, мы за русских», националисты немало поспособствовали тому, что русское большинство стало испытывать комплекс меньшинства. Здесь, безусловно, нельзя не отме-

титель влияния местных постсоветских национализмов и массового «исхода» русскоязычных, но в условиях неизменности численности русского населения формирование «автостереотипа жертвы» велико все же влияние медиа. Хотя с 1989 г. (когда проводилась перепись населения) доля русских в общей численности населения⁶ России практически не изменилась (символически сократившись с 82%⁷ до 81%⁸), в 2011 г. большинство опрошенных (62%) солидаризировались с точкой зрения, что «люди моей национальности многое потеряли за последние 15–20 лет». Среди русских эта точка зрения оказалась более распространена, чем среди других национальностей, – 64% против 44% соответственно.

Из этого же комплекса «ущемляемого меньшинства» вырастет популярность правых идей. Вплоть до последнего времени этнический русский национализм присутствовал в пространстве дискуссий как скорее маргинальное идейно-политическое направление. Имея 18% относительно твердых сторонников, радикальный национализм формата «Россия для русских» отпугивал большую часть граждан. Оговоримся, что принявший сегодня экстремистский контекст лозунг «Россия для русских» появился еще в начале XX в. и носил скорее имперский смысл, предполагая интенсивную ассимиляцию нерусских народов⁹. Но чем пристальнее приглядываются россияне к национальному вопросу, тем прямолинейней и уже становится трактовка идеи русскости. Так, еще на заре «этнического ренессанса» российских народов, в 1995 г., по данным Л.М. Дробижевой, доля сторонников идеи русского государства составляла всего 11%, т.е. почти вдвое меньше сегодняшнего показателя в 18%¹⁰.

⁶ Приводятся данные переписи населения РСФСР в 1989 г. К русским были причислены в том числе казаки и поморы. И учитывая это можно в целом говорить о том, что доля русских в общей численности населения страны не изменилась.

⁷ Результаты переписи населения 1989 г. http://demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php?reg=1

⁸ Результаты переписи населения 2010 г. http://www.gks.ru/free_doc/new_site/population/demo/per-itog/tab5.xls

⁹ Тезис «Россия для русских» был вынесен в заглавие монографии царского военного министра, командующего армией Куропаткина А. Н. Россия для русских. Задачи русской армии. СПб., 1910. Т. 1–3.

¹⁰ Дробижева Л.М. Российская идентичность и межэтнические отношения: 20 лет реформ // Этнопанорама 2011. № 3–4. С. 6–10.

Сегодня также заметно возросла и доля тех, кто готов ситуативно поддерживать отдельные националистические идеи – прежде всего нерадикальные формы национализма, в наилучшей степени отражаемые имперским лозунгом «Россия – многонациональная страна, но русские, составляя большинство, должны иметь больше прав...». Доля сторонников этой идеи выросла с 31% в 2003 г. до 37% в 2013 г. Соответственно сократилась доля интернационалистов, которые считают, что «Россия – общий дом многих народов, оказывающих друг на друга влияние. Все народы России должны обладать равными правами, и никто не должен иметь никаких преимуществ». В 2003 г. интернационалисты составляли 49% россиян, а ныне – всего лишь 44% (см. рис. 3).

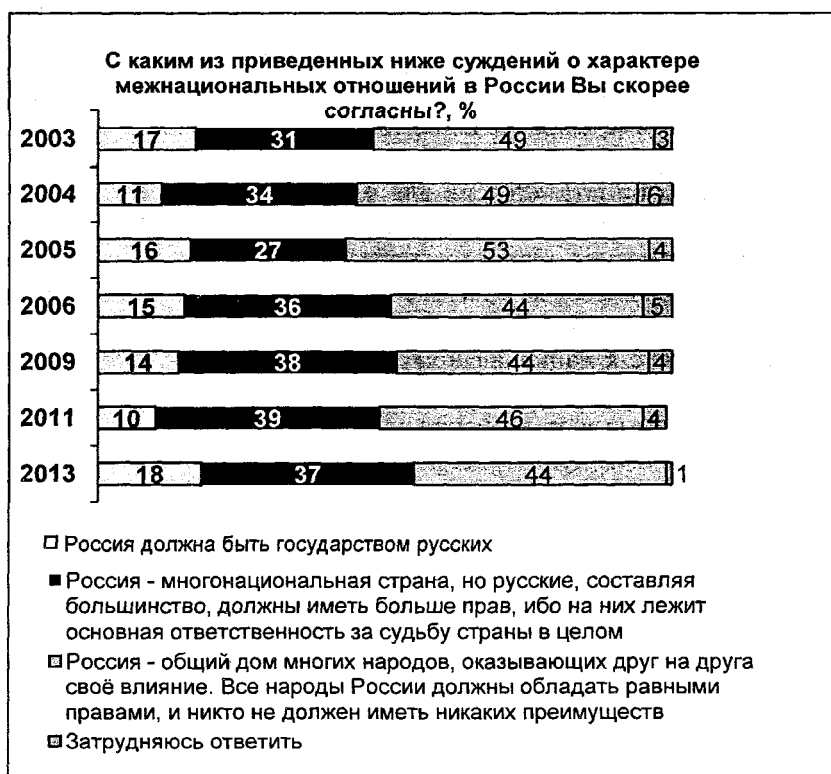


Рис. 3. Мнения респондентов национальном составе России 2003-2011 гг.¹¹ (один вариант ответа), %

¹¹ Данные мониторинговых исследований ВЦИОМ.

Комплекс меньшинства, правовой и социально-экономической ущемленности одновременно с желанием защититься приводит к попыткам найти «врага», «виноватого». Здесь необходимо повториться, что этнический «вектор» гетеростеоретипизирования для российского общества хотя и является традиционным, отнюдь не выходит на первый план. Как говорилось выше, социальные и экономические противоречия (например, напряженные отношения между богатыми и бедными, властью и народами) представляются массовому сознанию более значимыми, чем межэтнические конфликты.

Вместе с тем, в российском массовом сознании сложилась достаточно четкая система этнических антипатий. Результаты опроса москвичей и петербуржцев в январе 2012 г. свидетельствуют, что с наибольшей антипатией столичные жители относятся к кавказским народам в целом (31% в Москве, 28% в Санкт-Петербурге). На втором месте – таджики (23 и 24% соответственно). В Москве на третьем месте – азербайджанцы (17%), на четвертом – узбеки (13%), в Санкт-Петербурге – наоборот (11 и 18% соответственно). Пятое место в обоих мегаполисах занимают чеченцы (12 и 8% соответственно).

Далее в Москве антирейтинг продолжили грузины (9%), армяне (6%), дагестанцы (5%), азиаты в целом, киргизы (по 4%). По 2% набрали украинцы, татары, китайцы, по 1% – абхазцы, осетины, ингуши, молдаване, цыгане, евреи, вьетнамцы, прибалты и американцы. В северной столице в первой половине списка национальностей, вызывающих антипатию, – азиаты (7%), грузины (6%), дагестанцы (5%), армяне (3%), а также американцы, украинцы, евреи, цыгане, китайцы (по 2%). Помимо тех народов, которые попали в московский антирейтинг, в Санкт-Петербурге упоминаются также туркмены (1%) (табл. 4)

Даже беглое знакомство с результатами опроса демонстрирует, что этнические страхи россиян если не мифологизированы, то обильно вскармлены СМИ. «Срединный россиянин», рассуждающий о необходимости защитить права своей этнической группы, очень условно представляет себе этническую структуру населения страны. Не говоря уже о том, что далее визуального отличия этнического «Другого», представление о чуждости не идет.

К примеру, «чемпионы» негативного к себе отношения – кавказцы (отвечая на открытый вопрос о том, к кому они испытывают наибольший негатив, россияне называли именно «кавказцев»).

Таблица 4

**К людям какой национальности Вы испытываете
чувства раздражения, неприязни?
(Открытый вопрос, любое число ответов), %**

К людям какой национальности Вы испытываете чувства раздражения, неприязни? (открытый вопрос, любое число ответов)			
	Москва		Санкт-Петербург
Кавказцы	31	Кавказцы	28
Таджики	23	Таджики	24
Азербайджанцы	17	Узбеки	18
Узбеки	13	Азербайджанцы	11
Чеченцы	12	Чеченцы	8
Грузины	9	Азиаты	7
Армяне	6	Грузины	6
Дагестанцы	5	Дагестанцы	5
Азиаты	4	Армяне	3
Киргизы	4	Американцы	2
Украинцы	2	Украинцы	2
Татары	2	Китайцы	2
Китайцы	2	Евреи	2
Абхазцы	1	Цыгане	1
Американцы	1	Туркмены	1
Цыгане	1	Осетины	1
Осетин	1	Прибалты	1
Прибалты	1	Молдаване	1
Молдаване	1	Киргизы	1
Казахи	1	Казахи	1
Ингуши	1	Нет таких	1
Евреи	1	Другое	15
Вьетнамцы	1	Затрудняюсь ответить	8
Нет таких	2		
Другое	11		
Затрудняюсь ответить	7		

Но кого относят респонденты к последним? Выходцев из Закавказья или жителей республик Северного Кавказа? Ведь такое уравнивание как минимум предполагает, что жителей всех северокавказских республик массово не воспринимают как граждан РФ,

уравнивая с «закавказскими не-гражданами». Кроме того, получается, что «срединный россиянин» не только не вычленяет условно православную Осетию (не говоря о том, что частью СКФО является Ставропольский край), но и не особенно сведущ во «внутрикавказских противоречиях». И таким образом напитанный антикавказскими настроениями обыватель охотно «забывает» о проблеме Пригородного района, отделении Ингушетии от Чечни, о том, что Дагестан в 1999 г. сдержал отряд Басаева, а также о таком тонком, но очень важном аспекте, как внутррелигиозные противоречия между салафитами и сторонниками умеренного ислама.

В свою очередь, причисляя к условным «кавказцам» жителей Закавказья массовое сознание, к примеру, не выделяет отдельно Грузию, дипломатические отношения с которой заметно хуже, чем с прочими республиками. Кроме того, православие большинства грузин и армян не делает их ближе выходцев из условно мусульманских регионов Закавказья.

Впрочем, «жупел» кавказца как универсального врага теряет свою значимость практически сразу при дальнейшем ознакомлении с результатами опроса – внезапно помимо кавказцев в качестве неприятеля москвичи и Санкт-петербуржцы называют отдельно азербайджанцев (17% в Москве и 11 в Петербурге), чеченцев (13 и 8%), грузин (9 и 6%) и армян (6 и 3%).

Схожая ситуация с азиатами (неприятель они вызывают у 4% москвичей и 7% питерцев). Эта «категория ненависти» также рассыпается, поскольку параллельно с абстрактными азиатами респонденты заявляют о своем неприязненном – дифференцированном – отношении к таджикам, узбекам и киргизам. Правда, не поясняя, каким образом они визуальнo различают выходцев из Средней Азии и почему в список «среднеазиатских недругов» москвичей не попали туркмены.

Вряд ли массовое сознание представляет, что многие граждане Узбекистана – этнические таджики, или знает о конфликтах киргизов и узбеков в Оше (в 1990 и в 2010 гг.). Не очень понятно, чем в немилость впали именно таджики, занявшие второе место в иерархии этнической неприязни. Ведь, как по результатам переписи населения¹², так и по данным ФМС¹³, таджиков в России про-

¹² Согласно предварительным данным переписи населения 2010 г. в РФ проживали 289862 узбеков и 200303 таджиков (http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/tab7.xls)

¹³ По данным ФМС, сегодня на территории РФ легально находится 841531 граждан Таджикистана и 1875319 граждан Узбекистана.

живаает/находится меньше, например, чем узбеков, и, соответственно, вероятность столкнуться с таджиком на улице у россиянина не так уж велика¹⁴. Акцентуация на таджиках, скорее всего, связана с тиражированием СМИ образа «таджика-гастарбайтера» («Наша Russia»), и любое негативное упоминание трудовых мигрантов автоматически накладывается на этот образ «Равшана и Джамшута».

Наконец, не очень понятно, говоря о неприязни к представителям конкретных народностей, почему респонденты подразумевают национальность или страну исхода. Ведь, полагаясь, что называется, на визуальную антропологию, определяя «врагов-инородцев» на глаз, высок риск «нарваться» на родившихся и социализировавшихся в России потомков давнишних мигрантов (по некоторым данным, около 30% российских армян и 25% азербайджанцев не только родились в России, но и считают ее своей родиной). Даже если говорить только лишь о мигрантах, то существует огромная разница между условными старожилами и новоприбывшими, к примеру в 1990-е гг. среди «старых» московских армян преобладали деятели науки, образования и культуры (47%), тогда как недавно приехавшие армяне находили работу в основном в торговле и сфере обслуживания (44%)¹⁵.

Мигранты, осевшие в Москве навсегда, значительно отличаются по своим установкам от приехавших на время – среди первых гораздо больше тех, кто готов примириться с московскими обычаями (45%), положительно воспринимает межэтнические браки. Тогда как среди временно прибывших в 2006 г. лишь каждый четвертый был готов соблюдать московские нормы поведения. Каждые трое из четырех переехавших в Москву на ПМЖ стремятся селиться дисперсно, тогда как временные мигранты предпочитают жить рядом со своими¹⁶.

¹⁴ Тезис о том, что таджики не являются «лидерами» миграции подтверждают данные доклада «Тенденции международной миграции: SOPEMI 2011», опубликованного Организацией экономического сотрудничества и развития. По данным ОЭСР, в 2011 г. из 12 млн. лиц иностранного происхождения (8,3% населения РФ), большая часть прибыла из Украины (17%), Узбекистана (15%), Казахстана (14%), Армении (13%) и Таджикистана (10%).

¹⁵ *Осинов А.* Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств? // *Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ* / под ред. В. С. Малахова и В. А. Тишкова. М., 2002.

¹⁶ *Шнирельман В.А.* Пороги толерантности: идеология и практика нового расизма: В 2 т. М.: Новое литературное обозрение, 2011. Т. 2. С. 82.

В ситуации редких контактов с инонациональными группами неприязнь большинства к приезжим часто основана на предрас-судках и слухах. То, насколько мифологизированными оказываются этнические страхи россиян, видно из структуры претензий ко-ренного населения по отношению к этническим «Другим». Так, в 2006 г. 34% участников всероссийского опроса, проведенного Левада-центром, полагали, что русские испытывают дискримина-цию, суть которой виделась в том, что инородцы «больше торгуют на рынках и не пускают торговать местных жителей» (63%), «не чувствуют благодарность за то, что живут на русской земле» (45%), «оскорбительно ведут себя по отношению к русским» (44%), «не проявляют к русским достаточного уважения» (40%), «нарушают наши обычаи» (28%). Заметно реже такая дискримина-ция выражалась в терминах реальных выгод и потерь: «имеют воз-можность покупать лучшее жилье» (26%), «имеют больше своих людей в милиции» (24%), «имеют больше доступ в структуры высшей власти» (20%), «получают большую оплату, чем русские, за одинаковую ними работу» (18%)¹⁷.

Очевидно, что в ситуации, когда доля занятого в аграрном сек-торе граждан не превышает 12%, а население высоко урбанизиро-вано (по данным переписи 2010 г. 74% россияне проживало в го-родах), коренное население редко сталкивается с проблемой кон-курентной торговли собственной с/х продукцией. Плюс – сказыва-ется недопонимание, что активная занятость мигрантов в торгов-ле сельским хозяйством – производное от географических особен-ностей страны. В силу того что большая часть российской пашни находится в зоне рискованного земледелия, привозная с/х продук-ция, особенно зимой, неудивительна. Но здесь вряд ли можно го-ворить о том, что приезжие не пускают коренное население торго-вать. Претензии вроде неуважения к принимающей стороне, оскорбительном поведении или отсутствии уважения просто в си-лу своей эфемерности не могут считаться серьезным поводом для антимигрантских настроений.

Тезис о том, что этническое неприятие часто носит иррацио-нальный характер, подтверждают результаты других опросов. Так, по данным ВЦИОМ, в 2010 г. каждый второй заявлявший об этни-ческих антипатиях респондент не мог назвать конкретных при-чин неприятия представителей других народов и наций. Осталь-ные ссылались на опасения, связанные с угрозой террористических

¹⁷ Общественное мнение-2006. М.: Левада-Центр, 2006. С. 154–157.

актов (13%) и нежеланием приезжих считаться с нормами и обычаями, принятыми в России (11%). 6% опрошенных раздражала внешность, манера поведения мигрантов, низкий уровень культуры и контроль определенных сфер бизнеса, 4% были убеждены, что приезжие отнимали рабочие места у местного населения (4%)¹⁸.

И разделяя подобные поверхностные суждения о представителях иноэтнических групп, 65% (!) опрошенных, по данным исследования Левада-центр, поддерживают лозунг «Хватит кормить Кавказ»¹⁹.

Разбираясь далее с категориями «этнической ненависти», можно прийти к печальному выводу, что суждения массового сознания о мигрантском вопросе поверхностны, коренное население не готово не только размышлять об отличиях внутренних мигрантов от внешних, но и о вариантах адаптации приезжих. В ноябре 2011 г., т.е. уже после «Манежки», антииммигрантской и антикавказской истерии большинство россиян (40%) высказались за ужесточение мер контроля миграции – для любых прибывающих (то есть без различия внутренних и внешних мигрантов). За ужесточение мер учета только иностранных мигрантов высказались 23% опрошенных, за отдельные меры учета для выходцев из некоторых регионов России (табл. 5).

Оборотной стороной столь «поверхностного» знакомства с «миграционным вопросом» является популярность разного рода популистских мер контроля миграции. Так, реагируя на обозначенные В.В. Путиным национальные проблемы в статье «Россия: Национальный вопрос», граждане перво-наперво высказались (79%) за предотвращение анклавизации, создания замкнутых сообществ.

¹⁸ Этнические симпатии и антипатии россиян // ВЦИОМ : [веб-сайт]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=13515>.

¹⁹ По результатам опроса Левада-Центр, в ноябре 2012 г. 26% опрошенных определенно поддержали лозунг «Хватит кормить Кавказ», 26% - скорее поддержали, 17 и 6% соответственно скорее и определенно не поддержали // Опрос проведен 23-26 ноября 2012 года по репрезентативной всероссийской выборке городского и сельского населения среди 1596 человек в возрасте 18 лет и старше в 130 населенных пунктах 45 регионов страны. Распределение ответов приводится в процентах от общего числа опрошенных вместе с данными предыдущих опросов. Статистическая погрешность данных этих исследований не превышает 3,4%. <http://www.levada.ru/14-12-2012/rossiyane-o-mezhnatsionalnoi-napryazhennosti-natsionalisticheskikh-lozungakh-obstanovke-n>

Таблица 5

Звучат предложения о необходимости ужесточения правил регистрации приезжих в крупных городах и ответственность за их несоблюдение. Как Вы считаете, действительно ли сегодня необходимо ужесточить правила регистрации граждан на время их пребывания в крупных городах или нет?

(Закрытый вопрос, один ответ)

Да, необходимо это сделать для всех прибывающих из других регионов	0
Необходимо сделать это только для иностранцев	3
Ужесточать правила регистрации не нужно	5
Необходимо сделать это только для прибывающих из некоторых регионов страны	3
Затрудняюсь ответить	0

За таким стремлением – оградить себя от мигрантских гетто – стоит не только неприязненное отношение к чрезвычайно мифологизированному этническому «Другому», но и глубокая вера в то, что приезжие непременно станут устанавливать собственные порядки. Эти опасения вполне понятны – мало кому понравится создание закрытых сообществ, но вера в возможность появления закрытых мигрантских сообществ в России основана на мнениях и домыслах, почерпнутых из сомнительных по качеству материалов СМИ. Вряд ли сограждане имеют представление о том, как живут мигранты, учитывая, что в 2011 г., по данным Института социологии, большинство опрошенных (58%) редко или практически не общались с людьми других национальностей (очевидно подразумевая под этими самыми «людьми других национальностей» не только не отличных и «инокультурных» приезжих, но и братьев-славян, демонстрируя таким образом практически полное незнание того, как живут приезжие).

Тем не менее большинство респондентов поддерживают ужесточение миграционного законодательства (77%) и правил регистрации (75%). И запретительные меры кажутся россиянам более важными, нежели «культурная социализация» мигрантов – 67% опрошенных россиян одобрили идеи введения обязательных для мигрантов экзаменов по русскому языку, литературе, истории России, основам государства и права²⁰ (табл. 6).

²⁰ Инициативный всероссийский опрос ВЦИОМ проведен 8-9 января 2011 г. Опрошено 1600 человек в 138 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4%.

Таблица 6

**Вы лично согласны или не согласны
со следующими предложениями?
(Закрытый вопрос, один ответ по каждой позиции)**

Предотвратить появление замкнутых, обособленных национальных анклавов, живущих не по законам, а по «понятиям»	Скорее согласен	79
	Скорее не согласен	8
	Затрудняюсь ответить	13
Ужесточить миграционное законодательство, ввести уголовную ответственность за нарушение миграционных правил и норм регистрации	Скорее согласен	77
	Скорее не согласен	12
	Затрудняюсь ответить	12
Ужесточить правила регистрации и санкции за их нарушение	Скорее согласен	75
	Скорее не согласен	13
	Затрудняюсь ответить	12
Сделать экзамены по русскому языку, литературе, истории России, основам государства и права обязательными для мигрантов	Скорее согласен	67
	Скорее не согласен	17
	Затрудняюсь ответить	16

Итак, на основании данных социологических опросов можно резюмировать, что массовое сознание легко попадает в популистские ловушки, навязывающие большинству комплекс бесправного меньшинства, и поэтому не только готово поддерживать запретительные меры миграционного контроля, но и приписывать негативные качества представителям конкретных национальностей, несмотря на то что контакты коренного населения с этническим «Другим» крайне редки.

Интересно, что с легкостью вынося суждения о представителях иноэтнических групп, этническая идентичность для большинства россиян – отнюдь не самый популярный вектор самоидентификации. По данным многолетних опросов этническая идентичность традиционно проигрывает «близкими идентентам»: семье (63%) и друзьям (61%), ровесникам и товарищам по учебе, работе (по 31%). За 11 лет иерархия групп солидарности не изменилась – реальные группы солидарности и взаимодействия, как и в 2003 г., по-прежнему самые близкие для россиян. Номинальные группы, созданные по принципу социальной, профессиональной и даже этнической близости менее популярны – профессиональная

и идейная солидарность пользуется популярностью у 19 и 17% соответственно, с людьми своего достатка себя ассоциируют 10% опрошенных, с жителями города и поселка – 8%.

С представителями своей национальности и в 2014 г., и в 2003 г. себя ассоциировали лишь 8% (см. рис. 2). Сопричастность к представителям своей национальности оказывается лишь 9-м по значимости и востребованности вектором самоидентификации россиян, ненамного опережая лишь гражданскую солидарность (6%) и единство политических взглядов (4%) (см. рис. 4).



Рис. 4. Динамика иерархии групп афiliationи россиян, % (Согласие по каждой позиции)²¹

²¹ Данные мониторинговых исследований Института социологии РАН.

Национальный вектор уступает другим и в вопросе определения групп реальной, а не номинальной солидарности. В 2010 г., отвечая на вопрос Института социологии РАН о том, к кому они в первую очередь обратились бы за помощью в трудной ситуации, представители русского большинства в первую очередь отметили родственников (90%), друзей и знакомых (90%). Даже обращение в милицию (60%) казалось респондентам более вероятным (и, видимо, эффективным), чем обращение к представителям своей национальности. О возможности обратиться к представителям своей национальности в качестве возможной «группы поддержки» заявили менее половины (45%). И таким образом «представители моей национальности» были отнесены лишь на седьмое место в ранге групп реального доверия. Религиозный солидаризм также не вызвал у коренного большинства энтузиазма.

То есть говоря о необходимости защиты прав и интересов своей группы (лозунги вроде «Россия для русских», «Хватит кормить Кавказ»), многие представители коренного большинства не очень-то готовы солидаризироваться с этнической группой. Семья, родственники, друзья, даже органы власти в лице милиции оказываются русскому большинству на практике ближе. Во многом это следствие отсутствия в современной России институтов и практик «русского самоопределения». Но в немалой степени это происходит потому, что русские не видят вокруг себя примеров «русского» солидаризма на этнической почве (рис. 5).

Таким образом социологические опросы фиксируют довольно противоречивую картину. С одной стороны, респонденты говорят о не вполне благополучных межнациональных отношениях в стране, они не чужды ксенофобским настроениям и идеи межнациональной толерантности отнюдь не пользуются популярностью. Не будучи особенно компетентными в вопросах межнациональной политики и этнической структуры россияне оказываются падки на популистские лозунги, касающиеся мигрантской тематики. Представители коренного большинства рассуждают о мигрантах, людях иных национальностей скорее в логике примордиализма, приписывая представителям иных национальностей негативные черты «за глаза». Большинство, не особенно вдаваясь в подробности и различия, склонны навешивать этнические ярлыки и сводить мигрантов к двум упрощенным категориям (вроде «кавказцев» и «таджиков»). В немалой степени интолерантности и тиражированию «неаккуратных» категорий способствуют СМИ.

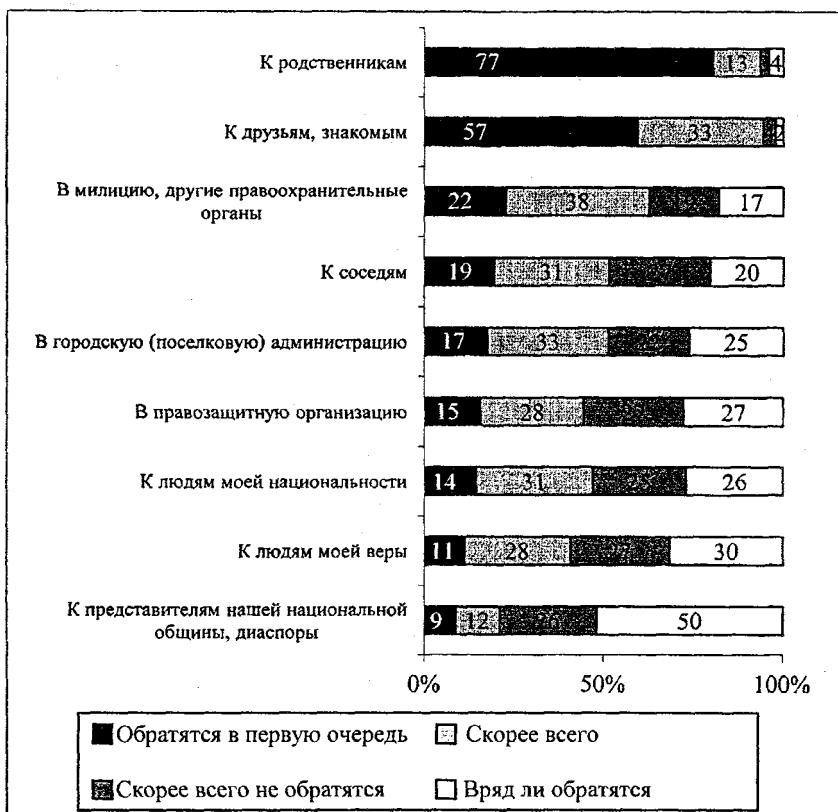


Рис. 5. Если у Вас возникнут серьезные трудности, к кому Вы, прежде всего, обратитесь за поддержкой? (%)
(Один ответ по каждой строке)

С другой стороны, этническая солидарность не пользуется у русского большинства особенной популярностью. В определенной степени, конечно, лозунги этнической солидарности востребованы у русского большинства. Но без реального «этнического энтузиазма», готовности практически солидаризироваться с людьми своей национальности, обращаться к ним в трудной ситуации, вряд ли можно говорить о реальном росте русского национализма. Русское большинство скорее мыслит категориями малых групп – друзья, семья, родственники или даже полномочные органы власти вызывают у представителей русского большинства больше доверия.

Тогда как национальность для русского большинства – далеко не всегда повод называть человека «своим».

Одновременно представители большинства демонстрируют сильнейшее стремление к групповой солидарности – им необходима сопричастность некоторой группе. И хотя сегодня гражданская идентичность оказывается более популярной, нежели этническая, россияне тем не менее мало чем объединены – у них нет ни реальных общих целей, ни особенных поводов для совместной межпоколенной гордости.

Но и советское наднациональное прошлое, «прививка» от фашизма не дают «выбрать» откровенный этнический национализм. Особенно учитывая то, что этническая солидарность не сыграла роли «предохранителя» в трагических событиях российской истории – гражданской войне, революциях и недавних событиях 90-х гг.

Тем не менее русское большинство сегодня все чаще подпитывается «категориями ненависти» из СМИ и все чаще приглядывается к этническому вектору идентичности. И хотя в полноценный русский этноцентризм такой интерес не переродится, межнациональной толерантности тоже не добавит.

ТРЕТЬЯ ГЛАВА

ИСТИНА, ЦЕННОСТИ И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ

Момджян К.Х.

О кризисе фрагментации в современной социальной философии*

Сквозная тема подготовленной книги и одновременно конститутивная проблема всей нашей области – кризис фрагментации в современной социальной философии, пути возможного выхода из него. Естественно, следует начать с определения понятий, ответа на вопрос, что такое кризис фрагментации, о чем идет речь? Позвольте начать с примера, который иллюстрирует суть дела.

Не так давно кафедра социальной философии философского факультета МГУ провела видеоконференцию с кафедрой социальной философии Петербургского университета на тему «Актуальные проблемы современной социальной философии». Предполагалось выяснить, какие проблемы преподаватели двух кафедр считают наиболее интересными, сопоставить эти предпочтения, обнаружить темы, вызывающие взаимный интерес, и обсудить их в режиме «Круглого стола».

Увы, обсуждения не получилось, и вовсе не потому, что нас подвела связь. Выяснилось, что у нас просто отсутствуют *темы*, вызывающие общий интерес. Чтобы не быть голословным, пере-

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

числу темы, которые заявили преподаватели моей кафедры: «Типология современных обществ и проблема посткапитализма», «Соотношение собственности и власти в современной истории», «Этносы и нации в глобализирующемся мире», «Цивилизационные ориентиры развития современной России». Наши коллеги из Санкт-Петербурга заявили следующие темы: «Философия интимного дневника», «Философия телесности», «Философия тайны», «Философия преферанса» и даже «Философия пива».

Речь идет о ситуации, в которой люди, называющие себя социальными философами, говорят на разных языках, интересуются разными проблемами, все реже понимают друг друга и все охотнее с раздражением именуют друг друга «шарлатанами» и «лжефилософами».

Во избежание недоразумений хочу оговориться. Я не скучаю по временам диалектического и исторического материализма, когда существовала одна-единственная философия с одним-единственным общим для всех основным вопросом. Я понимаю (и всегда писал об этом), что философия изначально живет в состоянии постоянного метоспазма, когда философы вынуждены спорить между собой не только об объектных и предметных параметрах своего ремесла, но и о том, есть ли вообще у философии объект и предмет, относится ли она вообще к разряду когнитивных духовных практик.

Кризис фрагментации не является следствием различности представлений о философии, это намеренная абсолютизация таких различий, попытка выдать свой собственный жанр философствования за единственно возможный, проводя жесткую грань между своей «подлинной» и чужой «неподлинной» философией. Я скучаю не о временах принудительного единомыслия, а о временах, когда мы дочитывали до конца работы своих оппонентов, не будучи изначально согласны с ними. Мы искали в этих работах полезную для себя критику, которая заставит что-то уточнить, что то исправить, чтобы в итоге усилить свою аргументацию или отказаться от нее.

Сегодня значительное большинство философов читает два первых абзаца незнакомой книги, после чего отбрасывает ее в сторону со словами – «это постмодернистские выкрутасы» или «это наукообразная псевдофилософия» или «это салонная болтовня в духе Лярошфуко» и прочее.

Такое положение мне кажется нетерпимым, приносящим не меньше вреда, чем принудительное единомыслие в философии. Уверен, что у самых разных направлений философии есть некое общее семантическое поле, некая общая задача, которую нужно

понять и признать. Я считаю необходимым достижение некоторого консенсуса, заключение новой «Сухаревской конвенции» между социальными философами о сути своего ремесла и хочу поговорить об условиях, при которых достижение согласия в этом вопросе окажется возможным. Моя особая озабоченность этой проблемой объясняется тем, что как организатор педагогического процесса и преподаватель я хотел бы оптимизировать преподавание философии в высшей школе, избежав вкусовщины и субъективных предпочтений.

Начнем с того, что в настоящий момент в социальной философии (не только в ней, но я буду говорить преимущественно о социальной философии) господствуют три главных представления о сути философствования.

Первую модель социально-философского знания можно назвать *рефлексивной* (иногда ее называют сциентистской, но это, на мой слух, бранное слово, ибо сциентизм в моем понимании – это не научность, это неправомерная абсолютизация научности).

В этом случае социальная философия рассматривается как вид научного познания, который ищет ответ на проблемы: 1) совершенно необходимые для полноценного понимания социальной и антропной реальности; 2) доступные только философскому уму и недоступные нефилософской гуманитаристике, обществознанию и исторической науке¹.

Социальная философия осознанно позиционирует себя как науку, понятию как вид ориентационной деятельности человека, стремящегося *познать* мир в собственной логике его бытия, которая дана

¹ Предмет рефлексивной философии понимается по-разному, в зависимости от того, какой трактовки философии придерживается исследователь – *субстанциальной, антропологической или гносеологической*.

В первом случае предметом социальной философии оказывается надорганизмическая реальность, рассмотренная через призму субстанциальной всеобщности и как ее момент. То есть нас интересует социальная реальность, рассмотренная в ее всеобщности, целостности и исторических формах осуществления. Особо подчеркивается тот факт, что социальная реальность имеет наиндивидуальную природу, она онтологична и не сводится к сумме порождающих ее людей.

Во втором случае предметом социальной философии оказывается не социальная реальность, а человек, рассмотренный в его праксеологическом отношении к миру. Что касается социальной реальности, то она нередко трактуется номиналистически, в духе известного социолога Ярве.

При гносеологической трактовке – социальная философия акцентируется на вербально-понятийных аспектах человеческого отношения к социальному миру, оставляя за бортом философии всю праксеологическую и аксеологическую проблематику.

субъекту познания феноменально и тем не менее принудительно, не зависит от его ценностных приоритетов и предпочтения.

Илья Пригожин, которого считают отцом-основателем новой постклассической модели научного знания, говорил о науке так: «Она подобна игре двух партнеров, в которой нам необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»².

Задача ученого – понять ее собственный «голос» и растолковать его так, чтобы верность объяснения подтверждалась согласием рассудка с опытом и с самим собой. Иными словами, наука говорит на языке суждений истины, которые поддаются процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличия истины от заблуждения.

Тот же принцип распространяют и на социум. Конечно, анализ природной реальности, в которую человек заброшен независимо от своих желаний, отличается от анализа социокультурной реальности, которая творится людьми, обладающими свободой воли и не-сомненной ценностной ангажированностью. Мы не можем устранить эту ангажированность, но мы можем и должны минимизировать ее воздействие на поиск истины, руководствуясь принципом, который Макс Вебер называл принципом «интеллектуальной честности. В этом плане субъективизм, присущий человеку, *затрудняет путь к истине, но не делает его невозможным*. Убеждение в том, что научный разум не способен осознавать ценностную компоненту сознания (в том числе и то, что возникает на архетипическом уровне) и сознательно блокировать воздействие этой компоненты на научную практику – это убеждение считается оскорбительным для ученого.

Фундаментальным сходством наук о природе и наук о культуре является поиск верифицируемых суждений, отличных от заблуждений. Тела при нагревании расширяются, независимо от того, нравится нам это или нет. Точно также современный социум сталкивается с вызовами глобализации, независимо от того, осознаете вы этот факт или нет, нравится вам он или вызывает возражения. Разница состоит лишь в том, что с расширением тел при нагревании бороться бессмысленно, а с крайностями глобализации бороться можно, но лишь в том случае если вы понимаете объективную логику этого процесса и причины, его породившие.

² Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С.44.

Второй тип представлен валюативной социальной философией, которая качественно отлична от науки. Это тоже вид ориентационной деятельности, но это принципиально иной тип ориентации, продуктом которого являются не истинные *знания* о мире, а общезначимые *мнения* о нем. Иными словами, социальная философия не *познает* надорганическую реальность, а (словами Ясперса) *осознает* ее. Ее не интересует собственная логика существования социального мира, ее интересуют ценностные импликации мира для живущих в нем людей. Философия соотносит социальный мир с системой человеческих потребностей, чтобы понять, что в этом мире Добро и что Зло, что Красота и что Безобразие, что Справедливость и что Несправедливость.

Иными словами, валюативная философия говорит на языке суждений ценности, понимая под ценностями мотивационные предпочтения людей, связанные со свободным выбором приоритетных конечных целей существования. Эти суждения ценности адресованы миру человеческих предпочтений, в котором нет ничего объективно истинного и объективно ложного и не могут быть верифицированы по той простой причине, что должное не сводится к сущему и не выводится из него.

Особо скажу, что социальная философия не ограничивается поиском смыслов человеческого существования в мире, она выходит за рамки чистой этики и пытается проектировать конгениальные этим смыслам формы общественного устройства. Хотя во многих странах под видом социальной философии преподают именно прикладную этику («следует ли пытаться террористов»).

Третий тип социального философствования связан с постмодернистской традицией, которая противопоставляет себя классическому рационализму с его культом логоцентризма, достоверности и обоснованности, с эссенциалистской стратегией познания, ориентированной на поиск объективных, повторяющихся и необходимых связей этого мира.

Задачей философии постмодернисты считают критическую работу мысли над собой. Если рефлексивная и валюативная трактовки философии, о которых я говорил раньше, обсуждают в разных аспектах одну и ту же фундаментальную оппозицию «человек – мир», то постмодернизм редуцирует мир как таковой к миру смыслообозначений, его интересует не субстанциальная, метафизическая проблематика заброшенности человека в мир, а приключения человека в этом «фантазмагорическом», словами Деррида, мире смыслов, поиск неявного и невыявленного в этом мире, присутствующие

ему парадоксы и прочее. Речь идет, если использовать слова Монте-ня, которые Деррида поставил эпиграфом к известной работе «Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук», «скорее об истолковании истолкований, нежели о толковании самих вещей».

Такой подход, по моему убеждению, превращает философию в некий синтез культурологии, искусствоведения и собственно искусства – искусства яркой и образной «мысли о смыслах» с немалыми элементами интеллектуальной игры. Все это нередко сопровождается декларативным безразличием или враждебностью не только к объективной истине, которую ищет рефлексивная философия, но и к общезначимой валютивной правде, интересующей философию валютивную.

Отмечу особо, что все перечисленные виды философствования редко встречаются в чистом виде. Речь идет об идеальных типах, таксономических классах, различие которых не исключает возможность миграции таксономических единиц.

Это значит, что сторонники сциентистского понимания совсем не обязательно брезгуют «социальным проповедничеством», сторонники валютивной традиции в отличие от религиозных проповедников, апеллирующих к вере, вынуждены доказывать свои предпочтения, используя инструменты научного дискурса. Множество философов, декларирующих свою приверженность к постмодернизму, способны давать прекрасные образчики научного анализа социальных процессов (это касается и Фуко и Делеза).

Конфликт между названными течениями философии очевиден. Возникает вопрос: необходим ли этот конфликт и можно ли устранить его, обеспечив плодотворное сотрудничество названных направлений? Я даю утвердительный ответ в отношении двух первых форм философствования (о постмодернизме скажу ниже). Сотрудничество между философами рефлексивного и валютивного типа возможно и необходимо при условии смирения амбиций и некоторых разумных самоограничений.

Так, сторонники рефлексивной традиции должны отказаться от сциентизма как неправомерной абсолютизации научности. Для этого следует отказаться от абсолютизации истины, ее превращения в субстанцию человеческого духа, с одновременным третированием как второстепенных и зависимых тех видов духовной практики, которые не ищут истину или не могут ее найти.

Отсюда следует, что мы не должны шпынять валютивную философию, ставя ей в упрек то, что ее суждения не могут пройти проверку на истинность.

Повторю еще раз, валюативная философия – не наука, ее суждения могут быть общезначимыми и даже общеобязательными, но они не могут быть объективно истинными. Бессмысленно спорить о том, кто прав, а кто ошибается: Эпикур с его проповедью гедонизма или Сенека, считавший, что достойное существование в мире предполагает отказ от чувственных удовольствий. Эти суждения адресованы не научному сознанию, а человеческим предпочтениям, людям с определенным психотипом, которые ищут смысл своего существования в мире и не способны самостоятельно его найти. Именно поэтому они читают Ницше, Кьеркегора или Бердяева, чтобы хлопнуть себя по лбу и сказать: я всегда так думал, но не мог это сформулировать.

Валюативная философия – это занятие не эпистемное, а софийное, и в этом смысле она больше чем наука. Как говорит мой друг Гена Майоров, ученых в истории человеческой культуры как собак нерезанных, а мыслителей, которые учат человечество мудрости существования в этом мире, можно исчислить на пальцах одной руки.

Валюативная философия, как я уже сказал, дает нам не знания, а *мнения о мире*, но эти мнения, пропагандирующие тот или иной ценностный выбор, являются необходимым условием адаптации к миру и его изменения человеком. Неудивительно, что именно валюативная философия фундирует собой человеческую культуру, понятую как система взаимоположенных программ мышления, чувствования и практического поведения. Именно ценностная философия частью создает, а частью проясняет людям тот стихийно сложившийся ценностный консенсус, который мы называем духом эпохи.

Валюативная философия также должна преодолеть свой главный недостаток – убеждение в том, что никакой другой философии быть не может. Нужно отказаться от высокомерного тезиса Шпенглера, согласно которому настоящая «философия – это рефлексия судьбы, а мыслящий категориями – судьбы не ведает». Не следует абсолютизировать действительно важный софийный тип философствования и третировать его эпистемный тип – могучую философскую традицию, идущую от Аристотеля.

Я уверен, что попытки тотального «разнаучивания» философии, убеждение в том, что гуманитарные и общественные науки справятся с познанием социальной реальности сами, без помощи рефлексивно мыслящих философов, имеют губительные последствия.

Прежде всего остается «бесхозной» важнейшая проблематика научного анализа человека и общества, совершенно недоступная нефилософским наукам. Речь идет о такой малости, как ответ на вопрос: а что такое человек и что такое общество?

Нужно помнить, что нефилософские науки о человеке изучают не человека как такового, а отдельно взятые человеческие способности, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

Точно также нефилософское обществознание изучает не общество как таковое, а отдельные сферы и институты общества, рассмотренные беспредпосылочно и изолированно друг от друга.

Понять, что такое человек и что такое общество, мы сможем лишь в том случае, если рассмотрим их интегрально как целостные, системно интегрированные феномены.

Коллеги, инфицированные постмодернизмом, немедленно возразят мне: как же вы говорите о системности, когда Лиотар доказал, что когнитивная установка на системность есть следствие тоталитарно ориентированного менталитета?

Ничего он не доказал. Рассуждая о системности, я игнорирую угрозу тоталитаризма и прочие страшилки. Я просто хочу получить ответ на несколько очевидных вопросов:

1. Представляют ли собой человек и общество гомогенные объекты или речь идет о сложно компонованных гетерогенных объектах, обладающих организационно выделенными частями?

2. Если эти части существуют, то почему и как они возникают? Имеются ли между этими частями устойчивые взаимные зависимости и какой характер – координационный или субординационный эти зависимости имеют?

3. Если зависимости между подсистемами, компонентами и элементами антропной и социальной реальности имеют место, не создают ли они особые интегральные свойства, которые присущи именно целому и отсутствуют у частей, взятых по отдельности?

Я глубоко убежден, что без ответа на эти вопросы наше представление о человеке и обществе является фрагментарным. Более того, отсутствие таких ответов затрудняет, а в некоторых случаях делает невозможной работу частных гуманитарных и общественных наук.

В самом деле, за долгие годы работы я еще не видел ни одного экономиста, знающего, что такое экономика. Искусствовед прекрасно понимает, чем импрессионизм отличается от экспрессионизма, но он не знает и не может знать, что такое искусство как

функционально нагруженный компонент духовной жизни человечества.

Ясно, почему это происходит. Частные науки выделяют некоторые кусочки социальной реальности и изучают их имманентно, что не дает возможность специфизировать собственный объект, понять, чем экономика отличается от хозяйства или искусство от аттракциона.

Мне кажется, что критика системности и структурности, стремление заменить принцип системности принципом поля, ризомой и прочим основаны на недоразумении. Дело в том, что рассуждая о системности, многие современные философы руководствуются представлением о системах низшего порядка, которые Гегель называл химическими. Существует, однако, высшей тип системной интеграции, в котором целое предпослано своим частям и создает их из себя и для себя. В такой системе части онтологически взаимоположены и способны к композиционному пересечению, что затрудняет системный анализ, но вовсе не делает его невозможным.

Однако, скажут мне, разве системный анализ социума не является задачей особой нефилософской науки об обществе, которую называют социологией?

Это, увы, не так. Прежде всего, современная социология, как черт от ладана бежит от системного анализа общества. Ныне владало зиммелевское представление о предмете социологии, согласно которому она представляет собой частную науку, изучающую отдельный участок общества, а именно социальные процессы в узком значении термина «социальный».

Что касается старой доброй классической социологии, то она не альтернативна социальной философии, а находится с ней в сложных отношениях концептуального пересечения, из-за чего Арон так и не решился однозначно определить профессию Маркса, Вебера, Дюркгейма или, добавлю, Сорокина.

Теперь о постмодернизме, к которому я отношусь двояко. Я отличаю фактическую сторону дела, конкретную исследовательскую практику людей, именующих себя постмодернистами, и некий амбициозный манифест, который провозглашает постмодернизм новым этапом в интеллектуальном развитии человечества.

С фактической стороны все обстоит хорошо. Прежде всего я ничего не имею против постмодернизма как установки ценностного сознания, которая фиксирует многообразие, плюральность жизненных миров и протестует против насильственной унифика-

ции (вспомним знаменитый лозунг Мишеля Турнье «униформа вышла из моды»).

Я признаю, что постмодернизм проделал полезную культурологическую работу в попытках очистить массовое сознание от многих штампов, широко распространенных иллюзий. Во многих случаях эта работа выходит за рамки культурологии и приобретает статус философии культуры.

Наконец, я признаю постмодернизм как последовательную критику «когнитивного империализма», которая защищает проектную и прескрептивную формы духовной практики от абсолютистских притязаний со стороны того, что Лиотар называет денотативной игрой.

В какой-то мере я согласен с Хоркхаймером, Адорно и другими критиками Просвещения. Нам действительно нужна защита от *неправомерной абсолютизации научного познания*, но эта защита не должна утрачивать свою валидность, *переходя границы законной самообороны*. То есть борьба с *когнитивным империализмом* не должна превращаться в стремление растворить науку в море нарративов, дискредитировать истину, изгнав эту далеко не абсолютную, феноменальную по своей сути и тем не менее объективную истину – из той духовной практики, задача которой – *информационно обеспечить адаптацию человека к условиям природной и социальной среды*.

Думаю, что постмодернисты не должны превращать специфические проблемы литературоведения или исторического познания, где поиск объективной истины затруднен или невозможен в общенаучную норму. В этой связи я не принимаю и не могу принять смехотворную борьбу с эссенциализмом в познании, попытки переориентировать любую науку с поиска т.н. «мертвящей всеобщности» и целостности на изучение единичного, уникального и случайного. Бессмысленно уговаривать человечество отказаться от номотетической стратегии познания, благодаря которой мы вышли из пещер и, может быть, сумеем сохранить свою цивилизацию в дальнейшем.

В этом плане я являюсь убежденным сторонником Хабермаса, который полагает, что отказ от познания, ориентированного на поиск объективной истины, означает попытку *отказа от родовой природы человека*, который выживает в этом мире единственным способом – путем орудийной трансформации мира, которая основывается на верифицируемых знаниях о нем и может быть успеш-

ной лишь в том случае, если эти знания истинны (смотри прекрасную статью «Техника и наука как идеология»).

Вывод. Кризис фрагментации приносит нам вред и мы должны постараться преодолеть его. Думаю, что философы могли позволить себе разброд и шатание, конвенционалистские игры с истиной в благополучный период европейской истории, когда социальная философия временно утратила функцию практически полезного знания об обществе. В этом обществе сложились стихийные механизмы саморегуляции, которые не нуждались в теоретической коррекции. В этих условиях можно было безнаказано писать глупости о «конце истории», высмеивать «метарассказы о выживании и героизме»

Увы, ныне человечество на наших глазах вступило в фазу бифуркации, нас ждет «мир негарантированных исходов», в котором выживание людей напрямую зависит от способности адекватно ориентироваться в этом мире, познавать и осознавать его. Думаю, что современный период истории делает более чем актуальным старый лозунг «Знать, чтобы уметь, уметь, чтобы мочь».

В этой связи я хочу бросить клич «Философы всех направлений – соединяйтесь», чтобы общими усилиями решить триединую задачу философии, о которой писал Кант, то есть ответить на вопрос: что мы можем знать о мире, на что мы можем надеяться в нем и что мы должны в этом мире делать?

Момджян К.Х.

Прогрессирует ли современная социальная философия*?

Часть 2

Два типа философии и два вида поступательного развития в ней

Мы закончили первую часть (см. первую главу данной монографии) тем, что суждения об общественном прогрессе могут быть научными тогда, когда они основаны на *суждениях значимости*, фиксирующих степень соответствия между *функциональными* институтами социума и их объективно заданным назначением. Это означает, что мы имеем право, оставаясь учеными, оценивать степень совершенства или несовершенства медицины или армии, руководствуясь тем, с какой степенью полноты и эффективности эти институты обеспечивают потребности людей в здоровье и во внешней безопасности, определяющие сам факт их существования. Оценки такого рода вполне могут быть верифицированы на истинность и ложность и потому могут и должны использоваться общественной наукой¹.

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

¹ Конечно, и в этом случае не обходится без сложностей. К примеру, весьма затруднительно рассуждать о прогрессе в такой функциональной сфере, как политика. Дело в том, что несомненное улучшение технологии управления сопровождается колоссальным усложнением управленческих задач, в результате чего мы не можем сказать достоверно, что мера хаоса с ходом истории неуклонно уменьшается, а управляемость обществ становится все более эффективной. К этому обстоятельству Р. Арон добавлял неискоренимый с его точки зрения дефект современной представительской демократии, в рамках которой управляемые адресуют управляющим два взаимоис-

Проблема состоит лишь в умении отличать функциональные явления общественной жизни, имеющие внешнее предназначение, от *самоцельных* субстанциальных явлений, способных к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию². С особой остротой эта проблема встает тогда, когда ученые переходят от рассуждений о прогрессе отдельных общественных институтов к рассуждениям о прогрессе общества, взятого в целом.

Возможность такого прогресса отрицают, как правило, сторонники методологического коллективизма, рассматривающие общество в качестве интегративного субъекта, обладающего особым, лишь ему присущим способом самоцельного существования, т.е. образом жизни. Дать объективное сравнение разных образов жизни как «лучших» или «худших» действительно невозможно в силу отсутствия объективных критериев такой оценки. В самом деле, есть ли смысл спорить о том, кем лучше быть – мужчиной или женщиной – или где лучше жить – в городе или деревне? Очевидно, что каждый из этих способов существования имеет свои «плюсы» и «минусы», выбор которых зависит от ценностных предпочтений человека, становясь тем самым делом вкуса. Поклонник сумасшедшего темпа жизни и развлечений, характерных для современного мегаполиса, ничего не сможет доказать любителю свежего воздуха и неспешной рыбной ловли, и наоборот.

Точно также, считают сторонники методологического коллективизма, бессмысленно сравнивать Афинский полис с современной Россией – каждое из этих обществ может иметь своих поклонников и критиков, ставящих во главу угла разные ценностные установки и приходящих к диаметрально противоположным заключениям.

Иной подход демонстрируют сторонники методологического индивидуализма, убежденные в том, что живут *не общества, а люди* – субстанциальные существа, которые способны свободно ранжировать собственные потребности, интересы и цели, выбирать способ самоцельного существования в среде, именуемый образом жизни³.

ключающих требования: чтобы ими управляли в соответствии с их желаниями и чтобы ими управляли мудро.

² Подробно о различии функциональных и субстанциальных явлений см.: Момджян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997.

³ Конечно, субстанциальность человека не означает, что ему не приходится функционировать в обществе, исполнять обязанности, возложенные на него частью добровольно, а частью принудительно. Однако это обстоятельство не изменяет самоцельной природы человека, который сам решает – смириться ему с общественным принуждением или противодействовать ему. Эта способность есть даже у рабов, лишенных внешней свободы, но обла-

Что же касается общества – оно является не живым субъектом, а функционирующим институтом, который призван служить интересам существующих в обществе людей. Такой подход открывает путь к объективной оценке общества, которую связывают с его способностью максимально полно удовлетворять потребности людей и способствовать их саморазвитию. С этой точки зрения общество, в котором удовлетворяются физиологические потребности людей, гарантируется их безопасность, предоставляется возможность свободной самоактуализации и прочее, является более прогрессивным, чем общество, в котором люди живут впроголодь, умирают насильственной смертью и принуждаются к исполнению предписанных социальных ролей. Общество должно предоставлять широкий спектр возможностей, позволяющий людям с противоположными ценностными установками иметь комфортные условия реализации своего выбора. Подобной методой, как известно, руководствуется Организация Объединенных Наций, ранжирующая современные общества по качеству жизни, которое они могут обеспечить своим гражданам⁴.

Оставляя в стороне множество специальных вопросов (в частности, важное различие между *критерием* и *показателями* прогресса общества⁵), перейдем к интересующему нас вопросу о прогрессе в философии. Чтобы ответить на него с должной полнотой, мы должны прежде всего различить два разных типа поступательного развития функциональных институций общества: *прогресс-совершенствование* и *прогресс-прибавление*.

В первом случае поступательное развитие создает возможность решать некоторые общественно значимые задачи с большей эффективностью, чем это делалось до того. К примеру, великий русский поэт А.С. Пушкин получил на дуэли ранение, неисцелимое для медицины его времени, однако вполне операбельное для современной хирургии. Точно также современные технологии поз-

дающих свободой внутренней – способностью самостоятельно определять свои жизненные приоритеты.

⁴ Важным дополнением такого подхода должен служить известный из армейской практики принцип – «зачет по последнему». Он означает, что о состоянии общества нельзя судить по наиболее привилегированному социальным слоям, благополучие которых может быть основано на неблагополучии их сограждан.

⁵ Известно, к примеру, что мощность двигателя является всего лишь *показателем* скоростных возможностей автомобиля, но не их критерием. Точно также степень развития производительных сил общества является показателем прогресса общества, но не его критерием, который связан с мерой индивидуальной свободы, а не условиями ее обеспечения.

воляют нам существенно сократить время, идущее на производство сопоставимых товаров, сэкономить затраты и уменьшив ущерб для окружающей среды. Во всех подобных случаях мы имеем дело с прогрессом-совершенствованием, который может быть измерен вполне определенными, математически релевантными критериями.

Однако далеко не во всех сферах общественной жизни поступательное развитие проявляет себя как совершенствование. Возьмем, к примеру, область искусства. Едва ли найдутся искусствоведы, которые сумеют с цифрами в руках доказать преимущество Чехова над Шекспиром, Пикассо над Тицианом или Шостаковича над Бетховеном. Очевидно, что сопоставление гениев мирового искусства как «худших» и «лучших» бессмысленно по целому ряду причин, одной из которых является историческая изменчивость художественных норм (к примеру, многим современным искусствоведам законченные произведения Тициана кажутся тяжеловесными, в то время как наброски оставляют яркое ощущение гениальности⁶).

⁶ Впрочем, эта изменчивость не является абсолютной, она не снимает объективных различий между произведениями искусства и разнообразными эрзац-продуктами. Чехов как-то заметил: «Я знаю, что Шекспир писал лучше, чем Златовратский, но не могу этого доказать». Возникает вопрос: а доказуемо ли в принципе такое утверждение? Мы склонны к положительному ответу на этот вопрос. Затруднение Чехова объясняется лишь тем, что великий писатель не обязан быть искусствоведам, на долю которого и падает обязанность обнаружить и оценить профессиональное мастерство художника (или его отсутствие). Никто не отрицает субъективности эстетических оценок, но мы убеждены, что она допустима лишь в рамках «равенства компетенций». Конечно, подлинные знатоки искусства могут расходиться в предпочтениях Толстого Чехову или Пастернака Мандельштаму. Но знаток искусства не может колебаться в выборе между Толстым и Марининой, в этом случае он просто не является знатоком, демонстрирует отсутствие достаточной компетенции, способности обнаруживать тот «арт-минимум», который отличает искусство от низкопробных подделок под него.

Мы вполне осознаем ригористичность такого подхода, который отрицает возможность свободной самореференции в сфере искусства, – обязанности считать художником всякого, кто называет себя им. Искусство понимается нами как особый вид духовной деятельности, призванный удовлетворять объективно свойственные человеку эстетические потребности и требующий от него особой подготовки. Это не отменяет иных задач искусства – от познания мира до развлечения людей, которые остаются функциями искусства лишь до тех пор, пока выполняется главная функция, делающая художника художником: творить мир по законам красоты. Продуктом искусства может быть лишь то, что вызывает у людей с развитым вкусом эмоциональное потрясение – катарсис (в широком понимании этого аристотелевского термина, которое не сводится к воздействию лишь одного вида искусства на человеческую душу). Очевидно, что при таком понимании искусства за его бортом оказываются многие современ-

Но означает ли это, что в сфере искусства отсутствует любой и всякий прогресс? Ответ отрицательный. Прогресс имеет место и в этом случае, только выступает он не как усовершенствование, а как *прибавление* значимых результатов художественного труда. Мы смеем утверждать, что искусство, в котором есть и Шостакович и Бах является для людей «лучшим», чем искусство в котором есть только Бах – по той простой причине, что оно богаче и поэтому полнее удовлетворяет разнообразные художественные запросы. Прогресс в этом случае представляет собой количественную аккумуляцию шедевров, расширяющих жизненный горизонт человека и способствующих наиболее полному удовлетворению его потребностей.

К какому же из видов прогресса следует отнести прогресс в философии? Мы не сумеем правильно ответить на этот вопрос, если не учтем, что в истории человеческой культуры одним и тем же термином «философия» называли и называют два связанных, но не совпадающих способа мышления о мире.

Существует валюативная (или ценностная) философия, которая представляет собой вид ценностной ориентации человека в мире, *осознания* мира, качественно отличного от его *познания*. Ценностная философия не интересуется миром как таковым, рассмотренным независимо от его значений для человека. В противоположность науке, стремящейся понять, *как устроен мир*, философия задается другим вопросом: *зачем этот мир существует?* Фактически, системообразующей проблемой ценностной философии является двуединая проблема *смысла бытия*: зачем человек нужен миру (если существование последнего наделяется некоторым трансцендентным, например, божественным смыслом) и зачем мир нужен человеку, заброшенному в этот мир помимо собственного желания и воли. Иными словами, философия представляет собой своеобразную *проекцию человека на мир*: систему ценностных суждений о месте человека в нем, о существовании в мире как благом или пагубном, разумном или неразумном, справедливым или несправедливым, прекрасном или безобразном, устраивающем или не устраивающем человека.

Речь идет о философии Эпикура и Сенеки, Кьеркегора и Ницше, Соловьева и Бердяева, смотревших на действительность сквозь

ные практики, подменяющие художественное творчество занимательными аттракционами или попыткой эстетизации безобразного (вплоть до демонстрации «художником» собственных экскрементов).

призму человеческих целей в этом мире – будь-то «инстинкт власти» или «рефлекс свободы», гедонистическая открытость бытию или аскетическое отстранение от него.

Мы можем согласиться с тем, что подобное философское мышление качественно отлично от научного и по кругу своих задач и по методам их решения. Конечно, нельзя отрицать, что многие великие философы этого направления оставили нам сочинения, имеющие нечто общее с трактатами науки. Их отличает систематизированность суждений, использование категорий и универсальных приемов понятийного мышления, приоритет доказательного рассуждения над слепой верой или эмоциональным переживанием. Весь этот логический инструментарий отличает философию от искусства, практической морали и религии и сближает ее с наукой⁷.

И тем не менее различие между ними очевидно. Прежде всего, ценностная философия выступает как глубоко личностный тип мировоззрения, выражающий те интимные связи, которые связывают человека с его эпохой, с цивилизацией, с миром. Соответственно она не претендует и не может претендовать на объективность научного знания⁸.

Суждения ценностной философии лежат за пределами научной верификации, проверки на истинность или ложность. Конечно, субъективно и Эпикур, и Сенека уверены в истинности своих представлений о предназначении человека, в правильности своих

⁷ Характерно, что даже это, казалось бы, самоочевидное утверждение вызывает несогласие со стороны некоторых философов, которые – подобно К.Ясперсу – считают алогизм одним из свойств философского мышления и полагают, что формы рассуждения, которые логически ошибочны, а именно «противоречия, круг, тавтология... выступают как признаки различия между философским и научным мышлением» (*Jaspers K. Die großen Philosophen. Bd. 1. München. 1957. S. 450* (перевод Д. Мироновой)).

⁸ «Если науки, – утверждает Ясперс, – в своих областях получили убедительно достоверные и общепризнанные знания, то философия не добилась этого несмотря на свои старания в течение тысячелетий. Нельзя не признать: в философии нет единогласия относительно окончательно познанного. То, что по убедительным причинам всеми признается, становясь благодаря этому научным знанием, уже не философия... То, что любой образ философии... не пользуется единогласным признанием всех, вытекает из природы ее дел. Полученная же достоверность не является научной, то есть одинаковой для каждого разума, а представляет собой удостоверенность» (*Jaspers K. Einführung in die Philosophie. München. 1971. S. 9–10* (перевод Д. Мироновой)).

рецептов человеческого «счастья». Они не сомневаются в том, что лишь их суждения соответствуют действительному или «единственно разумному» положению дел, способны обеспечить «полноту и полноценность» человеческого бытия в мире.

И тем не менее философских «истин» ровно столько же, сколько философов, каждый из которых проповедует свой собственный взгляд на ценности существования. Конечно, мы имеем полное право средствами и методами науки изучать внутреннюю логику этих взглядов, обстоятельства их возникновения и распространения. Мы можем научно рассуждать о том, какой из этих взглядов имеет больше шансов на массовое признание и на реальный успех в той или иной социокультурной среде. Но это не значит, что мы можем противопоставлять различные философии как «истину» и «ложь», считать безусловно правым философа, который воспевал телесные радости бытия, и безусловно ошибающимся философа, проповедовавшего стоическое безразличие к ним.

Вывод: в той мере, в какой философия обсуждает «экзистенциальные» вопросы о смыслах бытия, она не может считаться наукой. Ключевую задачу ценностной философии можно пояснить с помощью несколько рискованной аналогии. Известно, что знаменитый психолог Бюлер говорил о специфическом психологическом переживании шимпанзе, которое он назвал «рефлекс ага». Речь идет об очевидном эмоциональном удовольствии, которое читается на физиономии обезьяны, решившей поставленную перед ней мыслительную задачу. Нам кажется, что задача ценностной философии – вызвать у читателя или слушателя нечто напоминающее переживание «ага»: чтобы человек мог «хлопнуть себя по лбу» и сказать: «Я всегда думал так, как Эпикур (Сенека, Кьеркегор, Ницше и др.), но не мог это сформулировать».

Нельзя сказать, что валюативная философия *создает* ценностное миропонимание людей, чаще всего оно возникает как стихийно складывающаяся «объективно мыслительная форма». Но она (философия), несомненно, приводит это миропонимание в порядок, систематизирует его, делает явными те ценностные приоритеты, которые человек до того смутно ощущал в своей душе. По большому счету валюативная философия выполняет ту же задачу, что религия или практическая мораль, отличаясь от них способами осуществления этой функции (тот самый приоритет доказательного рассуждения над верой или традицией, о котором уже говорилось выше).

Сказанное позволяет зафиксировать социальную роль ценностной философии, отличную от роли науки, но никак не уступающую ей по значению. Эта роль связана с прояснением системообразующего основания человеческой культуры, понимая под ней систему взаимосоотнесенных и взаимосвязанных символических программ, определяющих стиль мышления и чувствования людей. Зададим себе вопрос: что есть то главное, что отличает культуру Нового времени от культуры Средневековья или античности? Ответ таков: все мировоззренческие разногласия сводятся в конечном счете к разному пониманию места человека в мире, конечных смыслов его жизни и смерти. Систематический ответ на этот вопрос, ожидаемый от философии, проясняет характер суперсистем человеческой культуры (если использовать терминологию Питирима Александровича Сорокина). Иными словами, именно валлоативная философия фундирует собой тот ценностный консенсус, который принято называть «духом эпохи», определяющим образ жизни людей (как полагают сторонники старого доброго социально-философского идеализма) или существенно влияющим на него (как полагают его противники). Во всяком случае, философы типа Вольтера, повлиявшие на ценностное миропонимание своих современников, воздействовали на человеческую историю в степени не меньшей, чем политики типа Наполеона (приход которых к власти был подготовлен великими идеологами).

Таково значение валлоативной философии, которое невозможно преуменьшить. И тем не менее в контексте нашего изложения она имеет некоторый «дефект», а именно – ее представители, как правило, убеждены в том, что никакой другой философии нет и не может быть.

Примером может служить позиция Освальда Шпенглера, считавшего, что философ – «это человек, который призван символически изобразить эпоху, как он ее видит и понимает... Лишь эта символика... оказывается необходимой. То, что возникает под эгидой философской научной работы, есть излишек, попросту умножающий фонды специальной литературы. В таком вот смысле могу я охарактеризовать суть того, что мне удалось обнаружить, как нечто “истинное”, истинное для меня и, верится мне, также и для ведущих умов наступающей эпохи, а не истинное “в себе”, т.е. оторванное от условий крови и истории, поскольку-де таковых не существует»⁹.

⁹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 124–125.

Свою собственную работу Шпенглер не считает научной, а характеризует ее как «лишь один взгляд на историю, своего рода философию судьбы. Она насквозь созерцательна и написана на языке, силящемся чувственно копировать предметы и отношения, а не заменять их понятийными рядами, и обращена она только к таким читателям, которые способны в равной мере переживать словесную звукопись и образы. Подобного рода задача трудна, особенно когда благоговение перед тайной – Гётево благоговение – мешает нам принимать понятийные расчленения за глубокие прозрения... Кто занят дефинициями, тот не ведает судьбы»¹⁰.

Но прав ли Шпенглер? Должны ли мы считать, что кроме ценностной рефлексии нет никакой другой философии, достойной этого названия? Давайте спросим себя: нет ли в сочинениях людей, признанных великими философами, каких-нибудь других проблем, которые носили бы рефлексивный, а не ценностный характер (выходя при этом за рамки оптики, математики, медицины и прочих конкретных наук, которыми занимались «на досуге» многие философы)?

История человеческой мысли дает утвердительный ответ на этот вопрос. С одной стороны, она не позволяет нам отрицать существование ценностной, «софийной» философии, представляющей собой «высшую мудрость», отличную от науки. Но, с другой стороны, мы не можем не считать философами Декарта и Локка, Спинозу и Гольбаха, Гегеля и других мыслителей, которые не ограничивали задачи философии проектированием идеальных миров должного, но ориентировали ее на постижение сущего, сути бытия, независимой от человеческих представлений о должном, а не только его субъективных смыслов.

Основоположником такой научной философии (которая отвечает на первый из вопросов кантовской триады: «что я могу знать о мире?») мы можем считать Аристотеля. Последний, который, как известно, делил философию на «практическую» (этику и политику), целью которой является знание ради деятельности; «пойетическую», вырабатывающую знание ради творчества (риторика и поэтика), и теоретическую (умозрительную), ищущую знание ради знания. Такая теоретическая философия делилась Аристотелем на физическую, математическую и «первую» (или «теологическую»).

¹⁰ Там же. С. 125.

Конечно, во времена Аристотеля отсутствовали сколько-нибудь строгие представления о природе научного познания, об отличии рефлексивных форм знания от валлоативных и прочее. Это, однако, не мешало Аристотелю рассматривать «первую» философию или собственно философию (прежде всего «общую метафизику», которая изучает «сущее, поскольку оно сущее, и его атрибуты сами по себе») в том же концептуальном ряду, что и частные науки, «отсекающие» для себя отдельные сферы бытия. Аристотель не видел никаких принципиальных барьеров между науками о природе или физической философией (изучающей то, что существует «отдельно и движется»), математическим познанием, изучающим то, что не существует отдельно и неподвижно (абстракции) и собственно философией. Во всех этих случаях в основе познания лежит категориальный, каузальный анализ как действительно сущего, так и «еще – не-бытия», т.е. возможного.

Конечно, и Аристотель и многие последовавшие ему рефлексивные философы отнюдь не чурались сферы должного, не игнорировали «софийную» проблематику в собственном творчестве. Они не стеснялись высказывать свое мнение о ценностях существования и не считали это занятие запретным для философа. Напротив, они полагали, что именно философ, лучше, чем кто-либо другой, способен представить обществу разумную систему ценностных ориентиров, подкрепленную собственными теоретическими знаниями, но ни в коем случае не заменяющую их. В этом плане главная задача философа, как полагал Спиноза, все же «не плакать и не смеяться» над горестями и радостями бытия, а понимать законы мира и его познания человеком, скрытые от других нефилософских наук.

Замечу в скобках, что способность отдельных мыслителей заниматься и ценностной, и рефлексивной проблематикой не должна истолковываться как аргумент в пользу синкретического взгляда на философию, свидетельствующего о ее «самоочевидном органическом единстве». В противном случае нам придется поставить знак равенства между теоретической физикой и музыкой на том основании, что Альберт Эйнштейн не только создал теорию относительности, но и играл на скрипке.

Конечно, названные формы философствования – это не просто «тезки», случайно получившие одно и то же имя. Между ними существует не только связь, но и фундаментальное сходство. Обе

философии порождены одной и той же духовной потребностью человека осознать свое место в окружающем и охватывающем его мире. И в том и в другом случае человек в его всеобщности и целостности соотносится с миром, понятым как единая среда его существования. Именно такой взгляд является специфицирующим признаком *любого философствования*, объясняющим глубинное родство валлоативной и рефлексивной традиций и оправдывающим их терминологическую одноименность. Однако не будем забывать, что фундаментальная оппозиция «мир – человек» (или «человек – мир») рассматривается этими течениями философии с принципиально различных позиций, исключаящих их предметное единство¹¹.

Итак, рефлексивная философия стремится к научному взгляду на мир и имеет свой *предмет* (должный быть у каждой, без исключений, науки). Несколько упрощая реальную картину вещей, мы можем выделить три основных понимания философии, позволяющих ей считать себя формой познания мира, соответствующей родовым признакам научности: *субстанциальное, антропологическое и гносеологическое*.

¹¹ Сторонники синкретического понимания философии трактуют ее как «единый и неделимый» конструкт, в котором «органически сочетаются стремление постичь мир должного и мир сущего». Сторонники этой точки зрения критикуют стремление развести «софийную» и рефлексивную философии, ссылаясь на то, что «каждый знает, что всякая философия, включая позитивистскую, по определению ценностно-ориентированна и софистична. В ней органически сочетаются стремление постичь мир должного и мир сущего. Отсюда две ветви одного философского древа – практическая, нравственная философия и теоретическая философия» (см.: Резник Ю.М. О статусе и «антропологической парадигме» современной социальной теории // Личность. Культура. Общество. 2002. Т. IV. Вып. 3–4.)

Мы полагаем, что приведенная аналогия неуместна, так как выходит за рамки самых смелых замыслов мичуринской гибридизации. Даже великий селекционер не смог бы вырастить дерево, ветви и плоды которого генетически отличны друг от друга в степени, сопоставимой с отличием истин от ценностей. Для этого на одних ветвях дерева должны висеть груши, а на других даже не яблоки, а что-то качественно отличное от фруктов, имеющее другую природу и другое назначение. Мы убеждены в том, что апелляции ко «всем известному» единству философии есть не что иное, как эклектическая попытка соединить несоединимое, смешать «в одном флаконе» науку и не-науку. Эти попытки будут лишь заклинаниями, до тех пор пока их авторы не дадут конкретный ответ на вопрос: как именно могут включаться в предметно единый конструкт компоненты, принадлежащие функционально различным подсистемам духовной жизни (к примеру, религия и научное религиоведение)?

Первая трактовка считает объектом рефлексивной философии окружающий и охватывающий нас мир, а ее предметом – возможное единство этого мира, рассматриваемое в двух взаимосвязанных аспектах – субстанциальном (аспект всеобщности) и интегральном (аспект целостности).

Антропологическая трактовка существенно сужает предмет философии: им становится уже не мир в его всеобщности и целостности, а человек в его праксеологическом, гносеологическом и аксеологическом отношениях к миру. В традиции антропологического философствования человек становится не просто важнейшей, но и *предметообразующей* проблемой: фундаментальная диспозиция «мир – человек» изменяется на диспозицию «человек – мир».

Наконец, самая узкая из рефлексивных трактовок философии считает ее предметом лишь одно, *гносеологическое* отношение человека к миру. Изучение практической жизнедеятельности людей и ценностного отношения человека к миру передается конкретным социальным и гуманитарным наукам. Философия же рассматривается как наиболее общая теория познания, которая занимается исходным для науки вопросом о том, при каких условиях может (и может ли вообще) быть достигнуто истинное знание мира, каковы критерии проверки суждений на гносеологическую адекватность, каковы универсальные алгоритмы соотношения чувственного и рационального, эмпирического и теоретического познания, что отличает научное познание от его донаучных и вненаучных форм, какова роль языка в познании мира и т.д.

Рамки данной публикации не позволяют нам подробно обсудить преимущества той или иной трактовки предметных задач философии¹². Для нас важно, что существует философия, соответствующая критериям научного познания, и качественно отличная от ценностного осознания мира, свойственного валлоативной философии.

Нетрудно видеть, что два разных типа философствования демонстрируют разные типы поступательного развития.

Так, развитие ценностной философии качественно отлично от линейного прогресса науки, представляющего собой непрерывное

¹² Этот вопрос, как и связанные с ним вопросы о предмете рефлексивной социальной философии, ее соотношении с социологией и другими нефилософскими науками об обществе и человеке, подробно рассмотрены в предыдущих публикациях автора.

углубление знаний о мире. Это развитие осуществляется по модели «прогресса-прибавления», где каждая новая теория не перечеркивает существование прежних, а сосуществует вместе с ними. Мультипликация этих ценностных доктрин есть несомненный прогресс, она расширяет возможности человека услышать аргументы в пользу той точки зрения, которая соответствует его внутренним убеждениям.

В этой связи нам представляется недостижимым прогресс в области ценностного осмысления социальных реалий, на который рассчитывают многие западные коллеги, занимающиеся такими проблемами, как допустимость смертной казни, эвтаназии, аборт и прочее. Убежден, что в этих спорах нет и не может быть людей, владеющих истиной и находящихся в плену заблуждения. Здесь сталкиваются диаметрально противоположные ценностные установки: мнение людей, убежденных в самоценности жизни, противостоит мнению людей, считающих, что есть ценности, более важные чем жизнь.

Конечно, сторонники тех или иных взглядов могут совершенствовать свои аргументы, делать их все более яркими и убедительными. Но эта убедительность имеет жесткие адресные ограничения – она воздействует только на тех читателей или слушателей, которые изначально разделяют ценностную ориентацию автора, к примеру считают, что свобода женщины распоряжаться своей судьбой стоит выше, чем право уже сформировавшегося человеческого зародыша на жизнь. Но эта аргументация с порога отвергается сторонниками противоположного ценностного выбора, которые бойкотируют клиники, где делают аборт, и преследуют врачей, совершающих эти преступные, с их точки зрения, действия.

Конечно, частные успехи в такой идейной борьбе возможны. В частности, можно убедить противников аборт в контрпродуктивности экстремистских действий или убедить сторонников смертной казни в недопустимости ее публичного исполнения. Но это не изменит основ ценностного выбора, стоящих за тем или иным предпочтением.

Мы убеждены, что споры такого рода не решаются путем приращения логической аргументации, выдвижением все новых «несокрушимых» доводов. В противном случае мы могли бы рассчитывать на чудеса: скажем, на полную теоретическую победу сторонников женского равноправия над адептами хиджаба и паранджи.

В действительности изменение глубинных основ ценностного отношения к миру происходит как следствие тектонических сдвигов в образе жизни людей, а отнюдь не в результате успешной пропаганды со стороны инаковерующих мыслителей, усовершенствовавших систему своих аргументов. Энгельс в свое время заметил, что идея посрамляла себя всякий раз, когда противоречила интересам людей. К этому можно добавить, что идея посрамляет себя и в том случае, когда возводит субъективное ценностное предпочтение в объективную истину, единственно возможную для человека.

Прогресс в рефлексивной философии, претендующей на истину, имеет другие измерения. В этом случае лучшим из философов следует считать того, кто глубже понимает свой предмет и способен содержательно доказывать свою точку зрения, руководствуясь всеми нормами научного дискурса.

Существует ли такой прогресс де-факто? Конечно, да. Если бы он отсутствовал, мы не могли бы, к примеру, рассуждать о «коперниканском перевороте», совершенном Кантом в области гносеологии. Применительно к социальной философии можно *доказать*, что Макс Вебер *глубже* понимал суть истории и механизмы ее изменения, чем, скажем, Шеллинг (изначально полагавший, что все положения философа, рассматривающего человеческую историю, доказаны до истории и независимо от нее). Точно также вполне возможно *доказать*, что социально-философская позиция объективизма, признающего наличие повторяющихся и необходимых связей социума, не зависящих от человеческой воли, глубже позиции волюнтаризма, переоценивающего свободу человеческой целереализации, или фатализма, недооценивающего ее.

Поэтому существование прогресса-совершенствования в рефлексивной философии вполне возможно. Другое дело, осуществляется ли эта возможность или нет. Увы, я убежден, что в современной социальной философии, пытающейся понять логику исторического развития человечества, наблюдается не прогресс, а регресс. Мы не можем назвать современных мыслителей, которых можно было бы поставить вровень с Марксом, Зиммелем, Вебером, Сорокиным, Ортегой или даже Раймоном Ароном.

Причина, возможно, состоит в том, что современная социальная философия столкнулась с тремя обстоятельствами, которые неблагоприятно повлияли на нее.

Одним из них можно считать т.н. «антропологический поворот» в философии, ее предметную переориентацию с безличных мировых субстанций типа материи и духа на исследования живого посястороннего человека. Этот поворот, несомненно, принес социальной философии немало пользы. Прежде всего акцентированный анализ человека дал новые аргументы против попыток *десубстанциализировать* его, рассмотреть как дериват или производный модус общества, не имеющий собственной, исторически инвариантной надбиологической сущности (как это делали и делают многие последователи Маркса, считающие что сущность человека создается совокупностью интериоризованных общественных отношений, в которые он в настоящий момент включен). Были приведены решающие аргументы в пользу того, что человек имеет собственную родовую сущность, которая неразрывно связана с существенными свойствами общества, но не совпадает с ними. Далее, была поставлена под сомнение идея неких самосозидающихся, развивающихся независимо от человека безличных социальных структур, которым философы, десубстанциализирующие человека, приписывали и приписывают полноценные субъектные свойства. Была обоснована та фундаментальная мысль, что единственным субъектом, способным инициировать, направлять и контролировать целеполагающую активность, являются человеческие индивиды и др.

И все же позитивные последствия «антропологического поворота» не отменяют серьезных издержек, которыми он обернулся для социальной философии. Дело в том, что борьба с попытками десубстанциализировать человека привела многих философов к другой и столь же нетерпимой крайности – попыткам *десубстанциализировать* общество, доказать его сводимость к свойствам действующих индивидов. Иными словами, под флагом «возвращения к человеку» (формулировка З. Баумана) из социальной философии пытаются изгнать саму идею *надиндивидуальных интегралов*, которые, являясь *последствиями* деятельности человека, не являются ее *продуктами*, несводимы к свойствам и состояниям индивидов. Благое дело – десубъективация безличных социальных структур закончилась сомнениями в самом их существовании, наивным номинализмом в духе Ярве, считающего, что «армия – это множественное число от слова солдат».

Второе неблагоприятное обстоятельство – это вызов постмодернизма, который поставил под сомнение эссенциалистскую

стратегию познания, направленную на поиск и объяснение устойчивых, объективных и необходимых связей социального процесса. Мы с симпатией относимся к лозунгу Мишеля Турнье – «униформа вышла из моды», – но только до тех пор, пока этот призыв ограничивается сферой ценностного сознания и не превращается в попытку плюрализировать истину.

В действительности, сомнения в существовании объективной истины и возможности ее достижения для ученого невозможны – они автоматически означают для него смену профессии. Сомневаться в существовании объективной логики мира могут только философы, которые не несут ответственности за праксеологическое освоение открытых наукой истин.

Для этой цели используются самые различные приемы, одним из которых является некритическое смешение логики научного поиска с функционированием науки как социального института. Смирение перед истиной, которая принуждает критически мыслящих оппонентов к добровольному согласию с ней, смешивают с внешним дисциплинарным воздействием со стороны общества, в котором ученые живут – включая сюда «великие этикополитические цели», «стремление к росту богатств», требование «максимальной эффективности», которая становится критерием легатимизации науки, то есть своеобразной «грин-картой» (разрешением на работу), которую ей выдает спонсирующее науку общество.

Лиотар прав, когда рассуждает о меркантилизации современной науки, о жестокой борьбе за освоение информации, которую ведут государство и крупный бизнес и пр. Но все это не повод, чтобы путать проблематику социологии науки с проблематикой когнитивистики. Каким бы ни было внешнее давление на науку, это не меняет индексы в законах термодинамики или теории относительности, не меняет собственную логику познаваемого (и не только природного!) мира. Этот мир был безразличен к социокультурной конъюнктуре и во времена Галилея, когда управлять истиной пыталась церковь, и сейчас, когда появились новые претенденты на эту роль. Мир (или Бог, по терминологии Эйнштейна) по-прежнему не играет с нами в кости, сохраняя неизменными фундаментальные законы бытия (в том числе и те из них, которые фундируют собой вероятностные процессы, включая сюда процессы микромира, где научный разум сталкивается с серьезнейшей проблемой адекватных средств измерения). Социокультурные ре-

гулятивны, которые несомненно влияют на поиск истины, по-прежнему не превращаются в ее критерий, даже если постмодернисты – вслед за обыденным сознанием – считают их таковыми.

Как бы то ни было, увлечение постмодернистской риторикой дорого обошлось социальной философии, особенно отечественной. Появилось множество философов, пытающихся принизить науку, нивелировать ее специфику, низвести к форме обыденного повествования, «рассказывающего истории» о мире, ничем не отличающиеся от повседневных «нарративов». Они стремятся избавить науку от поисков «мертвящей всеобщности», объясняя это борьбой с «тиранией нормы», «империализмом рассудка», который якобы выражает антидемократическую «позицию интеллектуала, презирающего обыденные мнения и игнорирующего факт собственной вовлеченности в объект исследования».

Нетрудно представить, какую опасность представляют для науки (включая в нее рефлексивную социальную философию) подобные призывы. Под угрозой оказываются не только номотетические науки, для которых поиск устойчивых, воспроизводимых, необходимых связей (законов) является предметобразующей задачей, но и идеографические науки, которые, по словам Гёте, «не любят общее», но вынуждены использовать его для удовлетворительного объяснения единичных событий. Лишь самое примитивное мышление не понимает, что нет и не может быть способа понять индивидуальное в его индивидуальности, если не начинать поиск с противоположной стороны медали – тех воспроизводимых структур, которые проявляются в каждом единичном событии.

Наконец, третье из неблагоприятных обстоятельств – это излишняя прагматизация социальной философии, попытка превратить ее в то, что наши американские коллеги называют *useful knowledge*. Нам кажется, что современная западная социальная философия явно переборщила в стремлении приблизить философию к повседневной жизни, ограничивая ее обсуждением таких действительно важных социальных проблем, как аборт, эвтаназия или смертная казнь. Увы, был утрачен вкус к фундаментальным проблемам социальной организации человечества, включая сюда типологию современных обществ, понимание глубинных механизмов их интеракции, долгосрочных тенденций изменения и т.д.

Мы объясняем это тем, что современное западное общество долгое время двигалось по накатанной исторической колее. В нем

сложилась стихийные механизмы саморегуляции, которые не нуждались в философской экспертизе, так как работали сами по себе. Вопрос о том, как устроена наша цивилизация и что ждет ее в будущем, не очень интересовал теоретиков, многие из которых, вслед за Фукуямой, заговорили даже о «конце истории», считая, что сложившиеся на Западе социальные реалии, установлены раз и навсегда и общеобязательны для всех стран и народов, живущих в глобализирующемся мире.

Сегодня ситуация меняется на глазах. Человечество вновь вступило в фазу бифуркации, связанную со сменой доминантного типа функционирования. Подобная ситуация уже была в первой половине двадцатого века и дала мощные импульсы к фундаментальным социально-философским исследованиям. Думается, ситуация повторится и сейчас, когда понимание основ существования общества и истории становится условием выживания в опасном мире, мире негарантированных исходов, в котором мы все оказались. Конечно, не хотелось бы, чтобы социальная философия прогрессировала за счет кризиса мировой цивилизации, но полагаем, этот сценарий весьма вероятен.

Момджян К.Х.

Принцип «свободы от оценки» М. Вебера и его роль в социальном познании*

Рассуждая о соотношении истин и ценностей в социальном познании, я буду отталкиваться от методологического принципа, который Макс Вебер называл «свободой от оценки» и рекомендовал применять во всех социальных и гуманитарных науках.

Суть этого принципа хорошо известна. В его основе лежит давняя идея, которую принято называть «принципом Юма» или «гильотиной Юма». Согласно английскому философу, мы обязаны различать *суждения факта*, проверяемые на истинность (дескриптивные суждения), и суждения долга (прескриптивные суждения), имеющие статус внеистинностных утверждений. Невозможно, считал Юм, делать из дескриптивных суждений прескриптивные выводы, то есть выводить суждения о должном для человека из суждений о сущем в мире. Ту же мысль о взаимной несводимости сущего и должного мы встречаем у многих других мыслителей – и прежде всего у Иммануила Канта, который, признавая эту дихотомию, стремился обосновать этику, защитить ее от обвинений в беспочвенности.

Развивая принцип Юма в гносеологическом ключе, Макс Вебер считал необходимым избавить науку от оценочных суждений, поскольку любая наука (в том числе и общественная) – это попытка человека понять мир *в собственной логике его бытия*, которая дана субъекту познания феноменально и тем не менее принудительно, поскольку не зависит от его ценностных предпочтений познающего субъекта.

Этот посыл, критикуемый многими современными философами, я считаю естественной позицией для человека, который занимается практической наукой, а не спекуляциями по ее поводу. Как говорил Илья Пригожин, наука подобна «игре двух партнеров, в которой нам

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты».

необходимо предугадать поведение реальности, не зависящее от наших убеждений, амбиций или надежд. Природу невозможно заставить говорить то, что нам хотелось бы услышать»¹. Задача ученого — понять ее собственный «голос» и растолковать его так, чтобы верность объяснения подтверждалась согласием разума с опытом и с самим собой.

Очевидно, что в области обществознания и гуманитаристики фактор человеческой субъективности играет неизмеримо большую роль, чем в области естествознания. Тем не менее Макс Вебер был убежден, что и в тех случаях, когда объект познания не обладает ценностной нейтральностью, жизненно значим для исследователя, последний может и должен сохранять объективность, делая осознанную поправку на свои «гражданские» предпочтения с целью вынести их «за скобки» научного дискурса. Ученый, как и любой другой человек, имеет полное право на собственные ценностные предпочтения при условии, что он *руководствуется принципом интеллектуальной честности*, то есть различает свои научные знания и свои ценностные убеждения, не выдает последние за истину и не навязывает в этом качестве другим людям.

Иными словами, общественная наука, согласно Веберу, может и должна говорить на языке *суждений истины*, которые поддаются процедурам верификации, фальсификации и другим способам отличия истины от заблуждения.

Что касается оценочных суждений, считал Вебер, они *априори субъективны*, так как адресуются миру человеческих предпочтений, где нет ничего объективно истинного или ложного. В этом мире один умный и знающий человек имеет гносеологически ненаказуемое право считать благом то, что другие умные и знающие люди, принадлежащие иной, а возможно, и той же культуре, воспринимают как зло.

Поэтому оценочным суждениям в науке не место. Точнее, *они могут использоваться наукой*, но только в качестве объекта анализа, проясняющего собственную логику ценностных доктрин и возможные последствия их принятия. Быть собственной целью научного дискурса ценностные утверждения не могут ни при каких условиях.

Хорошо известно, что принцип «свободы от оценки» подвергался и подвергается критике со стороны весьма авторитетных мыслителей XX века. Многие философы до сих пор убеждены в том, что истины и ценности не могут быть разделены, поскольку

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. С.44.

не просто влияют друг на друга, как полагал Вебер, а *находятся в отношениях внутреннего композиционного пересечения*, взаимопроникают друг в друга.

Из этого популярного в современной философии утверждения можно делать разные выводы. Можно утверждать, например, что истины и ценности неразделимы, поскольку сами *ценности могут быть объективно истинными или ложными*. Можно доказывать, что истины и ценности неразделимы, поскольку *истина сама по себе является ценностью*. Можно, наконец, утверждать, что истины и ценности неразличимы, поскольку никакой *объективной*, независимой от ценностных предпочтения человека истины нет и не может быть.

Все эти утверждения, на мой взгляд, ошибочны, основаны на непонимании самого феномена ценности. В самом деле, что это такое? Разные ученые предлагают разные ответы на этот вопрос.

Существует так называемая *объектная трактовка*, согласно которой ценностью считают любой предмет, способный удовлетворять человеческие потребности (руководствуясь именно такой трактовкой далекие от философии работники московских бань предлагают посетителям «сдавать ценности на хранение администрации»).

Существует *субъект-объектная трактовка*, согласно которой ценность – это не объект, значимый для человека, а само *отношение* значимости объекта для субъекта. При таком понимании вещи, которые я сдаю на хранение администратору бани, не являются ценностями, а лишь обладают ею. При этом нередко ценностью называют лишь позитивную значимость, считая, к примеру, что война обладает негативной значимостью, но не ценностью.

Наконец, третья и единственно адекватная, по моему убеждению, трактовка исходит из того, что ценности имманентны субъекту, представляя собой важнейший компонент *мотивационной* подсистемы человеческой психики. Мотивация (в ее узкопсихологическом понимании, не включающем в нее объективно-реальные факторы поведения в виде потребностей и интересов) – это разновидность психической ориентации, задача которой оценить возможные поведенческие реакции на испытываемые человеком влечения (порождаемые, в свою очередь, актуализацией человеческих потребностей и интересов). В отличие от животных, влечения которых предопределяют их действия (по принципу «голоден – ешь», «страшно – беги» и т.д.), человек способен оценивать свои влечения как подлежащие и не подлежащие удовлетворению, первостепенные и второстепенные (что и позволяет умирающему от голода человеку отка-

зывать от предложенной еды или идти навстречу смертельной опасности вместо того, чтобы убежать от нее). В основе подобных оценок лежат представления о «лучшем» и «худшем» для человека, которые разнятся у людей с разными ценностными предпочтениями.

После этих разъяснений мы можем определить ценности как *субординированную систему мотивационных предпочтений*, связанных с поиском стратегических целей существования, приоритетных для человека, определяющих «лучшее» для него. Ценности, в конечном счете, есть *цели*, «то, ради чего делается нечто», но это не конкретные цели, которые создает проектная подсистема психики (построить дом, купить автомобиль, поступить в университет и др.). Ценности – это предельные основания целеполагания, мир *конечных целей* – того главного, ради чего люди строят дома, покупают автомобили или поступают в университеты. Ценности – это *цели-идеалы*, которые придают человеческой жизни субъективный смысл, определяют то, ради чего человек считает нужным жить, работать, рожать детей и т.д. Ценностный мир человека – это сложно субординированная система, в которой есть *фундаментальные ценности* (предпочтения, объектом которых выступают сам *факт жизни* и/или ее *качество*) и *производные ценности*, которые касаются *ближайших* средств достижения избранной конечной цели (такие как безопасность, свобода, достоинство, истина, добро, красота и т.д.).

Чрезвычайно важно отличать ценности как идеальные предпочтения, являющиеся компонентами человеческой психики, от реальных объектов такого предпочтения. Иными словами, мы должны понимать, что ценность свободы представляет собой *влечение к свободе*, которое следует отличать от *собственно свободы* как реального состояния субъекта, способного самостоятельно контролировать условия своего существования².

Из такой трактовки ценностей следуют три важных вывода об их соотношении с истинами.

² Неокантианцы, акцентируя этот аспект проблемы, утверждали, что «ценности не существуют, они значат». Существованием, по утверждению Виндельбанда, обладают не ценности, а *блага* – социальные объекты и институты, в которых объективируются ценности (правопорядок, наука, искусство и др.). В действительности ценности, как и любые другие феномены сознания, конечно же, существуют – в том понимании существования, в котором оно означает *действительное* бытие в отличие от бытия измышленного или небытия. Но это существование атрибутируется как идеальное, а не реальное.

Первое. Никаких *истинных (скажем, пролетарских) или ложных (например, буржуазных) ценностей нет и не может быть*. Ценностные суждения, как я постараюсь показать ниже, неverifiedируемы, а кроме того, у всех людей – практически *одинаковый набор ценностей*. Убежден, что отличия в образе жизни проистекают не из разного «ассортимента» ценностей, а из принципиально различных субординационных предпочтений внутри этого ассортимента. Это означает, к примеру, что заядлый курильщик или нерадивый студент отнюдь не отрицают ценность здоровья или ценность знаний, они вполне признают эти ценности, что не мешает им делать выбор в пользу удовольствия от курения или ночных развлечений.

Второе. *Истина значима для человека, но сама по себе не является ценностью*. Как и в случае со свободой, ценностью является не истина как таковая, а *мотивационное влечение* человека к истине, то, что последователи Фуко называют «волей» к истине и что они хотели бы заменить «заботой» о ней.

Третий и главный вывод. Ценностная ангажированность человека *не исключает существование объективных истин*, она *затрудняет путь человека к истине, но не делает его невозможным*. Убеждение в том, что научный разум не способен осознавать ценностную компоненту сознания (в том числе и то, что формируется на архетипическом уровне) и сознательно блокировать воздействие этой компоненты на научную практику – это убеждение я считаю оскорбительным для ученого.

В этом плане я являюсь убежденным противником постмодернистских игр с истиной. *Я готов согласиться с идеей деонтологизации истины*, поскольку сам считаю истину фактом сознания, а не бытия, рассматриваю ее как психическое состояние субъекта. Но я не готов считать истину субъективным, зависящим от ценностного произвола состоянием сознания. Я не согласен с попытками так или иначе «скомпрометировать» истину, рассматривая ее как *подручный инструмент Власти*, орудие принуждения и т.д.

Мне уже приходилось высказываться по поводу этой постмодернистской риторики. Я вполне понимаю и даже принимаю ее истоки: это стремление защитить некогнитивные (валюативные или проектные, включая сюда прескрептивные) формы сознания от неумеренных притязаний со стороны дискрептивной, словами Лиотара, игры.

В какой-то мере я согласен с Хоркхаймером, Адорно и другими критиками Просвещения. Нам действительно нужна защита от *неправомерной абсолютизации истины*, от попыток превратить

истину в субстанцию человеческого духа, в универсальный шаблон для всех форм сознания (что ведет к попыткам дискредитировать религию, «онаучить» право или позиционировать искусство как сугубо когнитивную практику). Однако эта защита не должна утрачивать свою валидность, *переходя границы законной самообороны*. То есть борьба с *когнитивным империализмом* не должна превращаться в стремление изгнать истину – далеко не абсолютную, феноменальную по своей сути и тем не менее объективную – из той духовной практики, задача которой состоит в том, чтобы *информационно обеспечить адаптацию человека к условиям природной и социальной среды*.

В этом плане я являюсь убежденным сторонником Хабермаса, который полагает, что отказ от познания, ориентированного на поиск объективной истины, означает *фактический отказ от родовой природы человека*, который выживает в этом мире единственным способом – путем орудийной трансформации мира, которая основывается на верифицируемых знаниях о нем и может быть успешной лишь в том случае, если эти знания истинны, то есть соответствуют человеческому опыту и принципу согласия разума с самим собой (смотри прекрасную статью «Техника и наука как идеология»).

Но означает ли все сказанное, что я являюсь безоговорочным сторонником принципа «свободы от оценки»? Это не так. Полагаю, что формулировка этого принципа нуждается в серьезном уточнении, которое исходит из того факта, что оценка оценке – рознь.

Начнем с того, что следует называть оценкой. Полагаю, что оценкой следует считать процедуру установления значимости объекта для субъекта, когда оцениваемый объект рассматривается с точки зрения его влияния на жизнь оценивающего субъекта, способности удовлетворять его потребности и интересы или вести к их депривации.

Так вот, важно понимать, что оценочные суждения делятся на два разных типа, а именно – на *суждения объективной значимости*, которые могут использоваться наукой, и *суждения ценности*, от которых наука действительно должна быть свободной.

Что касается суждений объективной значимости, они бывают двух видов. Первое – это оценки, которые касаются *безальтернативных предпочтений нашего тела*, которое в качестве субстратной основы человеческого существования не имеет никакой свободы воли и существует по законам биологии, то есть находится в предзаданном избирательном отношении к среде, имея объективно полезное, вредное и безразличное в ней. В этом плане суждение

«курить вредно для здоровья» я рассматриваю как оценочное, при этом вряд ли кто-то будет оспаривать очевидную верифицируемость этого суждения как объективно истинного.

Второй тип суждений объективной значимости – это оценки, которые касаются *средств достижения целей*, свободно избираемых человеком. Известно, что характер целей во многих случаях предопределяет характер средств, годных для ее достижения. Недаром Гёте говорил: свободен только первый шаг, но мы рабы второго.

Это означает, что люди обладают свободой воли, позволяющей им свободно выбирать между поведенческими альтернативами. К примеру, в пограничной ситуации человек свободен выбирать между обеспечением своей безопасности в ущерб свободе или защитой своей свободы в ущерб безопасности, не опасаясь обвинений в гносеологической ошибке. Но мы не свободны в оценке средств достижения этих целей, и когда ультралибералы убеждают меня, что лучшим способом установления свободы в политарной стране с отсутствующим средним классом является тотальная политическая либерализация сверху, по принципу «я прикажу вам быть свободными», у меня возникает обоснованное опасение, что это попытка с негодными средствами, основанная на гносеологически ошибочной оценке ситуации.

Понимание того, что оценки значимости могут поддаваться гносеологической верификации, весьма важно для общественнознания. К примеру, это понимание *позволяет нам не обеднять нашу науку*, априори отказываясь от научной теории общественного прогресса, которая невозможна при буквальной трактовке принципа «свободы от оценки».

Напомню, что во второй половине XX века не критически мыслящие последователи Вебера (прежде всего, Леопольд фон Визе) развивали т.н. концепцию «социального изменения», согласно которой ученый может и должен констатировать и объяснять сам факт социального изменения, но не может оценивать его в терминах «лучше – хуже», то есть не может рассуждать ни о прогрессе общества как такового, ни о прогрессе отдельных компонентов этого общества.

Думаю, что эта позиция методологически ошибочна. На самом деле, научная теория прогресса вполне возможна при условии, что объектом оценки являются не субстанциальные (самоцельные), а функциональные феномены, сущность которых задана их объективным предназначением. У нас есть объективный критерий прогрессивности или регрессивности таких институтов, каковым явля-

ется их соответствие породившей их функции, способность или неспособность эффективно исполнять ее.

Иными словами, я, оставаясь ученым, могу позволить себе оценочное суждение о состоянии современной российской армии, вполне претендующее на истинность. Поскольку сущностной функцией армии является не парадный шаг по Красной площади, а способность эффективно защищать страну от внешних угроз, я могу характеризовать эту армию как несовершенную. Точно также инженер, наплевав на правило «о вкусах не спорят», может утверждать, что автомобиль «Нива» хуже, чем BMW 5-й серии, так как не справляется со своим предназначением быть средством комфортного, быстрого и безопасного передвижения. Я допускаю, что «Жигули» – это единственная машина, которую мы можем себе позволить, но на том основании, что мы не можем купить хорошую машину, не следует называть хорошей машину плохую.

Совершенно иной тип оценок представлен *суждениями ценности*. Увы, должное не сводится к сущему и не выводится из него. Человек свободен предпочитать факт жизни ее качеству и никто не вправе считать этот выбор ошибочным. Следует или не следует делать аборт? Допустима или не допустима эвтаназия? К сожалению (а возможно, к счастью), верифицируемых ответов на эти вопросы не существует. Мы, ученые, способны лишь информировать людей о последствиях их выбора, но не можем делать этот выбор за них (как это делает, к примеру, врач, имеющий истинное представление о причинах пневмонии и адекватных средствах ее лечения).

Конечно, ценностные приоритеты могут быть *общезначимыми* и даже *общеобязательными*, но это не делает их объективно истинными. Мы обязаны посадить преступника в тюрьму за противоправный выбор, но мы не можем убедить его в ошибочности его выбора, если этот выбор был сделан осознанно, с учетом возможных рисков.

Скажу несколько слов о соотношении истин и ценностей непосредственно в философии. Уже приходилось говорить, что это соотношение делит философию на двое. Есть *валютивная* философия, которая говорит на языке суждений ценности. Она ищет смыслы человеческого существования в мире и строит конгениальные модели общественного устройства, выполняя важнейшую роль системообразующего основания культуры. Речь идет о той философской традиции, которая не *познает* мир, а, словами Ясперса, *осознает* его, то есть соотносит мир с потребностями че-

ловека, чтобы понять, что в этом мире есть Добро и что Зло, что Справедливость и что Несправедливость. Именно эта философия отвечает на два последних вопроса кантовской триады, то есть рассказывает человеку о том, на что он может надеяться в этом мире и что он должен делать в нем.

Убежден, что валюативная философия не имеет никакого отношения к науке, представляет собой не эпистемное, а *софийное* представление о мире. Более того, готов согласиться с тем, что называя философских проповедников типа Ницше учеными, мы наносим им тяжкое неспровоцированное оскорбление. В самом деле, ученых, ищущих гносеологически верифицируемую *истину*, в истории человеческой культуры множество, а людей, способных дать нам *мудрость* существования, в этом мире – единицы.

Не следует забывать лишь о том, что валюативная традиция не исчерпывает собой *весь контент философской мысли*, которая включает в себя эпистемную, рефлексивную традицию. Эта рефлексивная философия отвечает на первый вопрос из кантовской триады – что человек может *знать* о мире, отличая истинное знание от заблуждений. Эта философия пытается познавать мир в аспектах, недоступных другим наукам, предоставляя им методологически значимые идеи о возможном единстве окружающего и охватывающего нас мира и о процедурах мышления о нем.

Именно эта аристотелевская традиция превращает философию в род научного знания, говорящего на языке суждений истины, подчиняющийся универсальным постулатом научности, в том числе и законам поступательного развития от незнания к знанию. В этой философии есть «прогресс как улучшение», в то время как в философии валюативной существует совсем другая модель прогресса – «прогресс как прибавление» ценного к ценному без всякой гносеологической конкуренции между ними. К рефлексивной философии может и должен применяться веберовский принцип «свободы от оценки», а именно от суждений ценности, в то время как суждения значимости инкорпорированы в эту философию, являются ее органической составной частью.

Момджян К.Х.

Потребность как инициальный фактор социального действия*

Прежде всего, я хотел бы предупредить читателя, что в этой статье речь пойдет об инициальных факторах социального действия, а не о *первопричинах деятельности вообще*, выступающей как специфический образ жизни Homo sapiens.

Первопричинами деятельности как субстанционального процесса, способного к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию, являются имманентные ей *конечные цели*, а именно инстинктоподобные влечения к сохранению факта и качества жизни. Ясно, однако, что эта констатация не дает нам понимания *конкретных* причин, вызывающих *конкретные* акты деятельности.

В самом деле, чтобы ни делал человек – рубил дрова, ремонтировал автомобиль, выступал на собрании или слушал музыку, – все эти действия, в конечном счете, направлены на осуществление дефициентных (связанных с сохранением *факта* жизни) или бытийных (связанных с сохранением *качества* жизни) целей самоподдержания. Но почему человек в данный момент времени выступает на собрании, а не слушает музыку, ремонтирует автомобиль, а не рубит дрова? Для ответа на эти вопросы мы должны перейти от субстанциональной характеристики «деятельности вообще» к анализу механизмов конкретных действий (а затем и взаимодействий), из которых состоит человеческая жизнь. Именно этим мы и займемся, начав с изучения *инициальных* факторов действия.

С чего начинается социальное действие: постановка проблемы

Начнем с того, что действия людей порождаются не одной, а несколькими причинами, которые отличаются друг от друга «глу-

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества» и проект № 12-03-00514 «Концептуализации общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты»

биной залегания», т.е. образуют некоторую вертикаль, в которой обнаруживаются опосредующие и опосредуемые звенья.

Возьмем, к примеру, простейшее социальное действие – человек съел бутерброд с колбасой. Задаваясь вопросом о причинах происшедшего, мы должны констатировать тот факт, что действие человека – в отличие от пищевой активности животных – вызывается и направляется сознательно поставленной *целью*¹. Именно цель позволяет нам осуществлять адресный выброс физической энергии специфичным для человека способом – предпуская действиям с реальными объектами операции с их идеальными прообразами, осуществляемые в воображаемом пространстве.

Конечно, степень осознанности цели может быть различной – максимальной (в случае с т.н. *целерациональным* действием) и минимальной (в случае с *аффективными* действиями, *поведенческими навыками* или действиями, которые вызываются *подсознательными* мотивами). Однако некий минимум осознания цели, которое осуществляется посредством абстрактно-логического мышления, должен присутствовать в социальном действии непременно. Отсутствие так или иначе осознанной цели означает, что мы имеем дело не с субъектом, осуществляющим целенаправленный акт деятельности, а с носителем целесообразной биологической активности (даже если в качестве такого носителя выступает не животное, а наш собственный организм, осуществляющий неподконтрольные мышлению физиологические функции).

Итак, у нас есть все основания рассматривать сознательно поставленную цель в качестве причины заинтересовавшего нас действия. Но является ли эта причина единственной и, главное, может ли она рассматриваться в качестве наиболее глубокой, исходной причины случившегося?

Ответ на эти вопросы может быть только отрицательным. Очевидно, что сознательная цель, без которой действие нашего едока оказалось бы невозможным, не была самопроизвольной. Человек *почему-то* поставил перед собой цель поесть (а не лечь спать или отправиться в театр). Что-то побудило субъекта выбрать именно этот информационный вектор поведения, а это значит, что

¹ В настоящий момент, когда нас интересует не сходство между деятельностью и поведением живых систем, а принципиальное различие между ними, мы будем использовать термин «цель» в узком его понимании, отличая собственно цель как идеальный образ будущего от стремлений человека, его влечений и желаний, соответствующих критериям цели в широком «кибернетическом» понимании этого термина.

целевая причина произошедшего должна была иметь собственную, стоявшую за ней и вызвавшую ее причину.

Здравый смысл подсказывает нам ответ на этот вопрос: цель поесть возникла потому, что человеку *захотелось* есть, он испытал известное каждому из нас *желание* покушать. Ответ этот следует признать правильным с той оговоркой, что человек может есть и тогда, когда он не испытывает пищевых желаний, – следуя, например, ритуалу, правилам приличия или просто на «нервной почве» (вспомним, к примеру, кооператора из «Золотого тельника», который ел всю ночь и съел все, что было в доме, после травмирующего свидания с фининспекцией).

Допустим, однако, что мы точно знаем мотивы нашего едока и уверены, что за поставленной (и реализованной) им целью стояло именно желание поесть. Значит ли это, что мы обнаружили «стартовый фактор», искомую первопричину случившегося?

Ответ, по-прежнему, отрицательный. Не нужно иметь специальных научных знаний, чтобы понять, что *желание* поесть также не является самопроизвольным; у здоровых людей оно порождается неприятным, «сосущим» *ощущением* голода, которое относится к числу испытываемых нами *интерорецептивных* ощущений. В отличие от *экстерорецептивных* ощущений (зрительных, слуховых, обонятельных, осязательных и вкусовых), которые информируют нас о происходящем во внешней среде, интерорецептивные ощущения сигнализируют о внутренних состояниях живого организма. Людям (и не только им) свойственно ощущать голод или сытость – эти ощущения выступают как важные причины интересующего нас действия, которые формируют осознанные желания (или смутно осознаваемые влечения), стоящие за рефлексивной целью.

Но и этот фактор не может рассматриваться в качестве исходной причины происшедшего, поскольку за ним стоит еще более глубокая причина, которая *заставляет* нас ощущать то, что мы ощущаем, и хотеть то, чего мы хотим. Ведь в норме (за исключением ряда психических заболеваний) человек *ощущает* голод тогда, когда реально *проголодался*, т.е. *ощущению* голода предшествует собственно *голод*, отличный от порождаемого им ощущения.

Что же представляет собой реальный голод? Ответ прост – в отличие от ощущения (чувства) голода, которое выступает как *состояние нашей психики*, реальный голод представляет собой *физиологическое состояние нашего организма*, которому не хватает питательных веществ для полноценного существования. Именно этот недостаток фиксируется психикой и в нормальных, непатологических случаях однозначно отображается в ней.

Осталось ответить на вопрос о причине, по которой наш организм испытывает состояние физиологического голода. Ответ прост – человек (как и любой другой живой организм) устроен так, что пища является для него необходимым условием существования. Чтобы жить, человек должен потреблять известное количество питательных веществ, нехватка которых, именуемая голодом, порождает у нас одноименное ощущение, переходящее в желание поесть, которое стоит за оформляющей это желание целью.

Мы видим, что испытывать и ощущать голод может только тот, кто *нуждается* в пище, не может обходиться без нее. Камень не может проголодаться по той простой причине, что не нуждается в еде как условия своего существования. Иными словами, у камня отсутствует пищевая *потребность*, которая есть у всех живых существ, включая человека.

Именно ее – потребность – мы будем рассматривать как источник длинной цепи причинения, вызвавшей активность нашего едока. Конечно, сама потребность существует небеспричинно, и мы можем и должны спросить себя – почему она наличествует у людей и отсутствует у камней? Однако ответ на этот вопрос сведется к констатации очевидного факта: потребность существует потому, что ее *не может не быть* у живого существа. Самоцельное существование в среде, именуемое жизнью, с необходимостью порождает потребности, которые выражают *адаптивный* характер нашей деятельности, ее зависимость от объектных условий жизни, без которых субстанциальные цели самоподдержания оказались бы нереализуемыми.

Напомню, однако, что разговор о причинах возникновения потребностей, уместный при анализе субстанциальных причин «деятельности вообще», выходит за рамки анализа конкретных социальных действий, интересующих нас в настоящий момент.

Итак, можно утверждать, что даже самое поверхностное рассмотрение простейшего социального действия – поглощения пищи – позволяет нам обнаружить не одну, а целый ряд вызывающих его причин. Те же самые причины – потребности, ощущения, влечения, желания, цели и др. – мы обнаружим и в других, значительно более сложных действиях человека. Однако способ связи между названными факторами причинения может быть разным в разных случаях. Поэтому ответ на вопрос: с чего начинается конкретное социальное действие? – должен учитывать несомненные различия в сценариях человеческой активности.

Сравним, к примеру, уже рассмотренное нами действие едока, удовлетворяющего свою пищевую потребность, с действием чело-

века, который меняет маршрут своего движения, чтобы избежать встречи с компанией нетрезвых и потенциально опасных граждан. Очевидно, что механизмы инициации этих действий далеко не идентичны.

Достаточно сказать, что голодному человеку совсем не обязательно видеть еду или слышать ее запах для того, чтобы ощутить голод и поставить перед собой сознательную цель удовлетворить его. В этом случае внутреннее, интерорецептивное ощущение пищевого дискомфорта, как правило, *предшествует* визуальной, слуховой и иным видам внешней ориентации в среде, связанным с поиском съестного.

Конечно, возможны случаи, когда именно внешние сигналы – запах или вид вкусной еды – провоцируют у нас интерорецептивное ощущение голода, переходящее в пищевое влечение, желание поесть («аппетит приходит во время еды»). Но это не отменяет того очевидного факта, что в этом (и во многих других случаях) интерорецептивные ощущения-влечения автономны от внешних воздействий. То есть аппетит в норме способен появляться независимо от «гастрономических» сигналов, идущих из внешней среды. Точно также половое влечение у физиологически здорового мужчины возникает с астрономической непреложностью даже в тех случаях, когда он, подобно Робинзону, лишен счастья видеть и слышать женщин, отсутствующих в его сенсорном поле.

Что же касается второго действия, то оно осуществляется по иной схеме – в этом случае экстерорецептивное ощущение, а именно визуальный сигнал, полученный субъектом из внешней среды, предшествует сигналу, идущему из среды внутренней. То есть именно *увиденное* человеком вызывает у него интерорецептивное ощущение беспокойства и тревоги, желание защитить себя от опасности и собственно цель – изменить маршрут, чтобы избежать встречи с подвыпившей компанией.

Возможен и третий способ инициации действия, отличный от двух рассмотренных выше. Представим себе, что сытый в принципе человек, которому предстоит дальний путь, решает дополнительно поесть «на дорогу». Очевидно, что в этом случае и экстеро- и интерорецептивным ощущениям, связанным с пищей, предшествует сознательная цель человека, который намеренно ест «впрок», предвидя тот факт, что пищевая потребность непременно актуализируется в будущем.

Отмеченные различия в механизмах инициации действия важны, но они не отменяют принципиального сходства между ними,

общего правила, действующего во всех без исключения случаях. Речь идет о том, что любая из форм действия порождается *актуализацией той или иной человеческой потребности*, которая стоит за внешними и внутренними ощущениями, предшествует влечениям, желаниям и оформляющим их сознательным целям.

В самом деле, в первом случае человек действует под влиянием пищевой потребности, которая актуализируется в гомеостатическом режиме, не нуждаясь во внешних информационных сигналах. Точно также и во втором случае человек, стремящийся избежать встречи с пьяной компанией, делает это под влиянием присущей ему потребности в безопасности, которая актуализируется в результате извне полученной информации. И даже в третьем случае, когда действие, казалось бы, начинается с сознательного намерения, за ним также угадывается потребность, отличная от пищевой, – потребность в адаптации к хронологически «отложенной» необходимости путем адекватного планирования собственных действий (Макс Вебер называл эту потребность «потребностью в расчленении времени», А. Маслоу называл ее потребностью в «предсказуемом существовании», рассматривая как вид потребности в безопасности).

Во всех трех случаях именно потребность является наиболее глубоким фактором действия, определяющим необходимость человеческой активности и ее вектор. В наших примерах меняется не иницирующая роль потребности, а всего лишь *механизмы ее актуализации*, перехода из спокойного состояния в состояние нужды. За потребностями субъекта действия – повторю еще раз – не стоит ничего, кроме субстанциальных целей самоподдержания, от которых мы договорились абстрагироваться при анализе отдельных актов действия (хотя именно эти фундаментальные цели жизни порождают сам феномен потребностей, определяющих те «правила игры», при которых уже данная жизнь может длиться).

Итак, я придерживаюсь той точки зрения, что *все без исключения формы человеческой активности* – не только прием пищи, питье или сон, но и высшие ее проявления в виде науки, искусства или религии – вызываются объективными потребностями человека. Конечно, существуют немаловажные различия между способами актуализации и механизмами удовлетворения разных человеческих потребностей. Однако и *базисным* потребностям человека (которые присущи не только ему, но и всем живым существам), и «высшим» *социогенным* потребностям, которые возникают только у людей благодаря наличию у них абстрактно-логического мышления присущи родовые свойства «потребности вообще»,

в том числе фундаментальное свойство *иницировать социальные действия*, направленные на ее (потребности) удовлетворение. Лишь признав эту потребностную детерминацию универсальным свойством социального действия, не зависящим от его видового разнообразия, мы сумеем понять диалектику необходимости и свободы в поведении людей, качественно отличном от поведения животных.

Впрочем, чтобы доказать все эти обязывающие утверждения, мы должны начать с попытки выработать более или менее строгое определение феномена потребности, отсутствующее в современной литературе.

Увы, современные философы, психологи и социологи по-разному решают вопрос о сути потребности, ее *месте* в структуре социального действия, ее соотношении с другими его компонентами. Отсутствует строгое различение собственно *потребности* и *психических импульсов*, с которыми связаны ее актуализация и удовлетворение; отсутствует разделение *потребности и нужды*; *потребности* и ее *предмета*; *потребности и интереса* и др.

По-разному трактуется *роль* потребностей в детерминации действий, что приводит к путанице в важнейшей проблеме социальной философии, призванной объяснить, как соотносится законосообразность деятельности со свободной волей ее субъекта.

Наконец, отсутствует единая, логически непротиворечивая *типология* человеческих потребностей, необходимая для правильной классификации форм человеческой деятельности и субординационных связей между этими формами.

Попробуем внести ясность в эти и другие вопросы, начав с характеристики потребности как *реального* фактора деятельности, отличного от *идеальных* компонентов человеческой психики.

Потребность как внепсихическая реальность

Многие исследователи (прежде всего, психологи) рассматривают потребность как *внутрипсихическое* явление, тот или иной компонент психики.

В некоторых случаях потребности рассматривают как *программы* жизнедеятельности, заложенные в живой организм природой (а в случае с человеком – и обществом), т.е. потребности отождествляются с объективно заданными целями существования и вызываемыми ими влечениями².

² См., например: Додонов Б.И. Структура и динамика мотивов деятельности // Вопросы психологии. 1984. № 4.

В большинстве случаев потребность рассматривают как *психическое переживание нужды*, испытываемой всяким живым существом³. Так, автор одной из первых книг, специально посвященных проблеме потребностей, Луйо Брентано определял потребность как «всякое отрицательное чувство, соединенное со стремлением устранить его при помощи удаления вызывающей его неудовлетворенности»⁴.

Сходная трактовка потребности закреплена в современном электронном «Психологическом словаре», где потребность понимается как «форма проявления интенциональной природы психики, в соответствии с которой живой организм побуждается к осуществлению качественно определенных форм деятельности, необходимых для сохранения и развития индивида и рода»⁵.

Руководствуясь этой и подобными трактовками, многие ученые рассматривают проблему потребности как сугубо психологическую, считают, что она может и должна быть решена средствами психологической науки. Такую позицию занимает, в частности, Е.П. Ильин, который критикует других авторов (В.С. Магуна, Д.А. Леонтьева и др.) за попытки «решить чисто психологическую (разрядка моя. – К.М.) проблему о сущности потребностей человека»⁶ с помощью «вневедомственного» подхода, опирающегося на философию, экономику и другие непсихологические науки.

Вместе с тем, многие ученые (в том числе и некоторые психологи) понимают невозможность узкопсихологического подхода к решению проблемы потребностей. В качестве примера можно привести интересные работы Д.А. Леонтьева, который выступает как против биологизации, так и против откровенной психологизации потребностей. Результатом такой психологизации, считает автор, становится «смещение сущности с явлением, описание под видом сущности потребностей тех довольно поверхностных и вторичных их проявлений, которые предстают перед наблюдателем при интроспективном взгляде в себя. Подобная позиция исследователя действительно закрывает путь к объяснению самих потребностей; для психологизирующей интроспекции они выступают пределом, за который нельзя проникнуть, не сменив саму точку зрения.

³ См.: Платонов К.К. Структура и развитие личности. М., 1986: Филиппов М. М. Нужда и потребность // Ученые записки Томского ун-та. № 70. Томск, 1968.

⁴ Брентано Л. Опыт теории потребностей. Казань, 1921. С. 10.

⁵ См.: <http://psi.webzone.ru/st/085000.htm>

⁶ Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. СПб., 2011. С. 27.

Для этого представляется необходимым подняться с психологического на философский уровень рассмотрения...»⁷.

Говоря конкретнее, Д.А. Леонтьев предлагает рассматривать потребность как «объективное отношение между субъектом и миром, требующее для своей реализации активности субъекта в форме его деятельности»⁸. Именно эта точка зрения на потребность как внепсихическое *отношение* между субъектом и окружающей средой преобладает в работах многих отечественных философов.

Я также буду обосновывать статус потребности как *реального* фактора деятельности⁹, внешнего по отношению к психике, которая отображает, распознает и оценивает потребности, но не содержит их в себе. Согласно такому подходу потребности возникают задолго до появления психики: они присущи не только высокоорганизованным животным, способным моделировать среду существования посредством чувственных образов, но и микроорганизмам (и даже растениям) с присущей им допсихической ориентацией в среде. Но и при наличии психики потребность выступает не как имманентное ей переживание, а как отличная от психики реальность, заставляющая нас ощущать и переживать. Что же представляет собой эта реальность, понятая как универсальный фактор любой и всякой жизни¹⁰?

⁷ Леонтьев Д.А. Жизненный мир человека и проблема потребностей // Психологический журнал. 1992. № 2.

⁸ Там же.

⁹ Реальное трактуется нами не как альтернатива действительного существования, а как его атрибут, характеризующий бытие объектов и процессов вне пределов психики, отличное от идеального существования имманентных ей компонентов. Такое реальное существование может или зависеть, или не зависеть – генетически и функционально – от психики (в последнем случае реальное получает дополнительный статус объективного).

¹⁰ Нужно сказать, что попытки выработать универсальное определение потребности, применимое ко всем случаям информационно направленной активности живых систем (от растения до человека), вызывает априорную критику со стороны некоторых психологов. К примеру, уже цитировавшийся Е.П. Ильин пишет: «Стремление философов найти общее определение потребности как философской категории понять можно. Однако даваемые ими определения потребности, охватывающие все случаи возникновения нужды и необходимости, в том числе и потребности человека, стирают грань между довольно специфичными состояниями живой и неживой природы, между высоко- и низкоорганизованными живыми существами, между человеком как организмом и как личностью» (Ильин Е.П. Мотивация и мотивы. С. 31–32). Думаю, эти опасения излишни при условии того, что мы правильно понимаем природу потребности, в частности не отождествляем ее с психическими состояниями и нуждой, как это делает цитируемый автор.

По моему убеждению, потребность следует трактовать как внешнепсихическое (допсихическое) *свойство* всякого живого организма иметь *надобность* в условиях жизни, без которых невозможно поддержание ее факта и обеспечение качества. При этом сама *надобность* и свойство иметь ее в виде *потребности* следует рассматривать как связанные, но не совпадающие друг с другом феномены.

Надобность я понимаю как *отношение необходимости*, существующее между носителем потребности и условиями среды, в которой он существует. Уже говорилось, что всякий живой организм относится к разряду открытых систем, существование которых требует определенной «гармонии» с предзаданной средой (не только внешней, но и внутренней), адаптации к ее условиям. Жизнь может осуществляться лишь при наличии определенных условий, обнаруживаемых в среде или создаваемых самим организмом. Как справедливо утверждал А.Н. Леонтьев, жизнь представляет собой существование разъятое: никакая живая система как отдельность не может поддержать своей внутренней динамической равновесности и не способна развиваться, если она выключена из взаимодействия, образующего более широкую систему, которая включает в себя также элементы, внешние по отношению к данной живой системе, отделенные от нее.

Именно *надобность* формирует *потребность*, которая однако, представляет собой *интериоризацию* *надобности*, то есть не саму *надобность* как *отношение* между живой системой и средой, а имманентное *свойство* живой системы быть носителем этого отношения. *Отношение* само по себе и *свойство* быть стороной отношения не следует отождествлять, как не следует смешивать, к примеру, эксплуатацию как реляционный компонент деятельности (общественное отношение) с атрибутивной характеристикой субъекта – его свойством быть эксплуататором или эксплуатируемым.

Замечу, что отличие между *надобностью* как *отношением* и *потребностью* как *свойством* имеет важное методологическое значение для социальной теории. Дело в том, что *надобность* как частный случай отношения необходимости характерна не только для живых, но и для неживых систем, безразличных к факту своего существования. К числу последних я отношу как саморегулирующиеся технические устройства, так и социальные институты, каждые из которых могут иметь *надобность*, но не имеют и не могут иметь *потребностей*.

Ниже мы рассмотрим позицию т.н. методологического коллективизма, который приписывает субъектные свойства реальным социальным группам и институтам, рассматривая их в качестве наиндивидуальных интегративных субъектов. Нам предстоит доказать, что подобные объединения – будь-то футбольная команда, политическая партия, государство или общество, взятое в целом, – не имеют субъектных свойств, так как у них нет и не может быть собственных потребностей, интересов и целей, которые отсутствовали бы у входящих в эти образования людей. При этом реальные социальные группы, несомненно, представляют собой самостоятельную онтологическую реальность, существование которой зависит от множества необходимых условий. Поэтому словосочетания типа «общество имеет надобность» (скажем, в квалифицированных политиках) имеет полное право на существование, чего нельзя сказать о словосочетании «общество имеет потребность» (или связанную с ней нужду) в том-то и том-то.

Таким образом, я трактую потребность как родовое свойство живых систем, которое выражает присущую им *адаптивность*, зависимость от объективных условий существования, делающих это существование возможным или комфортным. «Каждый живой организм, – пишет К. Обуховский, – имеет какие-то потребности, но понятно, что потребности разных видов различны, зависят от структуры организма и от степени его филогенетического и онтогенетического развития... В сущности, однако, независимо от сложности и обилия потребностей речь идет об одном: каждый требует тех условий, без которых не мог бы правильно функционировать (точнее, жить. – К.М.), то есть полностью использовать свои способности к деятельности и развитию»¹¹.

Связав потребность с надобностью, мы получаем возможность установить строгое различие между собственно потребностью и ее психическими отображениями. Это отличие очевидно в случае с физиологическими потребностями, где свойство организма нуждаться, скажем, в пище явно отличается от свойства психики ощущать и переживать эту необходимость, продуцируя «чувство голода», которое, как уже отмечалось выше, не совпадает с собственно голодом – физиологическим состоянием организма, которому не хватает питательных веществ.

¹¹ Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. С. 66.

Доказательством этого отличия между физиологическим и психическим является известный в медицине патологический диссонанс между потребностью и ее психической проекцией – как это происходит в случае с анорексией, когда умирающий от голода человек, пищевая потребность которого находится в состоянии крайней депривации, не ощущает голода, или наоборот, в случае с булимией, когда физиологически сытый больной, имеющий объективно удовлетворенную пищевую потребность, испытывает мучительное ощущение голода. Во всех этих случаях мы имеем дело с расстройствами психики, призванной сигнализировать о реальном состоянии потребности.

Сложнее обстоит дело с нефизиологическими потребностями человека, среди которых, как мы увидим ниже, большую роль играют т.н. духовные потребности, к примеру потребность в знаниях или эстетическая потребность. Спрашивается, можем ли мы выводить эти потребности, напрямую связанные с состояниями человеческой психики, за ее пределы, считать их реальными, а не идеальными факторами деятельности?

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, нам необходимо сделать еще одно важное различие, а именно отделить собственно *потребность* от ее *предмета*.

Потребность и предмет потребности

Предметом потребности мы называем любой *объект*¹², необходимый человеку, независимо от того, находится ли он во внешней среде (как это имеет место с пищей, водой или воздухом) или имманентен человеку наподобие крови.

Очевидно, что предмет потребности играет огромную роль в процессе осуществления биологической и социальной активности. И.М. Сеченов утверждал: «Голод способен поднять животное на ноги, способен придать поискам более или менее страстный характер, но в нем нет никаких элементов, чтобы направить движение в ту или другую сторону и видоизменить его сообразно требованиям местности и случайностям встреч»¹³. Очевидно, что именно предмет потребности играет роль направляющего фактора деятельности, и в этом

¹² В широком понимании объекта, каковым может быть не только предмет, отличный от человека, но и сам человек.

¹³ Сеченов И.М. Избранные произведения. Т. I. М., 1952. С. 581.

смысле, как утверждал А.Н. Леонтьев, встреча потребности с предметом, опредмечивание потребности есть «акт чрезвычайный».

Все это, однако, не дает никаких оснований для отождествления потребности и ее предмета. Говоря философским языком, потребность не *объектна*, а *субъектна* (не путать с объективным и субъективным), то есть представляет собой не предмет, отделимый или отличимый от субъекта, а свойство субъекта испытывать надобность в этом предмете. Это различие не учитывается бытовой лексикой, которая позволяет человеку утверждать, к примеру: «кофе является для меня потребностью». В действительности кофе представляют собой не потребность, а один из многих предметов, с помощью которых может удовлетворяться неотделимые от человека потребности в еде и питье (в их дефицитной и бытийной формах).

Отличие потребности от предмета потребности наглядно иллюстрируется тем фактом, что один и тот же предмет может удовлетворять разные потребности, и наоборот, разные предметы могут удовлетворять одну и ту же потребность. К примеру, дорогая шуба не только защищает женщину от холода, но служит предметом удовлетворения других, социогенных потребностей, отличных от физиологической потребности иметь комфортный для организма тепловой режим. И наоборот, человек желающий удовлетворить эту физиологическую потребность, может использовать самые различные предметы – включая сюда отапливаемый дом, теплую одежду или добрый глоток спиртного.

Вернемся, однако, к вопросу о реальном или идеальном статусе духовных потребностей. После приведенных разъяснений мы можем утверждать, что идеальным является *предмет* духовной потребности, скажем, знания, в которых нуждается человек, но не сама потребность в них. Следует отчетливо отличать сами духовные ценности и *отношение* к ним, выражающее их необходимость для человеческого существования.

Итак, для правильного понимания потребности мы должны трактовать ее как реальное *свойство субъекта*, отличимое, с одной стороны, от идеальных проекций потребности в психике человека, а с другой – от реальных *объектов*, противостоящих субъекту в качестве предметов его потребности.

Следующий шаг в рассмотрении интересующей нас темы связан с различением потребности как неизменного *свойства* субъекта, и переменных *состояний*, в которых потребность может находиться.

Потребность и нужда

В качестве аналогии можно привести уже упоминавшийся нами объект – воду, которая обладает разными агрегатными состояниями – жидким, твердым и газообразным, – в любом из которых она сохраняет неизменными фундаментальные свойства, делающие ее водой и отличающие от других химических соединений. Точно также и потребность, представляющая собой константное свойство субъекта, может находиться в двух противоположных состояниях, попеременно сменяющих друг друга.

Одним из них является *нужда*, которая представляет собой состояние *острой, актуализированной* потребности, требующей своего немедленного удовлетворения. Другим – состояние *спокойной, удовлетворенной* потребности, которая на время перестает быть актуальной причиной биологической или социальной активности. Физиологический голод при таком понимании выступает как острое состояние пищевой потребности – *пищевая нужда*, требующая немедленных действий, в результате которых это состояние должно смениться состоянием *сытости*, когда живой организм перестает испытывать голод и (в норме) ощущать его.

Принципиально важно понимать, что в результате успешных действий по удовлетворению потребности сама она не исчезает и исчезнуть не может (живой организм может утратить потребности только вместе с жизнью). Происходит изменение *состояний* потребности, циклически сменяющих друг друга, что приводит к попеременной активизации или затуханию инициированных потребностью действий. К примеру, наличие у здорового мужчины половой потребности не означает что он ежеминутно ищет ее удовлетворения, – это происходит тогда, когда половая потребность актуализируется до состояния *нужды*, которая и становится непосредственной причиной соответствующих действий.

В этой связи я не могу согласиться с У. Маслоу, который пишет: «Я почти готов утверждать, что человек, удовлетворив свою базовую потребность, будь то потребность в любви, в безопасности или в самоуважении, лишается ее. Если мы и предполагаем за ним эту потребность, то не более чем в метафизическом смысле, в том же смысле, в каком сытый человек голоден, а наполненная вином бутылка – пуста. Если нас интересует, что в действительности движет человеком, а не то, чем он был, будет или может быть

движим, то мы должны признать, что удовлетворенная потребность не может рассматриваться как мотив. С практической точки зрения правильно было бы считать, что этой потребности уже не существует, что она угасла. Считаю необходимым особо подчеркнуть этот момент, так как во всех известных мне теориях мотивации его либо обходят стороной, либо трактуют совершенно иначе»¹⁴.

Верным в этих словах является то, что *непосредственной* причиной действий признается не потребность вообще, а потребность, актуализированная до состояния нужды. Но это не дает оснований утверждать, что процесс актуализации потребностей приводит к их исчезновению. Впрочем, А. Маслоу признает, что об исчезновении потребностей он рассуждает «с практической точки зрения», которая, видимо, позволяет считать, что временно «не работающее» является «не существующим» на весь период бездействия. С теоретической точки зрения идея «исчезновения» потребностей бесперспективна, она не дает возможности объяснить, откуда и почему взялась вновь актуализированная потребность – ее появление напоминает фантастический процесс возникновения нечего из ничто.

Уже отмечалось, что процесс актуализации потребностей, их переход в состояние нужды может осуществляться по-разному – в зависимости от типа потребности, меняющей свои состояния. Типологией потребностей мы займемся в другой статье, но уже сейчас можно указать на принципиальные различия между потребностями, имеющими *рефлекторный* и *нерефлекторный* механизмы актуализации.

К первому типу относятся физиологические потребности человека, не нуждающиеся в работе высших отсеков психики, не требующих участия абстрактно-логического мышления и воли в процессе своей актуализации. Выделяя такие потребности, ученые исходят из присущей организму способности, которую И.А. Павлов называл «способностью к саморегуляции», а Уолтер Кеннон – гомеостазом. Как пишет К. Обуховский, «еще Клод Бернар выдвинул теорию о том, что характерной чертой живых существ является способность поддерживать постоянство внутренней среды, несмотря на изменения, происходящие в окружающей среде... К этой идее близки взгляды Павлова, который утверждает,

¹⁴ Маслоу А. Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 102.

что для нормального функционирования организма существенно состояние внутреннего равновесия всех органов, их оптимальное гармоничное взаимодействие. Равновесие это, однако, часто нарушается, так как в организме происходят изменения, связанные с обменом веществ и с изменениями в его внешней среде, такими как значительное повышение или понижение температуры окружающей среды, опасность со стороны врагов и т.д. К сожалению, до настоящего времени не установлен достаточно точно диапазон процессов, обуславливающих поддержание или восстановление внутреннего равновесия»¹⁵.

Анализ биологических механизмов, посредством которых актуализируются потребности нашего организма, выходит за рамки задач социально-философского анализа. Для нас важно то, что человек начинает ощущать голод, холод, недостаток кислорода или усталость до того, как он осознает этот факт, и независимо от того, хочет он этого или нет. Конечно, некоторые люди способны в какой-то мере влиять на эти процессы (как это делают, к примеру, продвинутые мастера йоги), но такие экстраординарные способности выходят за рамки поведенческой нормы, присущей подавляющему большинству людей.

Замечу, что физиологические потребности людей, способные заинтересовать социальную философию, далеко неоднородны в своем отношении к высшим отсекам человеческой психики. Так, некоторые из них могут не только *актуализироваться*, но и *удовлетворяться* без участия человеческого сознания – как это происходит, к примеру, с дыхательной потребностью, рефлекторно удовлетворяемой людьми (в случае отсутствия физиологических расстройств, требующих сознательного медицинского контроля). Другие физиологические потребности, к примеру пищевая потребность, актуализируемые рефлекторно, могут быть удовлетворены лишь при активном участии сознания – той специфичной для человека, отсутствующей у животных части нашей психики, которая основывается на абстрактном мышлении. Отсутствие у человека охотничьих рефлексов заставляет нас вполне сознательно искать себе хлеб насущный, то есть физиологическая по статусу потребность вызывает в этом случае деятельность, а не биологиче-

¹⁵ Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. С. 64.

скую активность организма, которой достаточно для удовлетворения потребности в кислороде.

О физиологических надобностях людей и различиях между ними мы еще поговорим ниже. Пока же укажем на потребности, актуализация которых невозможна без участия сознательной сферы психики. Таковой является, к примеру, базисная потребность в безопасности, актуализируемая в результате экстерорецептивного ощущения опасности. В случае с человеком актуализация этой потребности не может обойтись без мышления, поскольку ориентационная функция человеческой психики (в отличие от ориентации животных) не сводится к получению зрительных или слуховых сигналов из внешней среды, но предполагает экспертизу этих сигналов, основанную на мышлении. В отличие от животных, ориентация которых имеет всецело чувственный характер, у человека над чувственной ориентацией надстраивается интеллектуальная ориентация – сознательное различение значимого и безразличного, полезного и вредного в среде. В этом плане человек, встретивший на своем пути нетрезвую компанию, испытывает ощущение тревоги именно потому, что осознает особенности поведения людей, затуманивших свой разум избыточными дозами алкоголя (о подсознательных страхах человека мы поговорим ниже). Еще более наглядной роль мышления может быть в том случае, когда актуализация потребности в безопасности является следствием реакции на словесные угрозы, имеющие прямое отношение ко второй сигнальной системе человека – членораздельной речи, основанной на абстрактно-логическом мышлении.

Наконец, наибольшее участие мышления в процессе актуализации человеческих потребностей мы имеем в случае социогенных, присущих лишь человеку потребностей. В этом случае осознанное решение посетить театр может *предшествовать* актуализации эстетической потребности, а не *последовать* ей (что также имеет место в действиях людей). Иными словами, роль мышления особенно велика, когда актуализация потребности осуществляется в ситуации *превентивных действий*, связанных с фактором хронологически отложенной необходимости – как это имеет место в случае с человеком, решившим (вопреки народной поговорке) «заранее постелить солому» в месте возможного падения.

Несомненная роль мышления в актуализации некоторых человеческих потребностей не должна ставить под сомнение ряд несомненных для меня постулатов:

1) эта роль не является самодостаточной, т.е. она не отменяет наличия физиологического механизма актуализации высших человеческих потребностей, хотя он не всегда автономен в достижении этой цели;

2) эта роль не отменяет объективной данности человеческих потребностей, существование которых задано самим типом психосоматической и социальной организации человека и не зависит от его воли. От факторов сознания, как мы увидим ниже, зависит процесс удовлетворения потребностей, но не сам факт их существования и необходимость актуализации.

3) эта роль не отменяет статуса потребностей как *инициирующего* фактора социального действия. Мы вправе утверждать, что всякое социальное действие (даже превентивное) начинается с актуализации потребности, что подтверждает субстанциальный статус деятельности как имманентно «запускаемого» и управляемого процесса. Все внешние воздействия на деятельность людей становятся факторами человеческого поведения, лишь преломляясь через систему потребностей, которая определяет характер и направленность человеческой реакции на эти воздействия. Привычное нам различие «повода» и «причины» имеет прямое отношение к этой ситуации, в которой повод к действию очевидно отличается от порождающей его причины¹⁶.

В этой связи я не могу согласиться с некоторыми формулировкой К. Обуховского, который утверждает: «Когда говорят о том, что фактором, динамизирующим поведение, являются потребности, то есть определенные условия, заключающиеся и организме, в личности, это может быть понято как противопоставление динамики организма динамике неживых предметов. Динамические факторы, вызывающие движение неодушевленных предметов (как в упомянутом примере с бильярдным шаром), действуют *вне* их,

¹⁶ Естественно, речь идет о ситуациях, в которых человек сохраняет статус субъекта деятельности, когда он «делает что-то», а не с ним «происходит нечто». Ясно, что падение кирпича на голову, в результате которого человек теряет жизнь или становится инвалидом, лишает его (временно или навсегда) статуса самодействующего субъекта.

в то время как факторы, динамизирующие организм, *находятся в самом организме*. Иначе говоря, организм «движется сам по себе», в то время как неживые предметы должны быть приведены в движение извне»¹⁷.

Такое противопоставление факторов, динамизирующих организм и неодушевленные предметы, Обуховский считает «достаточно рискованным». Он полагает, что это противопоставление «равнозначно утверждению, что поведение живых существ не вызывается внешними факторами, что, несомненно, неверно»¹⁸. Такое утверждение, полагает автор, противоречит рефлекторной теории поведения, согласно которой «живой организм тесно связан со средой, представляет с ней определенное единство, а основные причины поведения коренятся... вне его; ими являются те или иные внешние раздражители»¹⁹.

Я полагаю, что приведенные суждения автора ставят под сомнение философский принцип субстанциальности с присущей ей способностью к самопорождению, самоподдержанию и саморазвитию. Впрочем, К. Обуховский считает необходимым сопроводить свои суждения важным уточнением: «Живой организм реагирует на раздражители потому, что имеет определенные потребности. Внешние раздражители обуславливают поведение только тогда, когда действуют «на фоне» соответствующих потребностей индивида. Если бы индивид не имел потребности в пище, он не реагировал бы на пищевые раздражители, а если бы он не был наделен потребностью в безопасности, не реагировал бы ни на какие угрозы... Следовательно, на вопрос о том, находятся ли причины движения живых существ вне их или в них самих, мы можем ответить так: внешние раздражители вызывают движения, но свою «движущую силу» они черпают в потребностях индивида, существенными динамическими факторами являются, следовательно, потребности»²⁰.

Это уточнение переводит мой спор с автором в сугубо терминологическую плоскость – следует ли называть *причиной* поведения то, что по сути является лишь *поводом* к поведенческим актам? Не углубляясь в терминологические тонкости, замечу, что

¹⁷ Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972. С. 62.

¹⁸ Там же. С. С. 62.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 63.

философское различие экстернальной и имманентной моделей движения, т.е. *движения* и *самодвижения*, предполагает отрицательный ответ на этот вопрос. К. Обуховский неточно понимает феномен самодвижения, если ставит знак равенства между движением живого организма и движением автомобиля или «электронной черепахи», считая их неотличимыми друг от друга. Столь же ошибочным является распространение рефлекторной теории поведения на человека, обладающего способностью к *свободе воли*, которая придает психике человека способность к самоиндукции, то есть превращает психику из инструмента реакции на внешнее воздействие в источник автономных по отношению к внешней и внутренней среде информационных сигналов (об этом ниже).

Поэтому я настаиваю на инициальной роли потребностей как первопричин социального действия, хотя это суждение нуждается не только в терминологическом, но и в содержательном уточнении. Это уточнение связано с существованием таких видов деятельности, в инициации которых потребность участвует не непосредственно, а в «снятом виде», выдвигая на первый план «превращенную форму» своего бытия, а именно *интерес* социального субъекта.

Потребность и интерес

Еще одним важным моментом в понимании феномена потребности является отличие последней от *интереса*. Начнем с того, что понятие «интерес», как и понятие «потребность», имеет в литературе различные трактовки. И вновь все начинается с разногласий по вопросу о том, имеют ли интересы *идеальную* природу, являясь компонентами психики, или же они представляют собой некий *реальный* атрибут, внепсихическую характеристику человека.

Толковый словарь русского языка дает и ту, и другую трактовку термина. В одном из значений слово «интерес» определяется как состояние сознания, «особое внимание к чему-нибудь, желание вникнуть в суть, узнать, понять». В другом значении интерес трактуется как «синоним понятий «нужда», «потребность» (общественные интересы, личные интересы)», т.е. как нечто отличное от сознания, хотя и отражающееся в нем.

Значительное большинство психологов придерживается первой трактовки интереса как особого состояния человеческого сознания, идеального по своей сути явления. Чаще всего интерес понимается как «эмоциональное состояние, связанное с осуществ-

лением познавательной деятельности и характеризующееся побуждательностью этой деятельности»²¹.

Иной точки зрения придерживаются представители социальной философии и социологии, которые резервируют право на собственную, непсихологическую трактовку интереса как «реальной причины социальных действий, событий, свершений, стоящей за непосредственными побуждениями – мотивами, помыслами, идеями и т.д., – участвующих в этих действиях индивидов, социальных групп»²².

Такая трактовка вызывает очевидный вопрос: если интересы представляют собой реальную, а не идеальную причину действий, отличную от компонентов психики, то что отличает их от потребностей? Не создает ли такая трактовка интереса ненужной категориальной путаницы, при которой это понятие «повисает в воздухе», дублируя собой понятие потребности?

Я склонен дать отрицательный ответ на этот вопрос. В действительности непсихологическая трактовка интереса имеет первостепенное и совершенно самостоятельное значение для социальных наук, указывает на особые факторы деятельности, органически связанные с потребностями, но не совпадающие с ними. Если потребности представляют собой реальное свойство человека нуждаться в необходимых условиях существования (выступающих соответственно как предмет потребности), то интерес представляет собой столь же реальное свойство нуждаться в необходимых *средствах* обретения этих потребных условий.

Проиллюстрируем сказанное несложным примером. Представим себе волка, который рыщет в лесу в поисках еды. Волком движет пищевая потребность, которая находится в состоянии актуализации (нужды) и сменится состоянием сытости, в случае если животному удастся овладеть предметом потребности – каким-нибудь зазевавшимся зайцем. При этом связь между носителем потребности и ее возможным предметом имеет непосредственный характер – в нее не встроены никакие «медиаторы», промежуточные звенья, отличные от зайца и от самого волка с неотделимыми от него соматическими факторами в виде быстрых лап и острых клыков, позволяющих догнать и «утилизировать» жертву.

²¹ См.: <http://vocabulary.ru/dictionary/7/word/interes>

²² Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 213.

Теперь представим себе, что носителем актуализированной пищевой потребности является не волк, а человек. Как и в первом случае предметом потребности будет теоретически съедобный заяц, но связь между этим предметом и самой потребностью приобретет значительно более сложный, опосредованный характер. Дело в том, что телесных свойств человека недостаточно для того, чтобы догнать и поймать зайца так, как это делает волк. Эту природную недостаточность приходится компенсировать с помощью дополнительных средств (ружья, силков и пр.), без которых неудовлетворенная потребность рано или поздно убьет своего носителя. Тем самым связь между носителем потребности и ее предметом приобретает сложный характер, опосредуется другими предметами, которые нужны не сами по себе, а как средство удовлетворения базисных человеческих потребностей.

Речь идет о *предметах интереса*, органически связанного с потребностью, но не совпадающего с ней. В нашем примере предметом интереса становятся средства охоты, присущие человеку как существу с особым типом орудийной адаптации к среде существования. Подобные интересы не исчерпывают собой всю совокупность человеческих интересов, которая включает в себя помимо *орудийных* интересов также интересы *коммуникативные, информационные и организационные*.

Не все исследователи, однако, считают такое различие потребности и интереса целесообразным. Стоит ли, считают они, вводить в теорию особое понятие интереса («занятое» к тому же другой наукой, психологией), если проблема может быть решена более простым способом — различением потребностей разных уровней и порядков. В самом деле, надобность в зайце как продукте питания можно рассматривать как потребность первого порядка, надобность в орудиях охоты — как потребность второго порядка, надобность в средствах их изготовления — как потребность третьего порядка и т.д. Признать сложную иерархию в системе человеческих потребностей, считают сторонники такого подхода, концептуально экономнее, чем вводить в теорию новое понятие, имеющее к тому же устойчивые психологические импликации.

Мы убеждены, что подобная «экономия» не достигает своей цели, мешая социальной философии решать важные задачи, которые касаются сущности человека в ее родовом и историческом измерениях.

В аспекте родовой сущности наличие интересов является специфицирующим признаком Ното – почти столь же важным, как и наличие у него абстрактно-логического мышления. Потребности, как уже отмечалось выше, представляют собой универсальное свойство живых систем – от растений и простейших одноклеточных организмов до человека. Что же касается интересов – надобности в небиотических, т.е. биологически нейтральных, не включенных в непосредственный жизненный процесс явлениях и процессах, то они присутствуют в живой природе лишь в зачаточном виде.

Не удивительно, что многие ученые, рассуждая об отличии человека от животных, считают важнейшим признаком Ното способ удовлетворения потребностей, который опосредован удовлетворением интересов, выходящим за рамки прямой биологической целесообразности, непосредственного жизнеподдержания. Животное, как утверждал в свое время А.Р. Лурия, не может делать ничего, что выходило бы из пределов биологического смысла, в то время как человек 9/10 своей деятельности посвящает актам, не имеющим прямого, а иногда даже и косвенного биологического смысла. Производство тракторов, печатание книг, строительство стадионов, проведение избирательных кампаний и тысячи подобных форм человеческой деятельности нельзя рассматривать как самоцельную активность, направленную на непосредственное удовлетворение потребностей. Они служат созданию предметных, информационных, организационных и коммуникативных условий такого удовлетворения, которые нужны не сами по себе, а лишь как средство последующего удовлетворения потребностей. Лишь у самых развитых животных мы обнаруживаем зачатки подобного поведения (к примеру, зачатки орудийной активности, обращенной не на банан как предмет потребности, а на палку как средство овладения им) или зачатки «бескорыстной» ориентировочно-исследовательской активности, направленной на удовлетворение того, что можно было бы называть зачаточной формой информационного интереса.

Не менее важно то значение, которое непсихологическая трактовка интересов имеет для понимания исторической сущности человека, заданной его местом в среде себе подобных. В этом плане различение потребностей и интересов позволяет нам проследить диалектику устойчивого и изменчивого в историческом существовании людей, избежать как опасности спекулятивного априоризма, гипоста-

зирующего константы человеческой природы, так и опасности релятивистских редукций, абсолютизирующих ее изменчивость.

Различение потребностей и интересов позволяет нам, в частности, перевести разговор об «универсальной сущности человека», «общечеловеческих ценностях» и пр. из области политической риторики в область строгого научного рассмотрения, которое учитывает диалектику устойчивого и изменчивого в историческом существовании людей. Задаваясь вопросом о существенных сходствах, которые присущи людям, жившим в разные исторические эпохи, принадлежащих разным обществам и цивилизациям, мы исходим из неизменности человеческих потребностей, константность которых подобна константности человеческой анатомии. Что же касается исторической специфики человека, то она определяется, в первую очередь, ситуативностью человеческих интересов, содержание которых меняется от эпохи к эпохе, от цивилизации к цивилизации, от общества к обществу, от класса к классу и т.д.. Конечно, *типы* человеческих интересов остаются исторически неизменными, а вот их конкретное наполнение постоянно меняется – в результате чего интересы работодателя не совпадают с интересами работника, интересы преступника конфликтуют с интересами полицейского, хотя все эти люди стремятся к одним и тем же конечным целям существования.

Итак, можно утверждать, что первобытный дикарь, не знающий счета, и самый утонченный из наших современников являются носителями одинаковых в своей сущности потребностей, присущих «человеку вообще» независимо от времени и места его существования. А вот интересы этих людей будут различаться радикально, порождаясь различием экономических, социальных, политических и духовных условий их жизни, которые варьируют возможные средства удовлетворения.

Впрочем, чтобы доказать это неочевидное утверждение, мы должны содержательно рассмотреть систему человеческих потребностей, проверяя каждую из них по критериям универсальности и исторического постоянства. Эта задача выходит за рамки настоящей статьи и будет осуществлена в следующих публикациях автора.

Ефремов О.А.

Товарный фетишизм: о ценностях эпохи постмодерна¹

Одна из отличительных черт философского знания – тесная связь с иными формами духовной культуры, в особенности частными науками. Связь эта носит характер взаимозависимости, когда развитие науки, меняя представления о мире, дает импульс развитию философии, а сама философия, не ограничиваясь осмыслением полученного от науки материала, активно участвует в научном исследовании в качестве его методологии, разрешая проблемы, значимые для развития конкретной науки, но выходящие за ее рамки, как и за рамки иных частных наук. В равной мере это касается и естественнонаучного, и гуманитарного знания.

Особенно актуальным такое взаимодействие становится сейчас, ибо связь с частными науками, работа над существенной для их развития философской проблематикой – эффективное противодействие от постмодернистского пустословия, от бесплодных блужданий в лабиринтах туманных «дискурсов».

К великому сожалению (не в последнюю очередь в силу распространения постмодернистской моды), сегодня связь философии и науки нарушена, по крайней мере, в большинстве гуманитарных областей. Философы замыкаются внутри собственного знания, не опускаясь до «низменной» конкретно-научной проблематики, а ученые, столкнувшись с реальными методологическими проблемами, не верят в способность философии помочь в их решении, тем более познакомившись с трудами «модных» философов.

Страдают от такой ситуации обе стороны. Философы окончательно погрязают в «шизоаналитическом» словоблудии, а ученые вынуждены собственными силами искать решение проблем философского, методологического уровня, существенно тормозящих

¹ Текст подготовлен в рамках проектов РГНФ: 12-03-00514 «Концептуализация общества в современном социально-гуманитарном и культурно-историческом знании: теоретические и методологические аспекты»; 14-03-00796 «Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этноантропологические подходы к изучению общества»

развитие специального, конкретно-научного знания, но в рамках подобного знания неразрешимых.

Вот почему особое значение обретает сегодня развитие таких имеющих замечательную историю областей философии, как «философия права», «философия политики», «философия хозяйства» и т.д. Правда, развиваться данные области должны не «в себе», а в тесной связи с политологией, правоведением, экономической теорией, ориентируясь на их современный уровень, на актуальную для них проблематику. Только тогда философия сможет вернуть себе статус подлинно методологического знания, а сама, в свою очередь, получить новый импульс развития, расширить собственные горизонты.

Происходящее в хозяйственной жизни зачастую имеет существенное философское значение и потому должно быть предметом не только экономической теории, но и социальной философии. При этом не удивительно, что философский интерес стимулируется частноэкономическими исследованиями.

Так было всегда, но сегодня ситуация особая, ибо в условиях капитализма детерминирующая роль экономических процессов в общественной жизни и влияние человека экономического на другие ипостаси человеческой личности наиболее заметны.

К тому же в XX–XXI столетиях исследователи все чаще признают, что изменения в современном обществе часто начинаются с изменений в технологии, которые существенно меняют характер производства, что, в свою очередь, приводит к трансформации общества в целом. Подобные трансформации не могут не сказаться на ценностных приоритетах, господствующих в обществе, и, в конечном счете, на «облике» человека данного общества. Соответственно возрастает значимость особой области философии – философии хозяйства.

Правда, в последнее время различные авторы все чаще стали писать о переходе к «постэкономической» эпохе. Но такой переход возможен только через прогресс и существенную трансформацию экономики (хозяйства). Да и сами разговоры о *грядущем* переходе указывают на то, что мы к такой эпохе еще не перешли, оставаясь пока в рамках «экономизма». Вот почему экономическая проблематика не может и не должна игнорироваться философами, тем более, что сами экономисты все чаще сталкиваются с философскими по своему характеру проблемами. С этими проблемами можно встретиться, читая труды представителей институциональной экономики, по маркетингу, менеджменту, теории предпринимательства. С другой стороны, анализ на стыке философии

и экономической теории имеет замечательные традиции. А. Смит, К. Маркс, М. Вебер, Й. Шумпетер, Ф. фон Хайек, М. Фридмен – этот список может быть дополнен и продолжен².

На наш взгляд, интерес для такого рода междисциплинарных исследований представляют, в частности, работы скандинавских экономистов и футурологов, анализирующих поведение различных участников рынка в современных условиях, во многом отличающееся от классических образцов, и распространяющих выявленные последствия этих изменений на объяснение трансформации общества в целом³.

Особый интерес им придает то, что многие изменения, описанные в подобной литературе как наиболее существенные для нынешнего и грядущего общества и как таковые относящиеся к «постмодернистской» эпохе (и потому усиливающие соблазн постмодернистского «анализа»), могут быть осмыслены, на наш взгляд, лучше всего в терминах классической социальной теории, в частности в терминах марксизма.

Многие исследователи рынка отмечают, что в настоящее время основания потребительского выбора претерпевают серьезные изменения. В результате корпорациям приходится не только радикально менять рыночные стратегии, но и существенно модернизироваться самим, преобразуя организационную структуру, методы управления, работу с персоналом и т.д. Некоторые футурологи, отталкиваясь от подобных фактов, говорят даже о возникновении нового общества, приходящего на смену информационному (постиндустриальному). Ролф Йенсен, много лет возглавлявший Копенгагенский институт футурологии, назвал такое общество «обществом мечты».

Потребительский выбор – это предпочтение какого-либо товара (группы товаров) другим. Товар в такой ситуации выступает в качестве явления, интересного для анализа, не ограничивающегося

² Интерес к «философии хозяйства» в отечественной социальной мысли достаточно высок. Особенно следует отметить деятельность лаборатории философии хозяйства экономического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, возглавляемой проф. Ю.М. Осиповым, а также Академии философии хозяйства (председатель – Ю.М. Осипов). Издается журнал «Философия хозяйства».

³ См., например: Йенсен Р. Общество мечты. СПб., 2002; Нордстрём К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк. Капитализм пляшет под дудку таланта. СПб., 2002; Нордстрём К.А., Риддерстралле Й.Р. Бизнес в стиле фанк навсегда. Капитализм в удовольствии. М., 2008; Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004.

рамками экономической теории. Он представляет собой (или представляется нам) своеобразную (-ой) форму (-ой) связи людей-потребителей и людей-производителей, он должен содержать в себе то, что будет соответствовать ожиданиям и желаниям потребителей, а эти ожидания и желания отражают, в свою очередь, их ценностные предпочтения. Но товар – продукт производства, он отражает также навыки, возможности, взгляды и предпочтения производителей, т.е. в конечном счете их ценностный мир (желание угодить потребителю тоже может быть рассмотрено как компонент ценностного мира). Получается, что товар – пересечение ценностных миров, в котором может быть совпадение или несовпадение, в котором происходит взаимное влияние этих миров потребителя, заставляющего производителя считаться с собой, и производителя, формирующего потребительские предпочтения. Связь эта достаточно сложна – мир потребителей так же дифференцирован, как и мир производителей, и их поиск друг друга выступает сегодня как стремление к соответствию ценностных миров.

Сам и ценностные миры, задействованные в этом взаимодействии, нельзя понимать примитивно – как поиск лучшего качества по наименьшей цене, с одной стороны, и стремления угодить любому капризу потребителя только бы он купил твой товар – с другой. Вряд ли это вообще когда-либо было так просто, но сегодня подобная взаимосвязь особенно сложна.

Товары не отличаются существенно по своим функциональным характеристикам (то, что раньше в первую очередь имелось в виду, когда говорили о качестве), а также по цене (ценовая конкуренция все менее и менее характерна для различных рынков). Следовательно, меняются ориентиры потребительского выбора. Но и производитель понимает, что бессмысленно гнаться за увеличением числа потребителей, потакая их капризам, сегодня это невозможно – слишком различны их вкусы, угождая одним, потеряешь других, лучше найти своего потребителя и держаться за него. Расширять круг потребителей нужно, привлекая их к себе, а не подстраиваясь под них.

Чем же будет руководствоваться потребитель и как должен строить свои действия производитель в новых условиях?

Если с точки зрения функциональных характеристик и уровня цен товары примерно одинаковы, то на первый план выходят «нематериальные» или как их часто называют «эмоциональные» факторы. Товар должен удовлетворить уже не определенную потреб-

ность, связанную с его прямым назначением, но принести с собой некий эмоционально приятный фон⁴. Данный фон создается, в частности, историей, которую несет в себе товар. Она может создаваться долгим пользованием вещью и носить глубоко личный характер. Если мы долго пользуемся какой-то вещью (автомобилем, костюмом, портфелем, ручкой, мебелью и т.д.), то часто этот предмет обретает для нас особую ценность, которая компенсирует, возможно, даже некоторую утрату им своих функциональных характеристик (моральное и физическое устаревание). Мы связываем с ним какие-то моменты нашей жизни, ассоциируем со своими близкими, каждая царапинка или потертость о чем-то «рассказывают» нам. Мы привязываемся к предмету, он как-будто бы становится частью нашей жизни, нас самих⁵.

Но ведь «историю» можно не только создать, ее можно купить в готовом виде вместе с товаром. Причем товар можно нагрузить не только личными переживаниями, но и связать с фундаментальной ценностной шкалой. Для этого, конечно, совершенно необязательно искусственно «старить» вещь (хотя стиль шебби-шик – «потертый шик» весьма популярен сейчас). Важно чтобы вещь несла с собой «историю», создавала определенный эмоциональный фон. В современной рекламе редко указывают на функциональные достоинства товара, скорее сообщают о каких-то ценностях, с которыми ассоциируется данная вещь, передают эмоции, которые она должна принести с собой. Покупатель, таким образом, приобретает не столько саму вещь, сколько создаваемый ею эмоционально-ценностный фон. Не следует сводить такую ситуацию к, например, давно известному феномену «демонстративного (престижного) потребления». В лучшем случае он составляет лишь один из аспектов данного явления. Ведь здесь главное не «проде-

⁴ Шведские профессора К.А. Нордстрём и Й.Р. Риддерстралле в новой версии ставшей подлинно культовой работы «Бизнес в стиле фанк навсегда. Капитализм в удовольствие» утверждают: «Ключевая идея «Бизнеса в стиле фанк», в которую мы твердо верим и сейчас, такова: чтобы избежать ловушек рынка, нужно обращаться к эмоциональной, а не рациональной составляющей человеческого разума. Наше время – время эмоций... чувства сильнее разума». См.: *Нордстрём К.А., Риддерстралле Й.Р.* Бизнес в стиле фанк навсегда. Капитализм в удовольствие.

⁵ Вспомним обращение Гаева к «многоуважаемому шкафу» в пьесе «Вишневый сад» А.П. Чехова, блестящую статью д'Эвре о сапогах в «Турецком гамбите» Б. Акунина или отношение героев «Трех товарищей» Э.М. Ремарка к автомобилю «Карлу».

монстрировать» себя, а ощутить себя кем-то, т.е. внутренний аспект гораздо важнее внешнего. Многие товары поэтому рекламируют не успешные звезды, а «простые» люди или пусть даже известные актеры, но воспринимаемые как «простые» люди.

Но современные технологии, прежде всего Интернет, предоставляют новые возможности «создания историй», причем инициатива исходит даже не от компаний-производителей, а от самих потребителей. Практически вокруг каждого товара возникают «форумы», пишутся и комментируются отзывы. В них не только перечисляются положительные и отрицательные стороны товара, сухо излагается опыт его эксплуатации, но передаются эмоции от пользования товаром, описываются события, связанные с данным товаром, собственно, жизнь «вокруг» этого товара. Осуществляя выбор, современный потребитель обязательно заходит в Интернет, и, покупая товар, покупает (присваивает) все с ним ассоциируемое. Но он не просто «купил» это, он как-будто приобщился к определенному сообществу, обрел новый круг общения, новый интерес, какое-то новое качество, формируемое и хранимое данным сообществом. Подобные сообщества развиваются и дальше: люди встречаются «в реале», общаются, проводят совместные праздники, организуют мероприятия, для многих подобное сообщество становится главным делом в жизни и способом заработка. Но все начинается с товара.

Таким образом, товар становится носителем определенных ценностей и эмоций, выступает для человека и средством социализации, и средством коммуникации и средством обретения идентичности. Через товар человек обретает себя и свое сообщество.

Корпорации учитывают это в своей рыночной политике. Стремятся установить четкую ассоциацию своей компании (марки, товара) с определенными ценностями и эмоциями, стремятся превратиться в своеобразное «племя», которое включало бы в себя не только самих сотрудников корпорации, но и всех ее клиентов⁶. У племени есть свой набор ценностей, своя вера, свои правила, ритуалы и т.д. Все это должно объединять не только корпорацию будущего, но и ее потребителей. Й. Кунде описывает эту связь в религиозных терминах. Корпорация и ее потребители образуют своего рода религиозную организацию, где есть набор ценностей,

⁶ О корпорации будущего как «племени» пишет не только Р. Йенсен, но и авторы нашумевшего бестселлера: «Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта» К.А. Нордстрём и Й.Р. Риддерстрале.

воплощенный в брэнде, часто персонализированном, и «продвигаемый» на рынок вместе с товарами, обретая все новых и новых приверженцев. Причем политика продвижения должна быть активной – корпорации следует не только угадывать желания и вкусы потребителей, но и формировать их. По меткому выражению авторов «Бизнес в стиле фанк», «посетители художественных галерей не просили Пикассо изобретать кубизм».

Иллюстрируя описанный подход к бизнесу, образ новой компании, часто приводят пример с «Харлей-Дэвидсон», сумевшей превратить свой мотоцикл в культовый предмет, а его покупателей объединить в особую общину. Но почти каждый товар сегодня объединяет людей. Особенно это характерно для рынка автомобилей. Даже крохотный (и дешевый), далеко не харизматичный «Дэу-Матиз», даже «шедевры» китайского автопрома имеют свои форумы, клубы, организующие обмен мнениями, отзывами, историями, организующие встречи, завязывающие отношения, причем весьма эмоционально насыщенные и т.д.

Еще не купив автомобиль, зайдя на соответствующий сайт, чтобы познакомиться с отзывами о том, на что вы решили потратить свои кровные, вы вступаете в особое сообщество со своими правилами, интересами, проблемами, страстями... Вы приобретаете не только симбиоз металла, пластмассы, эксплуатационных жидкостей, но и новые интересы, эмоции, круг общения, занятия и, можно сказать, частичку нового себя. Саморазвитие человека связывается с приобретением товара. Став владельцем чего-либо, я обретаю набор новых качеств, эмоций и интересов, я обретаю дополнительные роли, статусы, место в социальном пространстве. Меня называют «коррандовод»... и я осознаю себя таковым, чем-то новым, чем я раньше не был.

Подобная ситуация ни в коем случае не должна рассматриваться как противоречащая природе капитализма и означающая переход от материально ориентированного, «экономического» общества к «постэкономическому».

Теоретик «общества мечты» Р. Йенсен прямо пишет, что становление такого общества «не означает конец капитализма – рынок все еще является вершителем побед и поражений... мы увидим новую форму капитализма. Ее можно было бы назвать более “добрым”, мягким капитализмом, поскольку экономика и ценности объединяют силы»⁷.

⁷ Йенсен Р. Общество мечты. СПб., 2002. С. 172.

Более того, подобные трансформации отношения к товару вообще не были бы возможны если бы капиталистическое производство не смогло бы предоставить такое разнообразие товаров соответствующего качества, а механизмы конкуренции не стимулировали бы развитие неценовых ее форм. По словам Й. Кунде, «когда все есть и всего ужасающе много, наш выбор все более зависит от веры. Именно вкус и вера в превосходство брэнда становятся определяющими»⁸.

Вряд ли мог бы товар играть такую роль в человеческой жизни (быть носителем ценностей и эмоций, выступать средством коммуникации, социализации и самоидентификации), если бы не вообще «вещизм» капиталистического общества, где товар всегда больше чем товар.

Нам представляется, что свойства товара, обретаемые им в условиях современного рынка, представляются не чем иным, как развитием блестяще описанного К. Марксом феномена «товарного фетишизма»⁹.

Товарный фетишизм у Маркса предполагал овеществление общественных (производственных) отношений, происходящее в условиях буржуазного способа производства. Сегодня товарный фетишизм распространяется не только на производственные отношения. В товаре скрываются иные формы социальных связей и даже эмоциональные переживания, ценностные предпочтения людей. Товарный фетишизм становится тотальным, распространяясь далеко за пределы хозяйственной сферы. Политическая деятельность начинает строиться по модели рыночной конкуренции. Выбор политического лидера напоминает выбор товара или хотя бы раскрученного брэнда, который должен обеспечивать комплиментарный эмоциональный фон и соответствовать некой ценностной шкале. Причем первое становится даже важнее второго. Действительно, если от предпочтения того или иного политика для среднестатистического американца или европейца ничего не меняется (по

⁸ Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. С. 23.

⁹ Апелляции к Марксу, причем к тем же самым терминам, можно часто встретить и в постмодернистской литературе (см., например: Бодрийяр Ж. Система вещей; Жижек С. Вещь из внутреннего пространства). Но термины Маркса в подобных случаях используются как компоненты эссеистского коллажа, своеобразный орнамент, элемент декора, интерьера. Они теряют свой смысл и свою силу. Исчезает эффективная методология познания, стоящая за этими терминами, а значит, и их эвристический потенциал.

«качеству» и «цене» они примерно одинаковы), что может определять их выбор?

Политик как товар покупается за голоса, а политическая борьба выступает разновидностью рыночной конкуренции. Но ведь за таким отношением к политику, за его «отовариванием», тоже стоят определенные общественные отношения: развитие либерально-демократических принципов, на определенной стадии четко приводящее к восприятию политического деятеля как наемного слуги налогоплательщика, относительное равнодушие к программе кандидата (ведь различия не столь существенны), сама атмосфера шоу, балагана, присущая современной политической борьбе, пресыщенность западного потребителя и многое другое.

Товаром становятся убеждения, которые человек приобретает, ибо они ему выгодны или просто симпатичны, а производство и распространение убеждений, выставляемых на продажу, – выгодный бизнес.

И за такой метаморфозой снова будет стоять природа буржуазного общества, включающую духовную жизнь человека в сферу рыночных отношений, превращая ее в предмет и средство продажи.

Й. Кунде написал книгу, чрезвычайно популярную у теоретиков и практиков нового бизнеса, – «Корпоративная религия». Создается впечатление, что современная форма религии – корпоративная религия, или, точнее, корпоративные религии, вытесняющие все прежние системы верований. Религиозное отношение к компании, религиозное отношение к «брэнд», религиозное отношение к товару. Товар – средство, позволяющее пройти путь от корпоративной религии, объединяющей компанию, к брэнд-религии, объединяющей не только жрецов – сотрудников компании, но и адептов-покупателей. Товар обретает культовый, религиозный статус, он воплощает брэнд, брэнд воплощает высшие ценности «религии», а все это воплощает одно (можем добавить мы) – стремление к росту прибыли¹⁰.

¹⁰ Мы полагаем, что рассматривая ситуацию с точки зрения предпринимателя, его целей ценностей, нельзя все сводить, разумеется, к погоне за прибылью. Не таковы культовые фигуры «нового бизнеса» – Билл Гейтс, Стив Джобс, Ричард Брэнсон. Многим предпринимателям свойственно искреннее желание сделать мир лучше, принести добро людям. Важно, что любые, самые возвышенные ценности распространяются через товар, как товар, по законам товарного производства. Важно также, что ничто не регулирует то, каким быть этим ценностям. И часто получается так, что не товар исполь-

Вряд ли можно утверждать, как делал Йенсен, что капитализм «подобрел», объединив экономику и ценности. Если даже и объединил, то не сделав товар «нравственнее», а скорее, «отоварив» ценности, превратив их в экономическое (рыночное) явление, обрек их в товарную форму, «прикрепил» к товару, сделал инструментом извлечения прибыли. Вряд ли стоит полагать, что природа этих ценностей должна быть исключительно гуманной и нравственной, ведь прибыль по-прежнему на первом месте для корпорации. А прибыль индифферентна к содержанию ценностей. Как говорит Кунде, «быстро приближается время, когда появится новое правило – никаких правил»¹¹. Если завтра «благоприятный» для продажи эмоциональный фон будет создаваться распушенностью, извращениями и жестокостью, корпорации сразу же станут использовать подобные ассоциации, связывая собственные товары с подобными «ценностями». Нельзя исключать даже вариант, когда какая-либо корпорация искусственно начнет насаждать эти ценности, усмотрев в них свою «фишку», т.е. конкурентное преимущество. Ведь о детях, животных и окружающей среде сегодня пекутся все, тут не выделишься, нужно что-то оригинальное¹².

зается просто как носитель ценностей, а ценности становятся средством продвижения товара, подчиняются природе товарного производства и законам рынка. При этом сам предприниматель продается как товар, превращается в товар: «Когда покупают товары от Virgin, на самом деле покупают Ричарда Брэнсона» (Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. С. 36). Нет человека – есть «бренд», превращенный в товар. Бизнесмен X создал товар, улучшивший мир, он (бизнесмен) стал брэндом, товары этого брэнда несут ценностную информацию, но вскоре бренд превращается командой прагматичных менеджеров в средство успешной продажи любых товаров, приносящих прибыль, а потом, зачастую, продается и сам.

¹¹ Кунде Й. Корпоративная религия. СПб., 2004. С. 23.

¹² Любопытно, что один из ближайших ныне сподвижников Й. Кунде Б.Дж. Канингэм во Введении к книге «Корпоративная религия» описывает собственный опыт создания табачной компании – «Просвещенной компании табака», выпустившей сигареты под названием «Смерть». Подобная «честность» рассматривалась как «фишка» компании, привлекающая потребителей. Данную «фишку» подкрепили существенным снижением цены, достигнутым за счет уловок с противоречиями в европейском налоговом законодательстве. В результате «Смерть» приносила креативным бизнесменам 25% чистой прибыли. Вероятно, «корпоративная религия» этой компании могла заключаться в принципе – «Мы продаем вам “Смерть”, да еще со скидкой» или «Каждому – дешевую “Смерть”», а «бренд-религии» пред-

Как же снова не вспомнить Маркса (простите за длинную цитату): «Буржуазия, повсюду, где она достигла господства, разрушила все феодальные, патриархальные, идиллические отношения. Безжалостно разорвала она пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его “естественным повелителям”, и не оставила между людьми никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного “чистогана”. В ледяной воде эгоистического расчета потопила она священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности. Она превратила личное достоинство человека в меновую стоимость и поставила на место бесчисленных пожалованных и благо-приобретенных свобод одну бессовестную свободу торговли. Словом, эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, она заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой.

Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почетными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наемных работников. Буржуазия сорвала с семейных отношений их трогательно-сентиментальный покров и свела их к чисто денежным отношениям»¹³.

Можно было бы продолжить мысль К. Маркса и Ф. Энгельса, применив ее к современным условиям: она (буржуазия) смогла превратить товар в эмоциональную и нравственную ценность, а эмоциональную и нравственную ценность – в товар. Денежные отношения снова смогла покрыть «трогательно-сентиментальным покровом», а погоню за прибылью разнообразными «иллюзиями», с успехом продавая и первое, и второе.

Вспоминается и другой термин К. Маркса – «отчуждение». На наш взгляд, одна из описанных им форм отчуждения – отчуждение родовой природы человека – обретает еще один аспект. Не отчуждаемся ли мы все больше, растворяясь в приобретаемых нами товарах? Кто я? Один характеризуется как № в списке

стояло объединить желавших сэкономить самоубийц. Достоянная «миссия». «Изумительно» – оценка деятельности компании самим Канингэмом. Правда, у европейских правительств хватило воли в судебном порядке остановить «предпринимателей». Из чего те сделали вывод: «Правосудие может серьезно навредить нашему богатству». См.: *Кунде Й.* Корпоративная религия. СПб., 2004. Введение.

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. М., 1981. С. 27–28.

«Форбс» или «Финанс», с описанием того, обладание чем поместило его в этот список. Другой – зарегистрирован в форуме как владелец «Матиз», «Рио» или «Гетц», третий – пользователь опасной бритвы и т.д. А если помимо того, чем владею? Много ли остается? Наши эмоции, ценности, переживания, да и сама наша жизнь все больше реализуется через товары – приобретение, обладание и пользование. Сначала говорили: «человек в малиновом пиджаке», потом «человек с мобильным телефоном», теперь – «он из “Форбс”» (или, по крайней мере, «у него дом по Рублевке»). Нас не только квалифицируют и классифицируют как потребителей, мы все больше самоопределяемся, самоидентифицируемся как потребители.

Но не подобный ли процесс происходит и с производителем? С тем, кто создает или основывает брэнд? Разве не с явлением отчуждения встречаемся мы, когда человек воплощается в брэнде, который начинает жить независимой от него жизнью – продается, покупается, участвует в каких-либо социальных взаимодействиях, зачастую не по воле самого брэндосоздателя?

Причем это может происходить даже против воли человека, навязываться ему вместе с приобретенным товаром или приписанным брэндом. Покупается просто вещь, а в нагрузку получается сеть ассоциаций, с которыми тебя начинают связывать другие, через которые тебя начинают воспринимать, даже если ты с этим не согласен. Такая ситуация может быть чревата как конфликтом с окружающей средой, так и внутриличностным конфликтом.

Когда-то Э. Фромм в своей последней крупной работе «Иметь или быть?» противопоставил два способа существования человека, два пути его самоидентификации. Существование по принципу «иметь» означает зависимость от вещи, даже растворение в ней до определенной степени. Так, иллюстрирует Фромм, «автомобиль творит «я» своего обладателя, так как, приобретая машину, владелец фактически приобретает некую новую частицу своего “я”¹⁴. В таком случае «собственностью могут считать идеи, убеждения и даже привычки»¹⁵.

«Модус бытия» же Фромм связывал со стремлением к самоосуществлению вне зависимости от вещей, проявляющемся, например, в бескорыстной заботе о ком-то, с путешествиями без всяких прагматических целей, с любовью. Но «общество мечты»

¹⁴ Фромм Э. Иметь или быть? Киев, 1998. С. 255.

¹⁵ Там же.

дает вам все это, а точнее, продает, превратив в товар. Хотите заботиться – купите «Тамагочи», хотите ощущения от романтических путешествий – индустрия туризма в вашем распоряжении, нет денег на поездку – купите товар с соответствующей «историей» – он создаст иллюзию путешествия. Хотите любви, романтики – все организуют за ваши деньги, хватит денег – в реале, не хватит – в виртуальном варианте. Получается, что сегодня противоречие между двумя модусами, выделенными Фроммом, снимается – «быть» значит «иметь». В терминах Фромма можно сказать, что «общество мечты» не выводит нас из модуса обладания в модус бытия, а позволяет купить модус бытия по доступной цене.

«Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта» начинается с фразы: «Мы победили: настала эра триумфа капитализма!». Да, капитализм торжествует. Теперь, действительно, все – товар и в товаре – все.

Не следует трактовать эту статью как антикапиталистическую. Нелепо ниспровергать объективную необходимость. Мы полностью согласны с указанными выше авторами в том, что обозримое будущее человечества не может не быть капиталистическим. Капитализм остается единственной эффективной формой организации производства и в информационную, и в постинформационную эпоху, что предопределяет буржуазный характер всей системы общественных отношений. Мы лишь против его романтизации и переосмысливания в новых терминах, способствующего подобной романтизации. Ведь если капитализм остается капитализмом, значит, к его анализу применим богатейший понятийный аппарат, разработанный классиками социальной мысли, исследовавшими этот общественный строй, и адекватно отражавший его существенные черты.

Нам представляется весьма плодотворным использовать данный понятийный аппарат и связанную с ним методологию подлинно рационального анализа для понимания перемен, происходящих в современном обществе и часто являющихся предметом постмодернистских псевдорerefлексий.

Семенов Ю.И.

Об оценках, истине, идеологии и науке

Одна из проблем, вокруг которой давно идут споры, особенно в области наук об обществе, – это вопрос о ценностях, оценках и их месте в системе знания. Этот вопрос встал тогда, когда было обнаружено различие между двумя видами суждений: (1) суждений о существовании или не существовании тех или иных явлений, о наличии или отсутствии у них тех или иных признаков и т.п. и (2) суждений, в которых тем или иным явлениям дается определенная оценка. Суждения второго вида принято называть и оценочными, и ценностными. Когда понятия оценочного и ценностного используются как абсолютно совпадающие, то тем самым исчезает грань между понятиями оценки и ценности.

Несомненна теснейшая связь между двумя последними названными понятиями, но она отнюдь не исключает и существенного различия между ними. Оценка есть мысленный процесс – оценивание и его результат – собственно оценка. Существует самый широкий диапазон оценок: от резко негативной, отрицательной до предельно позитивной, положительной. И вполне понятно, что нечто, получившее негативную оценку, никак не может быть охарактеризовано как ценность. В отличие от понятия оценки понятие ценности определяется различными авторами совершенно по-разному. В качестве ценностей могут выступать и вещи, например деньги, и чисто духовные явления, например незапятнанная честь, чистая совесть. Вопрос о природе ценностей столь сложен, что рассмотреть его в рамках настоящей работы просто невозможно, она бы беспредельно разрослась. Поэтому здесь я ограничусь анализом одной лишь оценки.

Обычно формой выражения оценки считают суждения. Но оценка может выражаться и в других мыслительных формах, в частности и в концепциях. Поэтому речь здесь пойдет не об одних лишь оценочных суждениях, а об оценках вообще, независимо от форм их выражения.

Практически все согласны, что суждения о существовании тех или иных явлений, о наличии или отсутствии у них тех или иных признаков могут быть как истинными, так и ложными. Иначе об-

стоит с оценками вообще, оценочными сужениями в частности. Многие авторы полагают, что понятие истинности к оценкам совершенно не применимо. В качестве примера они ссылаются на естественные науки, из которых понятие оценки полностью исключено. Никакой естествоиспытатель никогда даже и не пытался каким-либо образом оценить изучаемые им природные явления. Причину нередко видят в том, что эти явления в принципе не поддаются оценке. Это не совсем так.

Кроме научного познания природы существует и обыденное, житейское. И в этом житейском познании природы находится место и оценке. Это связано с тем, что явления природы могут влиять и влияют на организм и психику человека, на его хозяйство и прочую жизнь, могут приносить пользу человека, а могут и вредить ему. Климат нередко характеризуют как здоровый и нездоровый, погоду – как плохую и хорошую, дождь как спасительный или как губительный для урожая, землетрясение как ужасное бедствие и т.п. И эти оценочные суждения могут быть как истинными, так и ложными.

Так как в философии существуют разные трактовки истины, то необходимо сказать хотя бы несколько слов о том, что я понимаю под истиной. Еще Платон и Аристотель определяли истину как соответствие между суждениями и действительностью. В последующем это определение, получившее название классического, было сформулировано более широко. Истину стали определять как соответствие между сознанием и реальным миром. Такая концепция истины с необходимостью предполагает, что истины не зависят от человека и человечества, Она объективная и только объективна. Конечно, ее нет без человека. Именно человек создает все суждения, включая и истинные. Но он не может создать их истинность. Если созданное человеком суждение находится в соответствии с миром, оно истинно, если нет – ложно. Именно из такого понимания истины я и буду исходить.

Нетрудно понять, что приведенные выше оценочные суждения могут как соответствовать, так и не соответствовать реальному положению вещей, быть как истинными, так и ложными.

Но в научном познании природы им места нет. Это обусловлено качественным различием между житейским знанием о природе и научным знанием о ней же. Житейское знание есть знание о явлениях, знание феноменальное. Научное знание в своем завершенном виде есть знание сущности, знание эссенциальное. Эссенциальное знание существует в форме теорий. Оно есть теоретическое знание.

Приведенные выше житейские оценки по сути есть оценки не природных явлений самих по себе, а их воздействий на организмы и вообще жизнь людей. А естествознание изучает природу саму по себе взятую. Естественные науки дают понимание фактов, раскрывают сущность природных явлений. А приведенные выше оценки ровным счетом ничего не дают для понимания процессов, происходящих в природе. И в целом подавляющее большинство природных явлений ни с какой стороны, ни в каком отношении вообще никак не поддаются никаким оценкам.

Иначе обстоит дело с познанием общества. В отношении всего человеческого познания в целом стоит проблема отношения объективности и субъективизма. Но особенно острой она является в применении к социальному познанию вообще, к социальным наукам в частности.

Объективность – это прежде всего существование вне и независимо от сознания. Быть объективным – означает существовать вне и независимо от сознания. Но кроме этого основного смысла, слова «объективность» и «объективный» имеют и иные значения. Истина, как уже указывалось, объективна и только объективна, но ее объективность не полностью тождественна объективности мира. Мир может существовать и без сознания, а истины без сознания нет, ибо она есть особого рода отношения между миром и сознанием, но при этом такое, которое не зависит от сознания.

Говорят не только об объективности мира, но и, например, теории, взгляда, мнения и т.п., При этом имеется в виду их соответствие с объективной реальностью, т.е. их истинность. Когда говорят об объективном подходе человека к решению той или иной проблемы, под этим подразумевается его стремление понять мир таким, каким он является на самом деле. Когда человека характеризуют как объективного, то имеется вовсе не объективность его телесного существования. Под объективностью человека здесь понимаются его стремление и способность увидеть мир, каким он является в действительности, ни на йоту не отклоняясь от истины.

Нередко говорят также и об объективности мышления. При этом имеется в виду его абсолютная ориентированность на достижения истины, какой бы то она ни была, его полную беспристрастность. В частности, она выражается в том, что человек способен отказаться от самой любимой идеи, если выясняется ее ложность.

Об этом говорили в свое время и немецкий философ И.Г. Фихте¹ и французский физиолог К. Бернар². Насущно необходимым для ученого считал И.П. Павлов «абсолютное беспристрастие мысли». «Это значит, – пояснял он, – что как бы вы не возлюбили какую-нибудь вашу идею, сколько бы времени не потратили на ее разработку, – вы должны ее откинуть, отказаться от нее, если встречается факт, который ей противоречит и ее опровергает. И это, конечно, представляет страшные испытания для человека. Этого беспристрастия мысли можно достигнуть только многолетней, настойчивой школой»³.

Во всех этих случаях значения слова «объективный», «объективность» либо прямо совпадают со смыслом слова «истинность», «истинный» или теснейшим образом с ними связаны. В этих выражениях наглядно проявляется стихийное убеждение всех нормальных людей, что истина может быть только объективной и никакой другой.

Противоположностью данного смысла слова «объективность» является значение слова «субъективизм». Последнее слово ни в коем случае не является синонимом слова «субъективность». Субъективность с необходимостью присуща всем без исключения образам внешнего мира: ощущениям, восприятиям, представлениям, понятиям, идеям, холиям, теориям. Все они, будучи объективными по содержанию, субъективны по форме. Понимаемая таким образом субъективность совершенно не устранима.

Иное дело – *субъективизм*. Он представляет собой бессознательное или сознательное отклонение от истины, от пути, ведущего к истине. Причин может быть много. Нередко они коренятся в сложностях и трудностях процесса познания: недостаточность фактов, невозможность или неспособность выдвинуть новую истинную идею и т.п. К тому же процесс движения к истине включает в себя появление и преодоление частных заблуждений. Это, если можно так выразиться, гносеологические причины субъективизма.

Другие его причины могут лежать и лежат за пределами познания, являются внепознавательными, вненаучными. Ими могут

¹ Фихте И.Г. О понятии наукоучения, или так называемой философии // Фихте И.Г. Соч. Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 267.

² Бернар К. Введение к изучению опытной медицины СПб.; М., 1866. С. 72–74.

³ Павлов И.П. Об уме // Неопубликованные и малоизвестные материалы И.П. Павлова. Л., 1975. С. 21.

быть те или иные особенности человека, в частности его сугубо личные интересы. Уже ранние исследователи научного познания указывали на самолюбие, тщеславие, корысть как на факторы, побуждающие ученого отклоняться от истины⁴.

Желая добиться известности, славы, высокого положения, богатства человек иногда не останавливается перед прямыми подлогами. Подобного рода субъективизм опасен и тем, что человек, достигнувший таким путем высокого положения в обществе, использует его для борьбы против тех, кто отстаивает истину. Субъективизм в таком случае заключается не только в отклонении от истины, но и в стремлении задушить её, покончить с ней. Самое страшное, когда создается целая клика людей, заинтересованных в том, чтобы не дать своим оппонентам возможности отстоять истину. В качестве примера можно привести борьбу академика Т.Д. Лысенко и его приверженцев против хромосомной теории наследственности, нанесшую огромный ущерб отечественной науке.

Наивысшей степени развития субъективизм достигает, когда в сокрытии правды и распространении заблуждения заинтересованы те или иные общественные классы или отдельные фракции этих классов. В таком случае принято говорить о партийности. О силе партийности писал в своё время еще Т. Гоббс: «Я не сомневаюсь, — читаем мы в “Левиафане”, — что если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила бы чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы, если не оспариваемое, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии»⁵.

Когда-то у нас в СССР широкое хождение имело мнение о том, что все науки партийны, не исключая и естественных, что за теоретической борьбой в естествознании может стоять и стоит столкновение интересов разных общественных классов. Вот, что, например, писал в 1926 г. философ и физик по образованию В.П. Егоршин в статье «Естествознание и классовая борьба»: «Уже из того, что естествознание является составной частью идеологии или мировоззрения, с очевидностью следует, что естествознание одинаково подвержено всевозможным классовым влияниям, как и другие идеологии. Совершенно непонятным было бы, почему, —

⁴ См., например: *Навиль Э.* Логика гипотезы. СПб., 1882. С. 124–128.

⁵ *Гоббс Т.* Левиафан // Избранные произведения: В 2-х т. Т. 2. М., 1964. С. 133.

раз согласно методологии исторического материализма, ничего в обществе нет неклассового, – почему это естествознание, всегда бывшее ареной ожесточеннейшей борьбы разных направлений и школ, должно рассматриваться так, как будто оно похоже на того дьяка, который

Спокойно зрит на правых и виновных,
Добру и злу внимания равнодушно,
Не ведая ни жалости ни гнева?...»⁶

И это было мнение не одного человека, а официально признанная позиция. В опубликованной в 1930 г. редакционной статье журнала «Естествознание и марксизм» утверждалось: «Совершенно очевидно, что никакая теория, особенно в условиях обострения классовой борьбы, не может быть свободна от политики, что не могут быть не партийными философские основы и выводы науки ... Философия, естественные и математические науки так же партийны, как и науки экономические или исторические»⁷. В полном соответствии с такой установкой названный журнал в 1931 г. решением президиума Коммунистической академии был переименован. Он стал называться «За марксистско-ленинское естествознание».

Но в последующем идея партийности естественно-научных теорий, зависимости их содержания от социальных факторов подавляющим большинством советских философов была оставлена. Стало ясным, что если можно говорить о партийности науки, то лишь в отношении общественных наук.

Как уже было сказано выше, знание о природе существует в двух видах: в виде житейского, обыденного знания, которое является феноменальным, и знания научного, эссенциального, теоретического. В первобытном обществе кроме житейского знания о природе существовало и житейское же знание и об обществе. Но если житейское знание о природе является единственным видом феноменального знания о ней, то иначе обстоит в области знания об обществе. Там с переходом от первобытного общества к цивилизованному возник еще один вид феноменального знания об обществе.

⁶ Егоршин В. Естествознание и классовая борьба // Под знаменем марксизма. 1926. № 6. С. 123. См. также: Егоршин В. Естествознание, философия и марксизм. М., 1930. С. 87–88.

⁷ За партийность в философии и естествознании // Естествознание и марксизм. 1930. № 2–3. С. IV.

Житейское, обыденное познание никогда не выступало как особый более или менее самостоятельный вид человеческой деятельности. Оно было вплетено в практическую материальную, прежде всего производственную деятельность людей. Само житейское знание представляло собой беспорядочный набор суждений, включая и оценочные, а также рецептов и приемов действий.

Научное познание, или исследование, есть особый самостоятельный вид деятельности, которым занимаются профессионалы. Ученые не просто целенаправленно добывают факты, но и обязательно приводят их в систему. Важнейший признак науки – создание особых систем понятий, который принято именовать теориями.

Систематизация – необходимый признак науки, но отнюдь не такой, который присущ только ей одной. Систематизацией того или иного материала могут, причем в качестве профессии, заниматься люди, весьма далекие от науки, что наглядно можно видеть на примере теологии. И богословы занимались созданием систем понятий, но эти концептуальные системы, разумеется, и не могли быть и не были теориями, ибо теология не есть настоящее знание, она – лжезнание, квазнание, пустознание. Теории могут быть только научными. Ненаучных теорий нет и быть не может. Когда говорят о религиозной и теологической теории – это чистейшая бессмыслица.

Таким образом, не всякая система понятий есть теория. Поэтому необходим термин, который бы обозначал любую систему понятий. В качестве такого термина можно использовать слово «концепция». Любая концепция, как научная, так и ненаучная (даже антинаучная), находится за пределами житейского знания. Знание, выражающееся в форме концепций, может быть названо *концепциальным*, или *концепционным*, знанием.

Эссенциальное знание может быть только теоретическим. Концепционное знание может быть не только пустознанием, каким является, например теология, но и еще одним, наряду с житейским знанием, из видов феноменального знания.

С возникновением цивилизованного общества возник такой вид феноменального социального знания, который принято именовать идеологией. Единицами научного знания являются теории. Имеет свои единицы и идеология. Для обозначения таких единиц я буду употреблять слово «учение». Последнее слово имеет много смыслов: оно нередко используется для обозначения всех вообще концепций, включая и теории. Говоря, например, об учении Дарвина об эволюции, учении Павлова о высшей нервной деятельности

сти и т.п., но я здесь буду использовать его в одном узком смысле – для обозначении единицы одной только идеологии.

Теория есть только система идей и понятий, отражающая сущность изучаемых явлений. Она никогда не включает в себя программы действий человека. Суть ее состоит только в объективном отражении сущности исследуемых явлений. Она должна исходить исключительно лишь из фактов. Создание теории диктуется только стремлением к истине. Никакие другие факторы здесь действовать не должны. Другое дело, что теория может лечь в основу той или иной программы человеческой деятельности. Но основанная той или иной теории программа не входит в теорию, не является ни её частью, ни её стороной.

В основе учения тоже лежит идея, но существенно отличная от теоретической, эссенциальной – социальная программная идея. Она прежде всего выражается в определенной программе, причем программе не просто действий, а действий человека по отношению к другим людям, т.е. в программе поведения, программе социальной. Социальная программная идея и разработанная на ее основе программа человеческого поведения – первая и исходная часть учения. Теоретик вскрывает сущность явлений, создатель учения прежде всего выступает как учитель жизни, он учит людей, как нужно жить, как нужно вести себя. У программы всегда есть определенная объективная основа. Это – объективные интересы определенной группы людей – чаще всего общественного класса, подразделения класса, вообще того или иного определённого слоя людей, которые уходят своими корнями в систему социально-экономических отношений.

Но учителю или учителям мало предложить людям определенную программу поведения, нужно убедить их принять её, а для этого необходимо дать определенную оценку существующим в обществе порядкам. Из этой оценки как само собой разумеющееся и должна вытекать определенная программа поведения. Если общественные порядки хорошие, справедливые, то их необходимо беречь, сохранять и защищать. Если они плохие, несправедливые, то нужно положить все силы на то, чтобы их уничтожить и заменить другими – справедливыми. Таким образом задаётся, иногда совершенно незаметно для последователей учения, определенная программа деятельности.

Но мало дать оценку существующих порядков. Ее нужно обосновать. А единственный способ это сделать – создать такую картину общества, которая находилась бы в полном соответствии

с данной ему оценкой. Но эту картину и соответственно содержащуюся в ней оценку никто не примет, если они не будут основываться на фактах. Кроме программных идей и оценок учение должно включать в себя картину действительности, внешне полностью основанную на фактах и подтверждаемую фактами.

В этом отношении учение приобретает черты сходства с научной теорией, которая всегда базируется на фактах. Но это сходство чисто внешнее. Если картина действительности, предлагаемая теорией, определяется исключительно лишь фактами, то картина реальности, даваемая учением, диктуется интересами определенной группы людей. Здесь в отличие от науки присутствуют только такие факты, которыми можно обосновать предлагаемую учением оценку общественных порядков и вытекающую из нее программу поведения.

Один из персонажей произведений великого русского сатирика М.Е. Салтыкова-Щедрина дал своеобразную классификацию фактов: «Факты, говорю я, бывают разные. Есть факты подходящие, есть факты неподходящие, есть даже факты, которые совсем, так сказать, не факты...»⁸. В учении используются только «подходящие» факты. Все остальные полностью игнорируются. А в случае нехватки «подходящих» фактов привлекаются факты еще одной категории: которых нет, но которые, так сказать, как бы и есть, т.е. лжефакты.

Но даже когда в учении используются одни только бесспорные факты, оно дает искаженную картину реальности. Это прекрасно понимают все истинные обществоведы. «...Ведь нет ничего проще, — писал российский историк В.Б. Кобрин, — чем, используя факты как иллюстрацию, доказать любую, самую вздорную концепцию: достаточно лишь закрыть глаза на другой ряд фактов, не укладывающихся в любезную твоему сердцу схему. Такие априорные схемы, основанные лишь на части фактов, хотя бы сами эти факты и были бесспорными, сеют в обществе ошибочные, а потому вредные представления о своём прошлом и подрывают доверие людей к исторической науке»⁹.

В современной «философии науки» теперь необычайно модным является тезис о «теоретической нагруженности» фактов, т.е.

⁸ Салтыков-Щедрин М.Е. Признаки времени // Собр. соч.: В 20 т. Т. 7. М., 1969. С. 37.

⁹ Кобрин В.Б. Опасная профессия // Кобрин В.Б. Кому ты опасен, историк? М., 1992. С. 212.

их зависимости от теоретической, шире, концепционной интерпретации. В применении к настоящей науке он полностью ошибочен. В применении к учениям он в определенной степени верен: даже когда факты не создаются, а берутся, то отбор их целиком зависит от характера учения.

Таким образом, любое учение включает в себя два компонента: (1) программу поведения и (2) обоснование этой программы, социальную мифологию. Внешне все это выглядит так, как если бы программа поведения вытекала из созданной на основании фактов картины общественной реальности. В действительности же всё обстоит с точностью наоборот: факты подгоняются под программу, картина реальности строится такой, которая требуется для обоснования программы.

Но программа поведения совершенно не обязательно выступает как особая, отличная от социальной мифологии часть учения. Она вмонтирована в социальную мифологию, дающую картину социальной реальности, в форме оценки или системы оценок этой реальности. Социальная мифология, а тем самым и учение в целом есть отражение реальности, но не в адекватной, а в иллюзорной форме.

Суть идеологии в классовом обществе заключается в ее служении классовым интересам. Каждый правящий класс, чтобы обеспечить свое господство, нуждается не только в государственной машине принуждения, но и в идеологии. Только при помощи идеологии можно сформировать у большинства членов общества такое представление о нем, которое побуждали бы это большинство действовать так, как нужно и выгодно господствующему классу. Если в сознании трудящихся общественная реальность выступит не как мир эксплуатации и насилия, какой она на самом деле является, а как мир если и не полностью справедливый, то по крайней мере единственно возможный, то повиновение их властям будет обеспечено.

Распространение, внедрение идеологии, выгодной правящему классу, в широкие массы – важнейшая для этого класса задача. Как уже указывалось, всякая идеология включает в себя два компонента: программу действий и ее обоснование – социальную мифологию. Отсюда вытекают два вида деятельности по внедрению идеологии. Первый – агитация: призывы к действиям, заложенным в программе. Второй – пропаганда – обоснование действий, предписываемых программой, распространение социальных, идеологических мифов.

Понятия агитации и пропаганды известны давно. Агитацией и пропагандой занимались не только правящие круги, но и силы, враждебные им. Противники существующего строя раскрывали его язвы и призывали к его свержению. В последние десятилетия слова «агитация» и «пропаганда» были оттеснены на задний план или даже вытеснены словосочетанием «public relations» или его сокращением – PR, что произносится как «пиар». Пиар включает в себя и агитацию, и пропаганду, и рекламу.

Распространение идеологии приобрело гигантский размах с появлением того, что было названо средствами массовой информации (СМИ). Первым из них стала возникшая вместе с капитализмом периодическая печать. Она сразу продемонстрировала свою пропагандистскую мощь. Вот как писал выдающийся британский поэт Дж.Р. Киплинг, который одно время сам был журналистом:

Солдат забудет меч и бой,
 Моряк – океанский шквал,
 Масон пароль забудет свой,
 И священник забудет хорал.
 Девушка – перстни, что мы ей дарим,
 Невеста – «да» прошептать,
 И еврей забудет Иерусалим,
 Скорей, чем мы печать!! <...>

Интердикты Папа пишет зря,
 Зря декреты волнуют умы,
 Вот пузырь раздут – и нет пузыря,
 Это делаем только мы!
 Помни о битве, она страшна,
 И троны должны признать,
 Что Королева гордыни одна:
 Печать – Печать – Печать!»¹⁰

Вслед за печатью в XX в. появились радиовещание, кинематограф и, наконец, телевидение. Все важнейшие средства массовой информации находятся в руках господствующего класса. И посредством их формируются представления об обществе у читателей, слушателей и зрителей. В результате их воздействия на умы людей их представления о мире все более и более отклоняются от мира, каков он на самом деле.

¹⁰ Киплинг Р. (в переводе А. Оношкович-Яцыны). Печать // Киплинг Р. Стихотворения. Роман. Рассказы. М., 1998. С. 315–316.

Появились имиджмейкеры (от англ. image – образ, подобие и make – делать) – специалисты, создающие портреты тех или иных людей, чаще всего политических деятелей, резко отличные от их оригиналов. Как говорил один такой мастер, он, если ему хорошо заплатят, проведет в президенты США рыжего пса против апостола Павла. Читаются курсы лекций и появляются учебники по пиару и имиджеологии. В результате такого рода действий рядовой человек, находящийся под могучим воздействием СМИ, особенно телевидения, оказывается не в состоянии провести грань между реальным и тем далеким от реальности миром, каким он изображается в органах пропаганды и агитации.

Это явление было замечено некоторыми современными западным философами. Ж. Батаем был введен в оборот термин «симулякр» (от лат. simulatio – видимость, обман, притворство). Он был принят и по-разному интерпретировался философами-постмодернистами, и не только ими. Ж. Бодрийяром была написана книга «Симулякры и симуляция» (1981).

Одно из основных значений слова «симулякр» – симуляции образа, копия, у которой никогда не было и нет оригинала. Постмодернисты говорят не только о гносеологической, но и онтологической «проекции» симулякра. Но так как они не признают существования объективного мира и отказываются от теории отражения, то по-настоящему разработать это понятие они оказались не в состоянии. Для них характерен крайний эклектицизм в этом, как и во многих других вопросах. Отрицая существование объективной реальности, они в то же время пишут о происходящей в современном обществе подмене реального симуляцией, о невозможности провести грань между ними. В целом всё, что написано постмодернистами по проблеме симуляции, поражает алогизмом и бестолковостью.

Если обратиться к личностям журналистов и вообще всех подвигающихся в разных ролях в сфере СМИ и пиара, то среди них можно обнаружить как людей, искренне убеждённых, что вещают правду, так и откровенных циников, которые ни во что не верят и готовы за приличные деньги доказывать, обосновывать и оправдывать всё, что только угодно их хозяевам. А между этими полюсами существует масса переходных фигур, у которых самообман и обман сочетаются в разных пропорциях. Наряду со стремлением к материальному благополучию многими из них движет страх потерять достигнутое положение и подвергнуться преследованию в случае, если он будут говорить невыгодную хозяевам правду.

Какие только мифы ни распространяются в наших СМИ. Среди особенно популярных миф о вечности частной собственности, миф о капитализме как обществе без эксплуатации и деления на социальные классы и буквально тут же миф о том, что классовое деление при капитализме является результатом наличия у разных людей различных способностей, о том, что если человек не стал миллионером, то причина в отсутствии у него достаточного ума, талантов и т.п. и т.д.

И все это проявление буржуазной партийности, которая не просто побуждает, но заставляет искажать картину социальной действительности.

Казалось бы, из сказанного выше с необходимостью напрашивается вывод, что партийность и объективность совершенно несовместимы. Действительно, во многих случаях, если не в большинстве, партийность исключает объективность. Но это совершенно не обязательно. Всё зависит от характера самой партийности. Всё дело в том, что партийность партийности рознь. Если интересы класса требуют искажения картины действительности, то такая партийность действительно исключает объективность. Её можно назвать *субъективистской* партийностью. Но бывает и так, что интересы определённого класса не делают насущно необходимым искажение социальной действительности, а иногда даже требуют изобразить общество таким, каким оно является в действительности, без каких-либо искажений и прикрас. Такая партийность делает возможным создание объективной картины общества, но только возможным, не более того. Чтобы эта возможность превратилась в действительность, нужны еще определенные условия, в частности существование наук об обществе. Если таких условий нет, то потребности даже такого класса выразятся в иллюзорной форме. Но в подобном случае в этой иллюзорной форме будет явственно проступать объективное содержание.

Особенно наглядно это можно видеть на примере учений, возникающих в переломные периоды истории того или иного конкретного общества. Когда в результате развития производительных сил возникает объективная необходимость в замене старых социально-экономических отношений новыми, то это далеко не всегда происходит стихийно. В определённых ситуациях становится необходимой социально-политическая революция. Чтобы старые социально-экономические отношения были уничтожены и утвердились новые, нужны захват власти новым прогрессивным классом и отстранение от неё старого правящего класса.

Но социально-политическая революция не может произойти без появления революционной идеологии. Необходимостью становится, чтобы члены общества, заинтересованные в его преобразовании, осознали необходимость радикальных перемен вообще, отстранения от власти правящей верхушки прежде всего. Революционное учение должно включать в себя программу действий прогрессивных сил общества и обоснование этой программы, в частности оправдание захвата власти. И осознание этого рано или поздно происходит, но, как правило, не в адекватной, а в иллюзорной форме.

В ранних буржуазных революциях оно нередко происходило в оболочке религиозных учений. Под знаменем борьбы за истинную христову веру против ее извращения происходила Нидерландская буржуазная революция. Объективной необходимостью для Англии XVII в. была ликвидация абсолютизма и остатков феодальных отношений, что одно только могло обеспечить окончательное утверждение капитализма. Революционные силы этой страны выступали под знаменем пуританизма (от лат. *purus* – чистый), полного очищения христианства от язычества, которым, по убеждению пуритан, был заражён не только католицизм, но и сменившее его в Англии англиканство. Препятствием для победы истинной, «чистой» христовой веры был абсолютизм. Королевская власть стояла на страже англиканства. Поэтому победа правого, «божьего» дела была невозможна без отстранения короля от власти и уничтожения абсолютизма. «Железнобокие» Оливера Кромвеля шли в бой против «кавалеров» Карла I с пением псалмов и победили. Король был казнён, королевская власть уничтожена (1649). Сколько-нибудь существенно не изменила положения вещей и Реставрация. А в результате Славной революции (1688) с абсолютизмом в Англии было окончательно покончено. В ней полностью утвердились капиталистические порядки.

Во Франции XVIII в. революционная идеология была уже не религиозной, а чисто светской. Но это нисколько не мешало ей быть иллюзорной. Просветители XVIII в. исходили из того, что существует некая неизменная, вечная природа человека, которая требует свободы, равенства и братства. А существующий порядок исключал реализацию этих краеугольных принципов. Он был деспотическим, он уродовал, калечил природу человека. Поэтому его уничтожение было необходимым условием утверждения человеческого счастья. Под лозунгом «свобода, равенства и братство» французский народ сверг королевскую власть, уничтожил абсолю-

тизм и одержал победу над внутренними и внешними врагами революционной Франции. Но вместо царства братства, равенства и свободы утвердился капитализм, который принес с собой новую форму эксплуатации человека человеком. Наступила общее разочарование в плодах революции. Но объективная необходимость ликвидации старого строя была уже реализована. Во Франции утвердился капитализм и стал возможным дальнейший прогресс общества.

Умению найти в иллюзорной идеологии за иллюзорной формой скрытое в ней объективное содержание учил марксистов В.И. Ленин. Он это наглядно показал на примере идеологии русского народнического социализма. «Ошибка некоторых марксистов, – писал он, – состоит в том, что, критикуя теорию народников, просматривают её исторически-реальное и исторически-правомерное содержание в борьбе с крепостничеством. Критикуют и справедливо критикуют “трудовое начало” и “уравнительность”, как отсталый, реакционный, мелкобуржуазный социализм, и забывают, что эти теории выражают передовой, революционный мелкобуржуазный демократизм... И плох был бы тот марксист, который, критикуя фальшь социалистического прикрытия буржуазных лозунгов, не умел бы оценить исторически-прогрессивного значения их, как самых решительных буржуазных лозунгов в борьбе против крепостничества»¹¹.

И житейское социальное познание, и идеология включают в себя оценки, причем в учениях оценки являются важнейшим их моментом, без оценок учений нет. Но как можно было видеть на примере естествознания, наличие оценок в житейском познании природы и трактовка их как истинных или ложных ни в малейшей степени не исключает полное их отсутствие в науках о природе. Поэтому прежде всего нужно дать ответ на вопрос, исключают или, наоборот, предполагают науки об обществе оценки изучаемых ими явлений. По существу ответ на этот вопрос был уже дан, когда выше были приведены примеры трех буржуазных революций. Если история есть объективный процесс поступательного развития, идущий по объективным законам, то совершенно ясно, что смена одной, отжившей свой век, формы общества другой – новой, более совершенной является огромным шагом вперед. А это означает позитивную оценку революции как явления прогрессивного и

¹¹ Ленин В.И. Аграрная программа социал-демократии в первой русской революции 1905–1907 годов // Полн. собр. соч. Т. 16. С. 213–214.

негативную всех попыток восстановить старые порядки. Одновременно это означает признание исторической правоты тех общественных сил, которые боролись за ниспровержение старого строя, и исторической неправоты тех общественных классовых и групп, которые стремились этому помешать. И только такие оценки роли, которую сыграли данные силы, дают понимание сущности происходивших событий. Раскрытие сущности социальных процессов и их верная оценка неразрывно связаны. Только открыв сущность общественных процессов, можно дать им правильную оценку, и лишь их верная оценка позволят проникнуть в их сущность. Без истинной оценки социальных процессов невозможно проникновение в их сущность. Не только феноменальное, но и эссенциальное социальное познание с необходимостью предполагает оценку. Нужно ли повторить, что раскрытие сущности общественных процессов предполагает не просто их оценку, а верную, истинную оценку.

Так как научное знание об обществе включает в себя оценку, то в классовом обществе общественные науки с неизбежностью являются партийными. Но идеал подлинной науки – объективность. Исходя из этого многие обществоведы считают необходимым отказ от какой бы то ни было партийности, занятие надпартийной, нейтральной позиции. Только это может, по их мнению, обеспечить объективность познания социальной реальности. Но нейтральность, надпартийность в социальных науках всегда есть не более как иллюзия. Как справедливо подчеркивал В.И. Ленин, «жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»¹². Поэтому существует только единственный способ обеспечения объективности подхода к познанию общества: стать на позиции общественного класса, общественного слоя, интересы которого требуют объективности. Никакого другого способа нет и быть не может.

Обществоведы всегда партийны. Нет и не может быть буржуазной математики, физики, химии, но существуют буржуазная экономическая наука, буржуазная социология, буржуазная политология и т.п.

Было время, когда буржуазия была передовым общественным классом, который ещё только шел ко власти. Её идеологи не только не отвергали идею прогресса, но, наоборот, разрабатывали и обосновывали её. Буржуазная партийность в те времена, если не полностью, то в значительной степени была объективистской, что

¹² Ленин В.И. Партийная организация и партийная литература // Полн. собр. соч. Т. 12. С. 104.

давало возможность представителям, если не всех, то некоторых, общественных наук приблизиться к сущности изучаемых явлений. Затем положение начало меняться. Интересы буржуазии потребовали запрета на проникновение в сущность изучаемых явления, ибо оно влекло за собой истинные их оценки, представшие опасностью для господствующего класса. Все это более чем наглядно можно видеть на примере истории первой подлинной общественной науки – политической экономии.

Именно объективистская первоначально партийность буржуазии позволила классикам буржуазной политэкономии создать пусть не вполне совершенную, но тем не менее настоящую научную теорию капиталистической экономики. Ядром её была идея о том, что стоимость товара определяется временем, общественно необходимым для его создания.

С утверждением буржуазии у власти и выходом на первый план классовой борьбы между нею и рабочим классом положение радикально изменилось. К. Маркс писал: «Буржуазия во Франции и в Англии завоевала политическую власть. Начиная с этого момента, классовая борьба, практическая и теоретическая, принимает всё более ярко выраженные и угрожающие формы. Вместе с тем пробил смертный час для научной буржуазной политической экономии. Отныне дело шло уже не о том, правильна или неправильна та или другая теорема, а том, полезна она для капитала или вредна, удобна или неудобна, согласуется с полицейскими соображениями или нет. Бескорыстное исследование уступает место сражениям наёмных писак, беспристрастные научные изыскания заменяются предвзятой, угодливой апологетикой... Люди, все ещё претендовавшие на научное знание и не довольствовавшиеся ролью простых софистов и сикофантов господствующих классов, старались согласовать политическую экономию капитала с притязаниями пролетариата, которые уже нельзя было игнорировать. Отсюда тот плоский синкретизм, который лучше все представлен Джоном Стюартом Миллем. Это – банкротство буржуазной политической экономии, что мастерски показал в своих «Очерках из политической экономии (по Миллю)» великий русский учёный и критик Н. Чернышевский»¹³.

В результате буржуазная политическая экономия оказалась не только неспособной в дальнейшем развивать свою теорию. Она

¹³ Маркс К. Послесловие ко второму изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т. 23. С. 17–18.

стала отказываться от прошлых своих достижений в этой области. Нужно было опровергнуть марксову теорию прибавочной стоимости. Но для этого необходимо было отбросить трудовую теорию стоимости, созданную классиками буржуазной политэкономии. И это было сделано. В конце концов возникла неоклассическая экономия, которую именуют также субъективной школой в экономике, маржинализмом (от фр. *marginal* – предельный), формальной экономической теорией, или просто формальной экономикой.

Суть сдвига, который произошел в буржуазной экономической науке, состоял в том, что она стала ограничиваться изучением только явлений, лишь экономической деятельности людей, их экономического поведения, отказавшись от проникновения в их сущность, от исследования экономических отношений. Как следствие, в данной области знания исчезла теория. Накапливались факты, делались частные обобщения, создавались концепции, но ни одна из них не была подлинной теорией. В них адекватное в самых причудливых формах сочеталось с иллюзорным. Экономическая наука перестала быть наукой в точном смысле слова. Это выразилось, в частности, и в изменении самого названия этой сферы знания. Словосочетание «политическая экономия» стало всё чаще заменяться словом «экономикс» (*economics*).

Кризис современной буржуазной экономической мысли не могли не заметить наиболее дальновидные из ее представителей. Президент Королевского экономического общества Г. Фелпс Браун в своем обращении к съезду общества 8 июля 1971 г. отметил, что используемые в экономикс теоретические модели не воспроизводят преобладающие тенденции реального мира и поэтому не могут помочь тем, кто пытается диагностировать и предвидеть движение реальной экономики¹⁴. Как он подчеркнул, именно это расхождение между экономикс и практическими проблемами «есть причина разочарования и беспокойства не только тех, кто занимается решением этих проблем, но также и тех, кто озабочен развитием экономикс как науки»¹⁵. Именно поэтому он и считал необходимым привлечь к данной ситуации внимание членов Экономического общества.

Д. Уорврик в работе «Возможен ли прогресс экономической науки?» (1972) писал, что «сейчас существуют целые направления

¹⁴ *Phelps Brown E.H. Underdevelopment of Economics // Economic Journal. 1972. Vol. 82, № 2. 325. P. 2.*

¹⁵ *Ibid.*

абстрактной экономической теории, не имеющие связи с конкретными фактами и почти не отличимые от чистой математики»¹⁶. Поэтому если прогресс в этой науке возможен, то крайне незначительный. В том же году появилась книга Б. Уорда «Что же всё-таки неладно с экономикс?», в которой с тревогой говорилось о теоретическом кризисе этой науки. Как констатировал автор, «желание систематически сопоставлять теорию с фактами не было заметной чертой этой дисциплины»¹⁷. В книге М. Блауга «Методология экономической науки, или Как экономисты объясняют» (1992; русск. перевод: М., 2004) целая глава носит название «Кризис экономической теории».

«Утратив все свои корни в обществе, – пишут американские экономисты Дж. Б. Фостер и Ф. Мэдофф, – ортодоксальная неоклассическая экономика, презентовавшая себя как единственную парадигму, стала дисциплиной, в которой доминируют бессмысленные абстракции высокого уровня, механистические модели, формальные методологии и математический язык, отвлеченные от исторического развития. Это – все, что угодно, но не знание о реальном мире; скорее основное значение так понимаемой экономики заключено в ее роли саму себя подтверждающей идеологии»¹⁸.

«Я думаю, – говорил в интервью, данном в 2010 г., крупный американский экономист К. Дж. Эрроу, – что господствующее сейчас направление экономической науки не дает ответа на многие вопросы»¹⁹. И в заключение – название статьи, написанной в том же году восьмью западными экономистами (Д. Коландером, А. Кирманом, Г. Фельмером, А. Хаасом, М. Голдбергом, К. Джелиусом, Т. Люке и В. Слотом), – «Финансовый кризис и провалы современной экономической науки»²⁰.

Все это, разумеется, не означает, что переход к неоклассической экономии вообще положил конец накоплению знания в данной области. Пришел конец развитию лишь теоретической мысли. «...Ни одному профессору политической экономии, способному давать самые ценные работы в области фактических, специальных

¹⁶ *Worswic G.D.* Is Progress of Economic Science Possible // *Ibid.* 1972. Vol. 82? № 2. P. 78.

¹⁷ *Ward B.* What's Wrong With Economics? London, 1972. P. 173.

¹⁸ *Фостер Дж.Б., Мэдофф Ф.* Финансовое схлопывание и стагнация: Возврат к реальной экономике // *Прогнозис.* 2008. № 4. С. 178.

¹⁹ *Гринберг Р., Рубинштейн А.* Теория, инновации и контуры будущей экономики в диалоге с Кеннетом Эрроу // *Вопросы экономики.* 2010. № 10. С. 16.

²⁰ *См.: Вопросы экономики.* 2010. № 6.

исследований, – писал В.И. Ленин, – нельзя верить *ни в одном слове*, когда речь заходит об общей теории политической экономии. Ибо последняя такая же *партийная* наука в современном обществе, как и *гносеология*. В общем и целом профессора-экономисты не что иное, как учёные приказчики класса капиталистов, а профессора философии – учёные приказчики теологов. Задача марксистов и тут и там суметь усвоить себе и переработать те завоевания, которые делаются этими «приказчиками» (вы не сделаете, например, ни шагу в области изучения новых экономических явлений, не пользуясь трудами этих приказчиков), и *уметь* отсечь их реакционную тенденцию, уметь вести свою линию и бороться *со всей линией* враждебных нам сил и классов»²¹.

Сходные процессы наблюдались и наблюдаются в такой, казалось бы далекой от политики науке, которую у нас всегда называли этнологией, или этнографией, а на Западе сейчас – социальной, культурной или социокультурной антропологией. Возникла она в середине XIX в. и, как и любая другая наука, начала со сбора, накопления, систематизации и первичной обработки фактов и первое время носила чисто эмпирический характер. Превращение ее в науку теоретическую началось с возникновением эволюционистских концепций. Концептуальное построение, изложенное в книге выдающегося американского этнографа Л.Г. Моргана «Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации» (1877), было первой подлинно научной концепцией в области этнографии. Оно не просто описывало явления, а определенным образом объясняло их и оценивало. Именно это и обусловило широкое распространение идей Моргана.

Но в конце XIX в. в западной этнологии произошел резкий поворот от эволюционизма к антиэволюционизму. Одна из причин заключалась в выявлении целого ряда фактов, которые находились в противоречии с существовавшими эволюционистскими построениями, в частности со схемами развития первобытного общества, созданными Л.Г. Морганом.

Но эта причина была не единственной и даже не главной. Ведь если одна определенная эволюционистская концепция пришла в противоречие с вновь добытыми данными, то её вполне можно было бы попытаться заменить другой, тоже эволюционистской, но

²¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Т. 18. С. 363–364.

при этом такой, в которую бы укладывались не только старые, но вновь обнаружившиеся факты. И если это не произошло, то причины лежали за пределами науки.

Вот, что писал о них выдающийся американский этнолог Л.О. Уайт: «Использование эволюционной теории вообще и теории Л. Моргана, в частности, К. Марксом и радикальным социалистическим рабочим движением вызвало сильную оппозицию со стороны капиталистической системы. Вследствие этого антиэволюционизм стал символом веры определенных слоев общества... Он стал философией оправдания церкви, частной собственности, семьи и капиталистического государства подобно тому, как «социальный дарвинизм» стал философским оправданием безжалостной эксплуатации в промышленности»²².

Отвержение эволюционизма было одновременно и фактическим отказом от теории и переходом на позиции чистого эмпиризма. Западные этнологи не просто фактически отбросили теорию, но на словах признавая необходимость теории, на деле стали обосновывать необходимость отказа от неё. Так, например, крупный британский социальный антрополог (этнолог) А.Р. Радклифф-Браун в работе «Исследование систем родства» подвергает резкой критике то, что он, вслед за одним из мыслителей XVIII–XIX вв. – Д. Стюартом, именуется методом воображаемой истории (*conjectural history*). Именно в применении этого метода он видит главный порок основного труда Л.Г. Моргана. В его «Древнем обществе» дается не реальная история, а воображаемая.

А.Р. Радклифф-Браун считает, что в использовании исследователями такого метода заключается главное препятствие на пути к созданию «научной теории человеческого общества»²³. При этом он совершенно забывает, что Д. Стюарт, который ввел термин «воображаемая история», рассматривал его как полностью тождественный термину «теоретическая история»²⁴. А.Р. Радклифф-Браун выступает здесь как чистый эмпирик. Говоря о теории, он совершенно не понимает ее сущности. Ему даже не приходит в голову, что теория есть всегда умозрение, что создание ее совершенно немыслимо без воображения, без фантазии. Теоретическая история в этом смысле всегда «воображаемая» история.

²² *White L.A. The Concept of Evolution in Cultural Anthropology // Evolution and Anthropology: A Centennial Appraisal. Washington, 1959. P. 109.*

²³ *См.: Radcliff-Brown A.R. The Study of Kinship Systems // Radcliff-Brown A.R. Structure and Function in Primitive Society. New York, London, 1965. P. 49–51.*

²⁴ *Stewart D. Account of the Life and Writing of Adam Smith // Readings in Early Anthropology. Ed. by J.S. Slotkin. Chicago, 1965. P. 460.*

За последнее столетие западной этнологией (социальной антропологией) был накоплен огромный, поистине бесценный фактический материал, сделано немало представляющих несомненный интерес эмпирических обобщений, но в области теории не наблюдалось никакого продвижения вперед. Это признают многие этнографы. Известный британский исследователь Э.Р. Лич писал: «В течение ста лет своего существования академические антропологи не открыли ни одной обоснованной универсальной истины о человеческой культуре или человеческом обществе, иных, чем тривиальные аксиомы, к примеру – все люди обладают языком»²⁵. Это привело его к весьма пессимистическому выводу о том, что в этой области знания вообще невозможно открытие каких-либо законов. «Антропологи, – читаем мы в одной из его книг, – которые воображают, что посредством разума они могут свести наблюдения этнографов к номотетической естественной науке, попусту теряют время»²⁶.

Неспособность современных западных этнологов создать теорию особенно наглядно проявилась в новой области этнологической науки, получившей на Западе название экономической антропологии, у нас – экономической этнологии. Эта научная дисциплина специализируется на изучении социально-экономических отношений первобытного общества (*primitive economy*) и экономических отношений крестьянского мира цивилизованных обществ (*peasant economy*). За время существования экономической этнологии первобытности, и особенно в 60–70-е годы, когда эта дисциплина пережила подлинный бум, был накоплен поистине гигантский фактический материал, который настоятельно требовал теоретического осмысления. В западной экономической антропологии наметились два основных направления: формалистское и субстантивистское, между которыми развернулась упорная борьба. Но все попытки создать теорию первобытной экономики оказались тщетными. В результате на рубеже 60-х и 70-х западная экономическая этнология оказалась в состоянии глубокого концептуального кризиса.

В поисках выхода из теоретического тупика, в котором оказалась экономическая антропология, некоторые специалисты в этой области стали обращать свои взоры к марксизму. В 1969 г. амери-

²⁵ Leach E. *Social Anthropology*. London, 1982. P. 52.

²⁶ Ibid.

канский исследователь С. Кук в одной из статей писал, что изучение конкретных данных по примитивной экономике, с одной стороны, марксистской литературы, с другой, привело его к выводу, «что подлинное преодоление противоречия между формалистской и субстантивистской концепциями может быть достигнуто через творческое применение диалектического метода, постигнутого Гегелем и использованного Марксом в социальных и экономических исследованиях»²⁷. «Я смею утверждать, – продолжал он, – что экономическая антропология может выйти из нынешнего теоретического тупика путём следования примеру Маркса, увидевшего в производстве ядро экономики и ключ к выделению экономически существенных явлений и в применении диалектического метода для приближения к экономической реальности»²⁸.

Однако одного только желания применить марксизм мало. К сожалению, у многих западных исследователей первобытной экономики обращение к марксизму нередко сводилось к простому облачению давно известных фактов и концепций в наряд марксистской терминологии, что, конечно, заведомо не могло привести ни к какому-либо продвижению вперёд в области теории ни доклассовой, ни любой другой экономики. Нужно было знать марксизм, причём подлинный, настоящий, и только такой марксизм, а не различные его суррогаты, мог помочь создать подлинно научную теорию первобытной экономики. Такую теорию вначале первобытной, а затем и крестьянской экономики удалось создать лишь в нашей стране²⁹.

Никакой подлинной теории никогда не было и нет в западной социологии. Там имеется социология, которая прямо именуется эмпирической. Создаются т.н. теории среднего уровня, которые в действительности являются вовсе не теориями, а паратеориями (от греч. «пара» – возле, около), которые не отражают сущности

²⁷ Cook S. The “Anti-Market” Mentality Re-Examined. A Further Critique of Substantive Approach to Economic Anthropology // *Southwestern Journal of Anthropology*. 1969. Vol. 25. № 4. P. 378.

²⁸ Ibid. P. 382.

²⁹ См.: Семенов Ю.И. Возникновение и развитие экономики. От первобытно-коммунизма к обществам с частной собственностью, классами и государством (древневосточному, античному и феодальному). М., 2014; *Он же*. Общая теория традиционной крестьянской экономики (крестьянско-общинного способа производства) // *Власть земли. Традиционная экономика крестьянства России XIX века – начала XX века*. Т. 1. М., 2002.

общественных явлений и в которых адекватное в разных пропорциях сочетается с иллюзорным.

Общие же концептуальные построения, которые могли бы с полным правом претендовать на статус подлинной научной теории, в современной западной социологии полностью отсутствуют. Современная буржуазная партийность порождает запрет на проникновение в сущности общества.

Это в той или иной степени осознают наиболее проникательные из западных специалистов, работающих в этой области. Среди них выделяется американский социолог О.У. Гоулднер – автор нашедшей в своё время книги «Наступающий кризис западной социологии» (1971). Существующую западную социологию, которая с неизбежностью под давлением истеблишмента искажает картину социальной реальности, О. Гоулднер критикует с позиции новой, ещё только долженствующей возникнуть науки, которую он именует рефлексивной социологией. «Хотя рефлексивная социология, – пишет он, – предполагает, что любая социология развивается только при определенных общественных условиях, которые она глубоко заинтересована понять, она также осознает, что элиты и различные институты стремятся получить что-то в обмен за поддержку, которую они оказывают социологии. Она осознает, что развитие социологии зависит от поддержки общества, которое допускает её развитие в определенных направлениях, но одновременно ограничивает её в других сферах и, таким образом, деформирует её характер. Одним словом, любая социальная система стремится нанести ущерб той самой социологии, которой она же и даёт жизнь. Призыв к “объективности” со стороны социологии, которая не осознает этого противоречия и которой не хватает конкретного понимания того, каким образом её собственные руководящие институты и элита представляют для неё главную опасность, – это молчаливое свидетельство успешной гегемонии этой системы над такой социологией. Это доказывает неумение достичь той самой объективности, о преданности которой она заявляла с такой гордостью. Рефлексивная социология может освоить следующую неблагоприятную для себя информацию: *всякая существующая власть враждебна высшим идеалам социологии*. В то же самое время она осознает, что чаще всего это – внешняя опасность, поскольку самые глубокие последствия она имеет, когда связана с внутренними интересами карьеры и общественным положением

самих социологов. Рефлексивная социология полностью осознает, что глубже всего социологию искажают потому, что сам социолог – добровольный участник этого искажения»³⁰.

О. Гоулднер не одинок. В 1988 г. французской социолог Р. Будон выступил со статьей «Станет ли когда-нибудь социология нормальной наукой?», а в 1994 г. П.Л. Бергер поставил вопрос ещё более хлестко – «Имеет ли ещё социология какой-той смысл?»³¹. Работ, в которых доказывалось, что западная социология не имеет теории и поэтому не является наукой, появилось в последние годы столь много, что в 1989 г. Р. Коллинз в статье «Социология: Наука или антинаука?» выступил с попыткой доказать, что «социология вовсе не обречена на научную несостоятельность»³². Убедительных доказательств найти он не смог и в результате закончил статью призывом к социологам быть терпимыми и не слишком критиковать друг друга. «Многое из того, что мы говорим сегодня о работах коллег, – писал он, – отличается негативизмом, враждебностью, пренебрежением. Эта фракционность ослабляет социологию, ибо мы нуждаемся в многообразии подходов, чтобы подтвердить наши результаты перекрестными сравнениями. Чтобы продвинуться в социологии, нам нужен дух благородства, а не дух фракционного антагонизма»³³.

Не лучше обстоит дело и в той дисциплине, которая носит название политической науки, или политологии. Там тоже не удастся создать подлинной теории. Не вдаваясь в детали, приведу названия статей нескольких видных западных политологов: Д. Истон «Упадок современной политической теории» (1951); А. Коббан «Закат политической теории» (1953); Л.Д. Спенс «Политическая теория в отставке» (1980)³⁴.

Таким образом буржуазная партийность, по крайней мере начиная с середины XIX в., стала запрещать одновременно и ис-

³⁰ Гоулднер А.У. Наступающий кризис западной социологии. СПб., 2003. С. 555–556.

³¹ См.: Boudon R. Will Sociology Ever Be a Normal Science? // Theory and Society. 1988. Vol. 17, № 4; Berger P.L. Does Sociology Still Make Sens? // Schweizer Zeitschrift für Soziologie. 1994. Bd. 20, № 1.

³² Коллинз Р. Социология: Наука или антинаука // Теория общества. Фундаментальные проблемы. М., 1999. С. 38.

³³ Там же. С. 67.

³⁴ Переводы этих статей на русский язык см.: Политическая теория в XX веке: Сб. статей. М., 2008.

тинную оценку общественных явлений и проникновение в их сущность. Эссенциальное, а тем самым и теоретическое знание в данной области духовного производства сделалось невозможным.

Этот отказ от эссенциального знания нуждался в оправдании. И оно было найдено в номинализме. Номинализм, как известно, отвергает существование общего и сущность. В этом заключена одна из причин принятия номинализма большинством буржуазных обществоведов. Если сущности нет, то ни о каком ее познании не может быть речи. Эссенциального знания нет и быть не может. Убеденным номиналистом был М. Вебер, причем, если можно так выразиться, дважды номиналистом. Он был приверженцем не только гносеологического номинализма, но и социологического, т.е. взгляда, согласно которому общества как особого целостного образования нет, оно представляет собой простую сумму индивидов³⁵. К.Р. Поппер именовал свою позицию «методологическим номинализмом» и противопоставлял ее «методологическому эссенциализму»³⁶.

Но если от эссенциального знания западные обществоведы легко освободились, то несколько иначе обстояло дело с теорией. Прямо отречься от теории было нельзя, ибо тогда общественное знание потеряло бы статус научного. Но теоретическим может быть только эссенциальное знание. Отвержение последнего неумолимо вело к отказу от теории. В результате признавая на словах теорию, западные специалисты-обществоведы встали на путь фактического отказа от нее. Это наглядно можно видеть на примере работ того же М. Вебера. «Один из основных тезисов, используемых противниками чистой теории, – писал он, – состоял в том, рациональные конструкции последней не более чем “только фикции”, ничего не говорящие о реальной действительности. При правильном понимании это действительно так; ибо теоретические конструкции только способствуют познанию, а отнюдь не дают познания реальности»³⁷.

Неопозитивисты распространяли антитеоретизм на все науки, включая естественные. В качестве примера можно привести вы-

³⁵ См.: Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 614.

³⁶ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 192. С. 63–66; Он же. Нищета историцизма. М., 1993. С. 35–43.

³⁷ Вебер М. Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 597.

двинутую К. Гемпелем т.н. «дилемму теоретика». «Если термины и принципы теории, – писал он, – выполняют свои функции, то они не нужны, как только что было показано выше; а если они не выполняют своих функций, то они тем более не нужны. Но для любой данной теории её термины и принципы или выполняют свои функции или не выполняют их. Следовательно, термины и принципы любой теории не нужны»³⁸.

Не лучше получалось и у тех приверженца аналитической философии, которых не причисляют ни к неопозитивистам, ни к постпозитивистам. «Как эмпирик, – писал, например, У. ван О. Куайн, – я продолжаю считать концептуальную схему науки инструментом для предсказания будущего опыта в свете прошлого опыта. Физические объекты концептуально вводятся в ситуацию как удобные посредники, причем не путем их объяснения в терминах опыта, но просто как простые несводимые постулируемые сущности (posits), эпистемологически сопоставимые с богами Гомера. Что касается меня, то я как правоверный физик, верю в физические объекты, а не в гомеровских богов, потому что было бы научной ошибкой думать иначе. Но с точки зрения эпистемологии, физические объекты и боги Гомера отличаются только по степени, а не в принципе. Оба типа сущностей входят в наше познание только как культурно постулируемые сущности. Миф о физических объектах эпистемологически превосходит большинство других мифов в том отношении, что оказался более эффективным, чем другие мифы, в качестве устройства для выработки поддающейся управлению структуры потока опыта»³⁹. Таким образом, по У. Куайну, научная теория есть не что иное, как разновидность мифологии.

Как уже указывалось, буржуазные обществоведы должны были бы отказаться не только от проникновения в сущность явлений, но и от истинных их оценок, которые могли быть получены только в результате познания сущности. Сделать это было трудно, ибо оценки всегда считались само собой разумеющейся особенностью любого знания об обществе. Напрашивались два выхода из содвигшегося положения.

Один из них состоял в заимствовании оценок из социальной мифологии. В результате то, что именовалось наукой, становилось

³⁸ Гемпель К.Г. Дилемма теоретика: исследование логики построения теории // Гемпель К.Г. Логика объяснения. М., 1998. С. 164.

³⁹ Куайн У. ван О. Две догмы эмпиризма // Куайн У. ван О. Слово и объект. М., 2000. С. 365.

учением, т.е. иллюзорной картиной социальной реальности. Чаще всего по такому пути шли не специалисты в области специальных общественных дисциплин, а философы. Это наглядно можно видеть на примере обществоведческих работ К. Поппера, посвященных оправданию и защите капитализма. «Важно... – писал он в книге “Открытое общество и его враги”, – то, что “капитализм” в том смысле, в каком он Маркс употреблял этот термин, *нигде и никогда не существовал* на нашей прекрасной планете Земля – он реален не более, чем дантовский Ад»⁴⁰. «Я... – говорит данный автор в той же самой работе, – еще раз повторю: открытые общества, в которых мы живем сегодня, – самые лучшие, свободные и справедливые наиболее самокритичные и восприимчивые к реформам из всех, когда-либо существовавших»⁴¹.

Как мы видим, К. Поппер не сомневается, что оценки могут быть как истинными, так и ложными и что его оценка капиталистического общества является истинной, а содержащаяся в работах К. Маркса теория капитализма совершенно ложной. Отсюда следует, что К. Маркс ничего не смыслил в экономике капитализма, не был никаким экономистом. Кстати сказать, последнее прямо утверждали и некоторые из наших «демократов» в начале 90-х годов XX в. «Нельзя не отметить как недоразумение тот факт, – писал один из них, – что до сих пор советские люди считают Маркса экономистом, хотя к экономике “Капитал” имеет косвенное отношение. На самом деле это – местами изысканное философское произведение, содержащее ряд концепций-гипотез. В нем нет статистических выкладок, эмпирических данных. Да и зачем философу статистика? Он творит по своим правилам согласно имеющимся традициям»⁴².

Все нормальные современные экономисты, не исключая и тех, что придерживаются взглядов, далеких от марксизма, признают К. Маркса величайшим специалистом в области политической экономики капитализма. «Маркс, – писал, например, один из крупнейших экономистов XX в. В.В. Леонтьев, в 20-е годы покинувший СССР и затем поселившийся в США, в статье “Современное значение экономической теории К. Маркса”, – был великим знатоком природы капиталистической системы... Если, перед тем как попытаться дать какое-либо объяснение экономического развития, не-

⁴⁰ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 1. М., 1992. С. 11–12.

⁴¹ Там же. С. 15.

⁴² Бондарев В. Последняя страсть вождя // Горизонт. 1991. № 10. С. 29.

кто захочет узнать, что в действительности представляют собой прибыль, заработная плата, капиталистическое предприятие, он может получить в трех томах “Капитала” более реалистическую и качественную информацию из первоисточника, чем та, которую он мог бы найти в десяти последовательных выпусках “Цензов США”, в дюжине учебников по современной экономике и даже, осмелюсь сказать, в собрании сочинений Торстена Веблена»⁴³.

«У большинства американцев, – пишут два известных американских экономиста – Р. Хейлбронер и Л. Туроу, – имя Карла Маркса ассоциируется с революцией. И это в определенной степени справедливо. Но Маркс гораздо больше, чем политический деятель. Он был глубоким и проницательным экономическим мыслителем, быть может, самым замечательным аналитиком динамики капитализма»⁴⁴.

Отсюда следует, что книга К. Поппера «Открытое общество и его враги», которую некоторые наши философы превознесли до небес⁴⁵, никакого отношения ни к какой науке не имеет. Это – типичный образец социальной мифологии, причем самого худшего пошиба. Ангажированность, партийность автора буквально бьет в глаза. Писать такого рода работы – значит с порога отвергать идею объективности знания об обществе.

А в течение первых десятилетий XX в. объективность в науке была еще в цене. Буржуазные обществоведы не были и не могли в силу указанных выше причин быть объективными, но претендовали на то, чтобы быть таковыми. И большинство их пошло по пути принципиального отказа от оценок в обществоведении. Это нужно было обосновать, и они попытались это сделать. Разумеется, они не могли прямо заявить, что оценки, которые давались буржуазной социальной мифологией, являются ложным. Выход из положения был найден в провозглашении и отстаивании тезиса, что понятия истины и заблуждения к оценкам в принципе не применимы. А раз так, то им нет место в науке, которая должна давать истину. Другой вариант – простое объявление всех оценок субъективными

⁴³ Леонтьев В. Современное значение экономической теории К. Маркса // Леонтьев В. Экономические эссе: Теории, исследования, факты и политика. М., 1990. С. 111.

⁴⁴ Хейлбронер Р., Туроу Л. Экономика для всех. Новосибирск, 1994. С. 33.

⁴⁵ См. например: Садовский В.Н. Предисловие редактора русского перевода // Поппер К. Открытое общество и его враги Т. 1. М., 1992.

и только субъективными, без каких-либо дальнейших уточнений. А раз оценки являются субъективными, то они должны быть исключены из науки, которая может быть только объективной. Иначе говоря, отказ от оценок мотивировался необходимостью обеспечить объективности науки, полностью изгнать из нее субъективизм.

Все эти положения выдвигались и обосновывались последователями ряда философских и социологических школ, в частности неокантианцами. Эти люди резко противопоставляли объективный научный подход и оценку. Последнюю они относили к области морали.

У М. Вебера этой проблеме посвящена специальная работа «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке». Известный в своё время русский правовед, социолог и философ П.И. Новгородцев писал: «Наука о существующем не может дать никаких критериев для оценки. Она нарушила бы свой объективный характер, если бы бралась судить и оценивать»⁴⁶. Точно такой же точки зрения придерживался русский «легальный марксист», экономист и социолог М.И. Туган-Барановский. Он утверждал, что наука должна только объяснять «социальные факты», но ни в коем случае их не оценивать⁴⁷.

Мнение, что к оценкам абсолютно неприменимы понятия истины и заблуждения отстаивается многими и сейчас. Так, например, в статье А.А. Ивина «Ценности в научном познании» категорически утверждается: «...Оценки (а значит, и нормы) не имеют истинностного значения, они не могут быть истинными или ложными»⁴⁸.

Картина социальной реальности, в которой нет никакой прямой оценки явлений, внешне действительно нередко выглядит объективной. Но это не более как видимость. Вопреки описанному выше подходу, и к оценкам полностью применимы понятия истины и заблуждения. Оценки могут быть как истинными, объективными, так и ложными. И истинные оценки при исследовании общества неотделимы от познания сущности. И объективная картина

⁴⁶ *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма: Сб. статей. М., 1902. С. 259–260.

⁴⁷ *Туган-Барановский М.* Теория ценностей и теория прибыли // Научное обозрение. 1900. № 3. С. 632 сл.

⁴⁸ *Ивин А.А.* Ценности в научном познании // Логика научного познания. Актуальные проблемы. М., 1987. С. 243.

социальной реальности с необходимостью должна включать в себя истинные, объективные оценки представленных в ней явлений общественной жизни. Если она содержит лишь описание (пусть самое детальное) явлений, но исключает их оценки, то она не является объективной. В.И. Ленин, когда он столкнулся с такого рода подходом в книге еще одного русского «легального марксиста» П.Б. Струве «Критические заметки по вопросу об экономическом развитии России» (1894), назвал это явление объективизмом или узкими объективизмом, противопоставив его объективности⁴⁹.

В работах различных авторов советских лет подмеченное В.И. Лениным явление получило название буржуазного объективизма. Важной задачей марксистов в это время считалась борьба против буржуазного объективизма, что нередко выливалось в критику объективного подхода и оправдание отхода от истины. Все это уже тогда заставило некоторых исследователей отнестись довольно настороженно к этому понятию, а позднее, во время перестройки, истолковать его как теоретическое основание отказа от объективного изображения социальной реальности и оправдания субъективизма.

Но хотя В.И. Ленин в последующих работах слово «объективизм» в указанном смысле почти что не употреблял⁵⁰, приводимое им различие между «объективностью» и «объективизмом» имеет под собой серьезные основания. Прежде всего отмечу, что понятие объективизма необходимо лишь при анализе познания социальной реальности. К естественно-научному познанию оно совершенно неприменимо. Там действует только понятие объективности. А при анализе социальной реальности одним понятием объективности обойтись нельзя. Здесь действительно необходимо кроме понятия объективности также и понятие объективизма. Объективность в применении и к природе, и к обществу с необходимостью предполагает познания не только явлений, но сущности. Объективизм же означает отказ от истинных оценок изучаемых общественных явлений, а тем самым и раскрытия их сущности. Но это еще не все.

⁴⁹ См.: Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (отражение марксизма в буржуазной литературе) // Полн. собр. соч. Т. 1.

⁵⁰ Кроме указанной выше работы он использовал это понятие только в еще одной своей статье: Ленин В.И. О политической линии // Полн. собр. соч. Т. 22. С. 101–103.

Формально объективизм означает отказ от любых оценок, но по сути он представляет собой категорический отказ лишь от истинных оценок. Когда, например, обществовед категорически отказывается от признания истинности отрицательных оценок тех или иных действительно негативных общественных явлений, он тем самым намеренно или преднамеренно открывает двери для проникновения в общественное сознание и утверждения в нем противоположных их оценок. Тот, кто, скажем, отказывается осуждать фашизм, тем самым открывает возможность его оправдания.

И еще одно обстоятельство, которое нельзя не учитывать. Объективист всегда эмпирик. Его лозунг: не нужно оценок, пусть факты сами говорят за себя. Но факты всегда можно подобрать: привести только «подходящие», умолчать о «неподходящих». В результате читатель, который не всегда обязательно знаком со всем имеющимся фактическим материалом, неизбежно придет к той оценке, которая любезна сердцу автора. Кстати, на такой прием незаметного навязывания оценки обратил свое внимание М. Вебер⁵¹.

Все эти приемы используются тогда, когда в силу партийных симпатий человек не хочет давать объективную оценку явлений, а дать ложную он прямо не решается, не желая разоблачать себя. Он выдает, иногда весьма успешно, свою позицию за надпартийную, нейтральную, а тем самым и объективную. Объективизм, таким образом, есть видимость объективности, за которой скрывается субъективизм, в данном случае тщательно замаскированная субъективистская партийность.

Но все это в основном относится к уже прошедшим дням. Вполне искренне или не очень, но буржуазные обществоведы все же провозглашали объективность своей науки. Если они и отрицали возможность использования понятий истины и заблуждения, то в основном в применении к оценкам. К настоящему времени положение существенно изменилось. Широкое распространение получил отказ от понятия истины во всех сферах познавательной деятельности включая науки, причем не только общественные, но естественные. Это течение можно назвать антиверитизмом, или нонверитизмом (от лат. non – не и veritas – истина).

⁵¹ Вебер М. Указ. соч. С. 556.

Истоки антиверитизма уходят к различного рода субъективистским концепциям истины (очевидности, общезначимости, полезности и т.п.). Суть их заключалась в отрицании объективности истины. Но отрицая объективную истину, а тем самым по существу истину вообще, все они прямо от понятия истины не отказывались. Не отвергали прямо понятия истины и люди, пропагандировавшие идею плюрализма истин. Не выступали прямо против понятия истины неопозитивисты, хотя оно и отодвигалось ими на задний план. Понятием истины пользовался К. Поппер, хотя считал ее недостижимой. Но уже такие представители постпозитивизма, как Т. Кун, И. Лакатос, С. Тулмин перестали употреблять понятие истины. Оно стало для них не нужным. А постпозитивист П. Фейерабенд, открыто проклявший разум в книге «Прощай, разум» (1987; русск. перевод: М., 2010) объявил истину одним из порожденных им абстрактных чудовищ, которые, как ранее боги, использовались для запугивания человека и ограничения его свободного и счастливого развития⁵². С его точки зрения, нет, например, никакой принципиальной разницы между научной теорией и религиозным мифом. На позиции антиверитизма стоят все философствующие постмодернисты.

В нашей стране одним из первых открытым неверитизм стал отстаивать А.П. Назаретян в статье «"Истина" как категория мифологического мышления (тезисы к дискуссии)». В ней без всяких обиняков заявляется, что понятие истины к настоящему времени превратилось в анахронизм. От гносеологии, основанной на понятии истины, нужно раз и навсегда отказаться, заменив ее модельным мышлением. «Для человека, ясно сознающего, что он связан с миром через посредство идеальных моделей и оперирования ими, — пишет указанный автор, — сама категория истины становится избыточной или, во всяком случае, периферийной. Достоинства и недостатки модели можно обсуждать с точки зрения функциональной эффективности, стройности, ёмкости и т.д., понятие же истинности к ней неприменимо»⁵³.

Отрицание истины есть отрицание познания. Экспансия антиверитизма привела к тому, что некоторые авторы начали провозглашать конец всякой науки, включая и естествознание. В этом

⁵² Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 322 и др.

⁵³ Назаретян А. Истина как категория мифологического мышления: тезисы к дискуссии // Общественные науки и современность. 1995. № 7. С. 106.

отношении показательна книга не какого-то там мракобеса и мистика, а ученого и писателя, сотрудника прекрасного журнала «Сайентифик америкэн» Дж. Хоргана «Конец науки. Взгляд на ограниченность знания на закате Века науки» (1996). Книга основана на интервью с целым рядом крупных специалистов. Автор во многом прав в отношении западной философии и западных общественных наук. Они действительно находятся в тупике. Но вряд ли можно согласиться с ним, когда он распространяет свои выводы и на естествознание. Но нельзя при этом не видеть, что широчайшая коммерциализация науки пагубно сказывается и на нем.

Появление и широкое распространение воинствующего антиверитизма имеет серьезные основания. Причина заключается не только и не столько в субъективных качествах его творцов и приверженцев, в частности в обычной человеческой глупости, стремлении выделиться, заработать, сколько в сложившейся сейчас объективной ситуации. Кризисное состояние духовной жизни современного капиталистического общества имеет своей основой кризис всего этого общества в целом. Оно неизлечимо больно, впереди его ждет только гибель.⁵⁴

Чтобы продлить существование этого общества, его господствующий класс должен держать в неведении все основное его население, без конца лгать. Этому классу страшна правда. Поэтому нужно искоренить понятие истины, стереть грань между истиной и заблуждением. Обоснованием этого и занимаются современные философы буржуазии. Они подводят идейную базу под распространение всех видов мракобесия, убивают всякую свободную критическую мысль, уничтожают способность людей самостоятельно мыслить, приучают людей слепо верить буржуазным средствам массовой информации. К нонверитизму толкает современных западных философов и их собственное положение. Они в силу тупика, существующего в области их деятельности, в принципе не в состоянии искать и находить истину, в принципе не способны создавать несущие истину труды. Антиверитизм дает им оправдания: они не способны искать истину не в силу того, что стоят на глубоко ошибочных идейных позициях, а потому что никакой истины нет и быть не может.

⁵⁴ Подробно об этом см.: Семенов Ю.И. Философия истории: Общая теория исторического процесса. М., 2013. С. 518–547.

Могут сказать, что среди философов-постмодернистов немало людей, считающих себя левыми. Суть дела от этого не меняется. Важно не то, что человек говорит и даже думает о себе, а то, что он делает. А на деле все они выполняют социальный заказ современной буржуазии. «В тот час, когда суеверие, мракобесие и националистический и религиозный фанатизм чувствуют себя замечательно, – пишут естествоиспытатели А. Сокал и Ж. Брикмон в книге «Модная бессмыслица. Критика современной философии постмодерна» (1997) (русск. перевод: Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М., 2002), – по крайней мере безответственно обращаться с легкостью с тем, что исторически было единственным заслоном перед этим безумием, а именно рациональное мировоззрение. Содействие мракобесию наверняка не является задачей постмодернистских авторов, но оно является неизбежным следствием их деятельности»⁵⁵.

⁵⁵ Сокал А., Брикмон Ж. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна. М., 2002. С. 169.

Назарчук А.В.

Мультикультурализм в сетевом обществе

В последние годы внимание общественности и политиков привлекает дискуссия по вопросам миграционной политики, прежде всего мультикультурализма. Под мультикультурализмом понимается такое отношение страны-реципиента к миграционным потокам, которое признает право на культивирование и сохранение этнокультурных различий меньшинств, образуемых эмигрантами.

В начале 2000-х гг. понятие мультикультурализма на короткое время объединило либерально и консервативно настроенные политические круги. Первые в идее мультикультурализма одобряли движение к созданию формально равноправных условий для интеграции меньшинств, вторые поддерживали стремление к сохранению традиционных идентичностей в духе коммунитаризма. Реальность наших дней смешала карты политиков, позволяя говорить о провале политики мультикультурализма. В последние годы в Европе и во всем мире заметно увеличилось число межэтнических конфликтов, усилились националистические настроения. Налицо очевидная неспособность государства справиться с ростом потока мигрантов и, главное, отсутствие видимой гармонизации межэтнических отношений социокультурных меньшинств.

Процессы интеграции и ассимиляции меньшинств в современном техногенном обществе резко замедлились, и это стало основной неожиданностью как для политиков, так и для ученых. Мультикультурализм ведет к дистанцированию этнических групп друг от друга, обострение темы идентичности не позволяет обнаружить перспективу некоего гражданско-культурного единства. Заявления А. Меркель, Н. Саркози, Д. Кэмерона о банкротстве политики мультикультурализма говорят о начале резкого поворота европейской политики в свете новой миграционной ситуации.

Вопрос стоит, однако, иным образом. Существует ли альтернатива мультикультурализму? Можем ли мы в современных условиях иначе сформулировать приоритеты и пути миграционной поли-

тики, чтобы хотя бы понимать происходящие социальные процессы, а уж тем более, оказывать на них влияние? Миграция – не опцион, который можно принять или не принять. Это отражение современной социальной ситуации, структуры социально-экономических процессов, многие из характеристик которой отражаются в понятии глобализации. Интенсификация коммуникаций, сопровождающаяся повышением прозрачности и проницаемости государственных границ, способствует увеличению миграционных потоков. Часть из них вызвана движением из регионов бедствия – будь то экономическая миграция или поток беженцев из регионов военно-политических конфликтов. Часть вызывается потребностями обществ-реципиентов, обусловленными демографическим старением населения, нехваткой рабочей силы, экономическим ростом. Германия 1970-х годов, как пылесос, всасывала рабочую силу Юга, подготавливая проблемы, с которыми столкнулась сегодня. Напор рабочей силы из стран-доноров создается вакуумом в странах-реципиентах – имеет место демографическое выравнивание в глобальном масштабе, вызванное экономическим неравенством, которое не может эффективно сдерживаться военнопограничными мерами, как прежде. Поток мигрантов становится столь мощным, что общества-реципиенты – в основном страны «золотого миллиарда» – не в силах справиться с усвоением этих масс, как это было ранее.

Мультикультурализм позволяет консервировать социально-этнические различия и блокирует ассимиляцию. В последнее десятилетие миграция в Европу составляет более 2 млн чел. ежегодно. Проблема, однако, не в количестве. В условиях современной коммуникации несостоятельной стала сама концепция ассимиляции меньшинств – основное условие того, что страны-реципиенты в принципе согласны на миграцию. Противоречие в интенциях: стратегическая установка на полную ассимиляцию меньшинств по модели «плавильного котла», как в США, и тактическое согласие с «политикой мультикультурализма» как наиболее беспроблемного пути сосуществования меньшинств, – трансформировались в конфликт. Иными словами, коллапс наблюдается не только применительно к концепции мультикультурализма, но и в целом в отношении культурной идентичности общества.

Одной из ключевых причин, приведших к этой ситуации, являются технологические инновации. Современные коммуникаци-

онные технологии создают сетевое общество, имеющее ряд качественно новых социальных характеристик. Цифровые коммуникации благодаря своей информационной мощи и виртуальной образной силе воспроизводят суррогаты среды социализации и тем самым компенсируют существенную часть изменений культурной среды, которые обычно вынуждают мигранта к адаптации к новой среде и ассимиляции. Спутниковые телеканалы, печать по требованию, Интернет, транспорт, общественные ассоциации легко создают для образованного городского мигранта духовное окружение, с которым он всегда имел дело. Сохраняя субкультуру в семье, он воссоздает ее и в рамках коммунальной жизни в городских кварталах. Культура получает формат сетевых отношений, который позволяет поддерживать себя в сколь угодно количестве удаленных ячеек. В этом формате она прекрасно справляется с задачей этнической и иных форм идентичности.

Вместе с тем информационно оснащенное меньшинство, оказываясь в чуждой среде и сталкиваясь с новыми вызовами, не просто пассивно сохраняет свою субкультуру. Оно становится столь уверенным в себе, особенно во втором, третьем и последующих поколениях мигрантов, что смело вступает в диалог и даже в борьбу за собственные ценности. Ощущая свою родную культуру под шквалом культурной критики, меньшинства начинают активно отстаивать ее и подвергать критике культуру реципиента. Борьба культур, ранее лишь удаленная и абстрактная, актуализируется в центре европейских городов. Более того, не имея полноценной социализации, культура национальных меньшинств деформируется, выдвигая на передний план религиозные и этнические акценты. Это не противостояние общностей, а конфликт принципов, конфликт идеологем.

Традиционная социальная теория исходит из того, что единому обществу свойственна единая культура. Не означает ли это, что расцвет ареалов чуждых культур раскалывает общество, превращает каждую страну в совокупность разных обществ, поделенных не по региональным границам, а по границам культурного присутствия? Если это так и глобализация способствует данному процессу, то нас ждет коллапс национально-государственной жизни. Причем картина, воспроизводящая ландшафт межэтнических взаимодействий внутри страны, должна накладываться на картину, воспроизводящую межэтнические отношения между странами и регионами.

Сегодня нерв этого конфликта проходит по границе европейско-христианской и арабско-мусульманской культур. «Выхлопом» конфликта является международный терроризм, в котором без обиняков обвиняется мусульманский мир. Стоит ли мистифицировать этот конфликт и нагнетать катастрофическую картину? Терроризм является громкой хлопушкой, но способен ли он вести к глубоким социальным реформам внутри своих обществ? Не являются ли фундаментальные подвижки в арабских обществах ответом на вызовы модернизации и стремлением к глубокому обновлению своих культур? Или же они являются реакцией на экспансию европейской культуры и влекут за собой еще более глубокую исламизацию жизни? Чтобы разобраться в этом, нужно понимать суть проблемной ситуации, в которую погружен мигрант и которая свойственна сосуществованию этносов в новой социальной среде. Мне кажется, помочь в этом может лингво-прагматический подход, разработанный в философской традиции, идущей от Ч. Пирса к Ю. Хабермасу.

Возрастающая комплексность культурно-политических отношений, вызываемых миграционными процессами, обусловлена взаимодействием двух начал. Одно из них имеет свойство жесткой устойчивости, другое – мобильной подвижности. Первое исходит из того, что этнокультурная идентичность опирается на свою лингвистическую уникальность, сопровождаемую комплексом историко-религиозных маркеров, символов, традиций. Второе коренится в том, что устойчивость базового ядра культуры обусловлена ее способностью интерпретировать и сколь угодно гибко и мобильно трансформировать внешнюю символическую среду.

Фундаментальный элемент культурной прагматики, лингвистическая компетентность индивида, по своей природе является тем константным началом, устойчивость которого только и делает возможными его гибкость и адаптивность. Язык невозможно сменить, не ставя под вопрос саму идентичность индивида. Любые этнические меньшинства адаптируются, усваивая социальный язык внешнего окружения как второй язык. Второй язык не может стать первым. Иного нельзя ожидать. Согласно идеям трансцендентального или универсально-прагматического подхода К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса, иллюкутивные претензии на значимость, заложенные в любом языковом действии, опираются на априори, которые нельзя поставить под сомнение. Их универсализм обуслов-

ливают идентичность персоны и ее языка. Поясню свою мысль. «Я мыслю» невозможно отделить от «я мыслю в языке». Это идущее от Пирса открытие послужило для Апеля путем переноса понятия интерсубъективности из когнитивной плоскости в лингвистическую. Интерсубъективность, встреча Я с Alter Ego происходит только внутри языка. Это, в частности, делает смену языков трудновыполнимой задачей. Конечно, можно добровольно или под давлением обстоятельств менять фонетическую и лексическую оболочку языков, но такие ситуации подразумевают смену языковых игр, но не изменение языкового мышления. Даже в условиях репрессивного давления доминирующей культуры смена языков требует нескольких поколений. В условиях же мультикультурализма он еще более усложняется. Интесубъективный характер языка выступает как социальный норматив, на который невозможно воздействовать из перспективы индивида. Это подчеркивал Л. Витгенштейн, говоря о невозможности приватного языка. Нельзя следовать языковым правилам в одиночестве. Язык наиндивидуален. Соответственно можно переходить в разные языковые игры, но не менять их, находясь внутри одной из них.

Жесткость лингвистического каркаса любой культуры обеспечивает ей феноменальную устойчивость, поддерживая жизнь символов, которые держатся только социально-исторической памятью и всегда стоят под угрозой забвения. Каждый язык разворачивается в комплексе символов, имеющих социально-идентификационную природу. Религиозные культы и поведенческие традиции в условиях технико-экономической модернизации обнаруживают большую мобильность, но едва ли можно говорить о секуляризации как доминирующей тенденции в среде мигрантов из мусульманских стран. Символы меняют свои значения посредством интерпретаций, т.е. форм языка, остающихся несменяемыми. Это диалектическое единство устойчивости и гибкости делает лингвистические компетенции индивида чрезвычайно мобильными, без утраты идентичности. Несмотря на секуляризацию, жизненные миры настолько плотно охватывают повседневность, что всегда можно воздействовать на ее элементы, но невозможно сместить все значения целиком. Культурные символы и маркеры для участников жизненного мира являются предпосылками коммуникации, в своей совокупности не ставимыми под сомнение и не поддающимися под критику, или, как говорит Хабермас, квазитрансцендентальными.

Указанные свойства лингвистического поведения были положены в основание стратегии мультикультурализма. Предполагалось, что индивид, не воспринимая новую лингвистическую среду как насилие, постепенно адаптируется к ней, а его наследники столь же естественно меняют языковую игру и уже идентифицируются в новой культурной среде, как ее дети. Так и происходит с эмигрантами, приезжающими из стран с родственной культурой. Смещение культурных значений здесь не так велико, как в случае, когда речь идет о встрече разных цивилизаций. Пришельцам из совершенно иной культурной среды приходится сложнее. Их культурная идентичность воспринимает новый символический комплекс не как уточнение или переинтерпретацию, но скорее как вызов. Им есть за что бороться, а главное, понятен путь, как это отстаивать.

Современные коммуникации меняют эту ситуацию. Они дают такую коммуникационную поддержку жизненным мирам и языковым играм, что компенсируют прессинг со стороны новой культурной среды. Они не делают ассимиляцию неизбежной и даже могут считать ее ненужной. Новые коммуникации придают многим родным символам и элементам силу институтов, как это и было свойственно родной культуре. Они приносят не что иное, как возможность виртуальной репатриации, возвращение на родину в удаленном режиме. При этом угроза выживания зачастую придает слабым субкультурам новые силы, возвращая к жизни элементы, утрачиваемые реальной социальной практикой. В этой связи говорят о реактивно-фундаменталистском ресурсе этнонационализма, мобилизуемом новой коммуникационной средой.

В то время как лингвистическая основа культуры обнаруживает жесткость и устойчивость благодаря коммуникациям, именно эти коммуникации, ускоряя миграцию, ведут к тому, что ареалы культур теряют свои жесткие и привычные территориальные очертания. Глобализация придает им гибкость, что означает и экспансию культур, и рост конфликтов. Особый феномен связан с сетевой структурой культурных коммуникаций. Создавая сети, культуры создают повсюду свои клоны, перенося свое присутствие в разные культурные среды. Терроризм есть яркий пример контратакующего действия культуры в чужой культурной среде, но гораздо более опасный инструмент – массовые акции. Ничто не мешает меньшинствам созывать свои силы в условных точках, чтобы демон-

стрировать свою мощь, и это вызывает ответную реакцию. И вот, недавние события в Москве повторяют сценарии, прошедшие в Париже, Сиднее и иных местах.

Итак, есть ли альтернатива мультикультурализму? Современные коммуникации усиливают локальные культуры. Но это не значит, что они их не меняют. В новой ситуации сменилась постановка вопроса: ассимилировать необходимо не людей, а культуры, превращать их в субкультуры, органично вписывающиеся в материнскую культуру-реципиента. Уже сегодня существует специфическая арабско-французская или германо-турецкая культура. Процессы конвергенции не противоречат политике мультикультурализма, а ориентируют ее на новые цели и наполняют новым смыслом. Речь должна идти не об ассимиляции мигрантов, а о конвергенции многообразия культурных моделей. Конвергенция не уменьшит многообразия и плюрализма культур, она не ослабит межкультурную коммуникацию. Речь идет о том, чтобы идеи модерна перестали быть исключительной собственностью европейской культуры, чтобы ценности современного общества разделялись теми культурами, которые мы привыкли называть традиционными. Это подразумевает не пассивное наблюдение над автономной жизнью этнических меньшинств, а их активную интеграцию в общественные процессы, в политическую жизнь. И новые коммуникации выступают здесь не противником, а союзником. Пусть такая политика несет в себе новые вызовы и большую работу, она дает новые надежды и, по большому счету, остается сегодня столь же безальтернативной, сколь и естественной.

Кржевов В.С.

Истины и ценности в социальном знании

Обращаясь к вопросу о соотношении истин и ценностей в социальном знании, важно определиться с предметом обсуждения. Прежде всего, отметим, что в содержательном плане можно выделить два уровня рассмотрения феномена «социального знания». В первом – наиболее широком и общем – «знание» рассматривается как вся совокупность информационных программ, обеспечивающих деятельность интегрированных в общество индивидов. Но поскольку нас занимает знание «социальное», то из множества таких программ выделяются те, что программируют и направляют особого рода действия – следуя М. Веберу, их можно определить как действия «общественно ориентированные» (*Gesellschaftshandeln*). Таким образом, здесь мы прежде всего имеем дело с представлениями людей о самих себе, целях и задачах своей жизнедеятельности, а также об обществах – своём и чужих. Сюда же следует отнести всю ту информацию, которая обеспечивает поддержание известной упорядоченности во взаимодействии общественных индивидов – необходимые для этого нормы и правила, а также особого рода ценностные шкалы, позволяющие оценивать как людей, так и их «социальное поведение». Взятые в самой общей форме, такие шкалы ориентированы относительно полярной оппозиции, выражаемой в терминах «должного» и «недолжного».

В своей основной массе знания этого рода формируются стихийно, будучи сохраняемыми в культурной памяти выражением опыта повседневного существования людей в разнообразных условиях. Вместе с тем, важно подчеркнуть, что поскольку все эти знания явно или неявно присутствуют в мотивации человеческих действий, постольку стабильное поддержание жизни человеческих коллективов возможно лишь при условии их достаточной релевантности объективным обстоятельствам. Другими словами, есть основания говорить о важной закономерности процессов социального изменения – мера динамической устойчивости сообщества определённым образом коррелирует с мерой релевантности циркулирующей в нём информации.

(Заметим в скобках, что должным образом оценить значение этой закономерности можно только с определённой точки зрения. В том, например, в случае, когда программа исследований социально-исторических явлений и процессов формируется с позиций неокантианства, её фокус смещается в сторону субъективных представлений и личных устремлений индивидов как носителей некоторой культуры. При этом взаимная соотнесённость множества индивидуальных восприятий и ожиданий – каковы бы ни были эти последние – расценивается не только как необходимое, но и как достаточное условие поддержания общественного порядка¹. Однако при всей важности «общественной ориентации» мотивов и действий обособленных индивидов трудно оспорить, что перенасыщение «баз данных» недостоверной информацией может повлечь столь масштабную дезориентацию социального поведения, что под угрозой окажется само существование сообщества.)

Сказанное выше позволяет понять, почему по мере усложнения человеческих практик и форм их организации возникает и развивается «социальное знание» иного, более высокого уровня. Здесь решаются задачи другого порядка, преимущественно не праксеологические (программирование деятельности), а собственно когнитивные. В этой форме объектами познавательной деятельности по-прежнему являются люди и их поведение, элементы и подсистемы общества, структура социальных связей, и наконец, пути и механизмы исторической эволюции. Однако теперь знания обо всём этом создаются и закрепляются в результате целенаправленных исследований, использующих специально разработанный понятийный аппарат и особого рода методологию. Целью этих усилий, как и в других областях науки, является получение достоверной информации о социальных процессах, их причинах и закономерностях.

Применительно к этой последней разновидности социального знания я не считаю корректным применение подходов Юма и Канта, требующих последовательно разводить сущее и должное как принадлежности разных миров. Обращая эту идею в методологический принцип «наук о культуре», Г. Риккерт как-то заметил, что, решая свои задачи, эти науки якобы обязаны исходить из того, что «кроме бытия есть ещё и ценности». Однако согласие с таким пониманием было бы равнозначно признанию «должного» и «ценностей» чем-то таким, что принципиально «не от мира сего». Тем

¹ См.: Вебер М. О некоторых категориях «понимающей» социологии // Избранное. М.: Росспэн, 2006. С. 377–415.

самым, как мне представляется, попросту обесмысливаются важнейшие понятия этики – категория Долга прежде всего. Размышляя строго и последовательно, никакого «кроме бытия есть ещё и...» здесь невозможно представить, ибо «должное» и «ценности» суть составляющие информационных программ, ориентирующих и направляющих практическую деятельность людей. Таким образом, и то и другое является пусть и специфической, но неотъемлемой частью единого социокультурного бытия². Отсюда методологически корректная постановка проблемы совсем не требует видеть в ценностных установках и универсалиях морали значимые лишь в себе и для себя и потому свободные от внешних влияний «интеллигибельные сущности». На мой взгляд, требуется нечто совсем иное – всякий раз принимать во внимание характер исследовательской задачи. Одно дело, когда ценностно-нормативные конвенции рассматриваются как просто данные в опыте регуляторы социального поведения конкретных индивидов. Здесь вполне достаточен неокантианский метод «отнесения к ценности» – действия людей осмысляются наблюдателем в связи с присущими некоторой культуре универсалиями. Но не менее важен и интересен другой вопрос – каковы могут быть истоки и причины формирования и закрепления в культуре тех или иных ценностных предпочтений и представлений о Долге, а также как и почему совершается их трансформация во времени. И здесь метод «отнесения к ценности» теряет объяснительную силу – ибо, как сказано, теперь уже требуется объяснить (именно объяснить, а не просто констатировать факты), почему в истории культуры время от времени совершаются весьма значительные перестройки и изменения ценностно-нормативных конвенций³.

² Такое понимание развивает подход, некогда предложенный К. Мангеймом. Касаясь вопроса о роли ценностных установок в процессе социального изменения, он подчёркивал, что «...бесполезно рассматривать ценности абстрактно; их толкование должно быть увязано с социальным процессом. ... Они устанавливаются обществом и служат для регуляции человеческого поведения. <...> Таким образом, процесс оценки – это не просто сверхфеноменологическая суперструктура, дополняющая экономическую систему, но и аспект социального изменения во всех тех сферах деятельности, где желательно изменение поведения индивидов» (Диагноз нашего времени. М., 1992. С. 51).

³ Понятно, что с позиций строгого кантианства такая постановка вопроса попросту невозможна – для Канта нравственный закон мыслим только как внешний природе, единый, вечный и неизменный. Однако уже у В. Виндельбанда можно найти указание на иное понимание задачи. Отступая от

Кроме того, для нашей темы особенно важно, что с научной точки зрения и «ценности», и «должное» рассматриваются только как внешние наблюдателю «объекты» его профессиональной познавательной деятельности. Напомню, что М. Вебер специально подчёркивал, что ценности (либо нормы), взятые как объекты, уже не могут считаться непосредственно значимыми для исследователя ориентирами и регуляторами его собственных действий. Так, например, ценностные приоритеты и императивы поведения, предписанные некоторым религиозным учением, не обладают непосредственной значимостью для специалистов-религиоведов или социологов – это учение исследующих. Их задача иная, нежели у проповедников, – если последние тем или иным образом отстаивают истинность догматов своей религии и важность соблюдения её предписаний, то социологи изучают связи между ценностными установками верующих и их поведением. Выявить существующие здесь зависимости как раз и позволяет процедура «отнесения (наблюдаемых действий) к ценности». Но, как уже было сказано, этот метод обладает ограниченной применимостью и эффективен только в пределах достаточно узкой группы задач.

Другой ракурс проблемы соотношения истин и ценностей задаётся обращением к такой важной их характеристике, как общезначимость. Наделяя некоторые суждения этим предикатом, мы, в сущности, можем опереться только на эмпирические данные об их бытовании в культуре, тогда как удостоверение истинности знания предполагает применение специальных процедур. Отсюда правило, согласно которому общезначимость суждения ещё не означает его истинности, а истинность, в свою очередь, не делает его автоматически общезначимым. Как минимум, со времён Ф. Бэкона это положение никто не пытался всерьёз оспорить, но, признавая его справедливость, мы всё же не можем заключить, что, коль скоро «ценностные конвенции» создаются на основе общезначимости, они тем самым выражают сугубо личные предпочтения индивидов и потому вообще не подлежат верификации.

ключевой в этом плане идеи, он замечает, что: «нормы – это такие формы осуществления законов природы, которые должны быть одобрены, исходя из общезначимости» (*Виндельбанд В. Нормы и законы природы // Избранное. Дух и история. М.: Гардарика, 1995. С. 194. Выделено мною. – В.К.*). Как можно видеть, здесь подчёркивается связь между объективно обусловленным содержанием социального знания и субъективными соглашениями по поводу значимости тех или иных его положений.

Здесь важно иметь в виду, что в культуре практически каждого общества можно выделить две разновидности ценностных суждений. Основанием для их различения служит мера адаптивной эффективности связанных с ними установок и регламентов социального поведения. Рассматривая эти последние под соответствующим углом зрения, мы прежде всего выясняем, каковы могут быть практические последствия направляемых ими действий. Понятно, что действительно свободными от подобной «верификации» оказываются только такие ценностные предпочтения, следование которым не может напрямую повлечь серьёзных осложнений или даже угроз существованию общества. Примером могут служить вкусовые предпочтения – можно по-разному оценивать те или иные художественные произведения, школы и направления в живописи, архитектуре или музыке, и т.п. По всей видимости, сюда же могут быть отнесены отдельные символические и ритуальные практики – когда и если они не влекут значительного физического ущерба людям и вещам. Вместе с тем, нельзя забывать, что по природе своей знаково-символические конструкции таковы, что мы не в состоянии заранее определить, каким образом они могут быть использованы в программировании социального поведения, особенно поведения массового. Тут всё зависит от конкретной интерпретации несомых символами значений – известно, что одни и те же знаки в разных социокультурных контекстах трактовались порой существенно различным, а то и прямо противоположным образом. Так, в истории не раз наблюдались ситуации, когда символика, на первый взгляд, далёкая от всякой практической значимости, служила для ориентации действий, повлиявших на судьбы общества или радикально изменивших его облик. Бывало, что целям консолидации конфликтующих группировок служили девизы противоборствующих спортивных команд (конные состязания в Византии) или даже покрой и цветовые решения верхней одежды (в годы Великой французской революции приверженцы одной из партий гордо именовали себя «санкюлотами»). Таким образом, можно с полным основанием утверждать, что даже столь эфемерные вещи, как культурные символы или случайно сложившиеся ценностные предпочтения, при определённых обстоятельствах могут приобрести существенную «адаптивную значимость». Признание этого обстоятельства даёт нам методологические основания изучения ценностно-нормативных конвенций как прежде всего исторически формирующихся элементов культуры, а уже потом – как

составляющих личного «жизненного мира» субъектов, к этой культуре принадлежащих⁴.

С учётом сказанного можно уточнить значение ещё одной атрибутации человеческих представлений. Здесь мы выходим на критерий «полезности» – в идущих от прагматизма попытках представить дело так, что если большое число людей признаёт некие взгляды «полезными», то тем самым они являются также и «истинными». Но ведь уже довольно давно было показано, что оснований для такого отождествления не существует – по сути, здесь мы имеем дело всё с теми же бэконовскими «идолами рынка», только в иной терминологической оболочке. С гносеологической точки зрения, в этом отождествлении игнорируется различие между объективно-истинным содержанием знания и присущими разным культурам оценочными стереотипами, признающими «полезность» неких суждений, вещей или действий. Таким образом, если мы хотим акцентировать внимание на том, что истинное знание *может быть* полезным, то тем самым принимаем, что его истинность уже удостоверена, причём не посредством одного только соглашения между людьми, а как уже отмечалось, при помощи специально разработанных процедур верификации. Отсюда ясно, что фиксируя присущие некоторой культуре конвенции об «общественной пользе», мы ещё не решили поставленной задачи, поскольку они могут базироваться на субъективных убеждениях, содержательно не являющихся истинными. Нас же, напомним, интересует не *признание* «полезности» некоторых человеческих представлений, а лишь та *объективно достоверяемая* «адаптивная эффективность» ценностных соглашений, о которой шла речь выше. Именно это становится главным критерием, когда и если мы переводим «ценностные конвенции» в ранг объектов изучения. Тем самым они перестают рассматриваться только сугубо описательно – как всего лишь присущие некоторой культуре на известный момент времени, но изучаются и оцениваются прежде всего с учётом **результатов действий**, этими конвенциями направляемых.

С этих позиций открывается возможность решения поставленного выше важнейшего вопроса – о причинах и механизмах изме-

⁴ На значение такого подхода указывал и Г.Г. Шпет: «...лишаются прежнего буквального смысла рассуждения о “духе” и “душе” коллектива как какого-то “взаимодействия”... “единственно реальных индивидов”; сам индивид – коллективен, и по составу, и как продукт реального взаимодействия». (*Шпет Г.Г. Введение в этническую психологию // Философско-психологические труды. М.: Наука, 2005. С. 6.*)

нения культурных программ, управляющих поведением общественных индивидов. Здесь, конечно, имеются в виду значительные их трансформации, т.е. наблюдаемая в «большом времени» истории человечества смена типов культуры. В этом случае ключом к объяснению социокультурной динамики служит принцип «отбора» культур. Механизм такого отбора действует на основе отрицательной обратной связи, позволяющей корректировать поведение системы в направлении большей устойчивости. Благодаря этому свою жизнь в новом качестве продолжают те культуры, что сумели тем или иным путём перестроиться так, чтобы обеспечить существование общества в изменившихся условиях. Эти соображения и обуславливают применение критерия «адаптивной эффективности» как определяющего показателя в оценке процессов социокультурного изменения.

Излишне говорить, что сказанное не означает признания за культурами свойства субъектности – способностью к целенаправленному поведению обладают не они сами, а только разумные человеческие существа – они, и только они создают те новации, что со временем меняют весь облик культуры. Но общий результат таких усилий несомненно складывается в значительной мере стихийно – в том смысле, что наступающее со временем новое «интегральное качество» культуры никто из действующих лиц не планировал и уж тем более не направлял и не организовывал усилия нескольких поколений во имя его реализации⁵.

В самом общем плане сказанное означает, что, следуя концепции материального единства мира, методология изучения эволюции социокультурных систем выстраивается на тех же принципах, что положены в основу изучения эволюции живых организмов. Общий ход и направленность и той и другой обусловлены действием одной и той же фундаментальной закономерности – устойчиво воспроизводятся во времени те структуры, что обладают достаточной для данных условий адаптивностью⁶.

⁵ Помимо прочего, в свете такого понимания становятся видны истоки ошибок в концепциях радикального конструктивизма, согласно которым такие, например, культурно-исторические общности, как нации не складываются, постепенно обретая новый облик, т.е. не «возникают» по ходу истории, а являются прямым продуктом соединённых целенаправленных усилий идеологов и правительственных чиновников.

⁶ Подробнее об этом см.: Анохин П.К. *Философские аспекты теории функциональной системы*. М.: Наука, 1978; Докинз Р. *Эгоистичный ген*. М., 1993; Медников Б.М. *Аналогия. Параллели между биологической и культурной эволюцией* // Человек, 2004, № 1–4.

И, наконец, взятая ещё в одной плоскости, проблема соотношения истин и ценностей предстаёт как часть классической проблемы свободы человека (именно человека, а не одной лишь его «воли»). В литературе можно встретить тезис, согласно которому свобода человека проявляется и подтверждается важнейшей для него способностью следовать своим склонностям и убеждениям – даже и тогда, когда его личный выбор противоречит «общеобязательным культурным конвенциям» и чреват серьёзными осложнениями, а то и физической гибелью. (И вновь нельзя не отметить, что такие суждения лежат в русле Кантовской концепции человеческой свободы.) Нимало не ставя под сомнение наличие такой способности, я всё же думаю, что истоки свободы человеческих воли и действия следует искать не здесь. С моей точки зрения, более глубокое решение связано с давней философской традицией, утверждающей необходимую связь свободы и истинного знания.

Здесь очень важно принимать во внимание уровень рассмотрения проблемы. Весьма многое зависит и от того, как понимать самое свободу. Одно дело, когда, как сказано, её хотят видеть в поступках, направляемых личными мотивами каждого отдельно взятого индивида, подчёркивая при этом, что совершаемый им выбор принципиально не подлежит оценке в терминах истины или заблуждения. В таком понимании человек свободен даже и тогда, когда следует представлениям ложным, иллюзорным.

В подтверждение порой ссылаются на примеры благородных усилий лидеров крупномасштабных выступлений угнетённых народных масс, вдохновлённых идеей освобождения. Согласно логике такого подхода, требование неременного учёта связи «личных мотивов» вождей с «исторической необходимостью» якобы оборачивается уничижительной трактовкой их стремления к свободе как «безответственного каприза».

Однако легко показать, что подобный разворот обсуждения построен на подмене тезиса – в осмыслении действий человека нас интересуют не столько цели сами по себе, сколько возможность их реализации. (Как говаривал один из «народных вождей», «важно учитывать условия осуществимости».) Но тогда морализирующий пафос довода о важности учёта «благих намерений» как-то блекнет в свете простого вопроса: а можно ли реализовать иллюзию – даже если она не осознаётся как таковая, а «свободно выбрана» в качестве мотива действия, направленного к желаемому будущему? Можно ли ограничить оценку действий одними только направляющими их *стремлениями*?

Не подлежит сомнению, что человеческие действия всегда иницируются некими более или менее определёнными мотивами, но когда «процесс пошёл», включается жёсткое правило – «хотели как лучше, а получилось...». Здесь, однако, бессмертный афоризм В.С. Черномырдина следует скорректировать – получается не просто «как всегда», а так, как обусловлено совокупностью объективно-необходимых факторов. И если результат отличен от ожиданий, значит, сработала непознанная, т.е. в данном случае «слепая», необходимость. Но тогда что, спрашивается, остаётся от «свободы» действующих (а не только мыслящих и волящих) индивидов? И не об этой ли опасности подмены понятий предупреждали классики философии, утверждая что не может быть свободы вопреки необходимости и что такая «свобода» суть не более чем иллюзия.

Поэтому когда нам говорят, что свобода человеческой воли существует прежде всего на уровне личных предпочтений, а потому её не отменяют даже общепринятые ценности и общеобязательные стандарты социального поведения, то это по меньшей мере неточно в плане трактовки существа вопроса. «Отменить свободу» вообще может только необходимость, причём не всякая, а только та самая «слепая». Впрочем, «отмена» – неудачное выражение – смысл здесь только тот, что никакое человеческое действие в принципе не совершается вопреки необходимости – при любых мотивах и ценностных приоритетах – будь они сугубо личными или общезначимыми. В связи с этим требуются более сложные объясняющие построения. Так, к примеру, восстание Спартака совершалось отнюдь не вопреки исторической необходимости, а как раз в согласии с ней, подрывая основы отживавшего общественно-го строя. Но его «последние цели» – если предположительно признать таковыми создание общества, свободного от порабощения, при тех условиях были иллюзорными и потому не могли быть и не были реализованы. Та же логика – в случаях крестьянских антифеодальных восстаний, в подавляющем большинстве случаев вдохновляемых идеей построения справедливого общества с уравнительным распределением земли только между теми, кто сам на ней работает. И хотя действия восставших крестьян направлялись общезначимыми ценностями, присущими крестьянской культуре, считать их – т.е. действия, а не мотивы – свободными никак не приходится; это был именно стихийный протест, порыв, не способный осуществить ту программу, которой он вдохновлялся, но приводивший к необходимым, а в конкретных обстоятельствах – и к неизбежным последствиям.

Резюмируя сказанное выше, отметим, что по роду своих задач философия обязана формулировать положения, относимые к человеку как к родовому существу – что не тождественно индуктивному охвату множества возможных вариаций действий отдельных людей. Её назначение, как представляется, в том, чтобы выявить и указать на необходимые общие условия, выполнение которых обеспечивает долговременное устойчивое возобновление жизни человеческих сообществ. В силу этих соображений вряд ли можно принять аргументацию, суть которой сводится к тому, что отдельные люди способны следовать своим прихотям даже и тогда, когда им доказывают вредность или опасность такого рода действий. Нетрудно видеть, что такие соображения основаны на подмене понятий свободы и произвола, а это, как давно установлено, не согласуется с высшим принципом, утверждающим тождество истины и блага. Этой философской максиме нимало не противоречит признание того, что человек, в отличие от других живых существ, действительно может иметь иллюзорные представления и способен этими представлениями вдохновляться. С этим ведь никто и не спорит. Но всё дело в том, что в сфере действительной жизни (а не мыслей или представлений о ней) люди пребывают в сфере *необходимости*, которую всякий человек может понимать или не понимать, но никто не может отменить. Соответственно человеческая свобода в своём существе постигается не на уровне отдельных эпизодов со случайно формируемыми связями мотивов и поступков, но только на уровне процессов устойчиво возобновляемой предметно-практической деятельности. Именно в качестве субъекта такой деятельности человек способен осмыслить требования необходимости и реализовать свои цели. И лишь в этих пределах его бытие предстаёт как бытие действительно свободного существа. Всё прочее – литература.

Кржевов В.С.

Перспективы культурной интеграции России. Религиозные ценности вместо гражданской нации?

Тема предлагаемой статьи принадлежит к числу тех, чья актуальность имеет двойкий характер. С одной стороны, изучение процессов культурной интеграции общества, выявление действующих здесь факторов и механизмов – это одна из важнейших тем академического дискурса, постоянно в нем присутствующая на протяжении долгого времени. Сегодня ее обсуждение получает новое звучание в силу переживаемого нами (имеется в виду не только Россия) системного кризиса, порожденного совокупностью процессов, в общем плане именуемых «глобализацией». С другой – актуальность этой проблемы обусловлена причинами социально-политического свойства, поскольку содействие формированию устойчивой культурной общности было и остается одной из важнейших задач практической политики. При этом объективная значимость этой задачи сохраняется вне зависимости от степени ее осознания субъектами политической деятельности. Вместе с тем достаточно ясно, что судьбы общества – как в краткосрочной, так и в отдаленной стратегической перспективе – в большой мере зависят от того, как понимается существо этой задачи и какие средства избираются для ее решения.

Стоит сразу заметить, что по своей сути занимающая нас проблема не может иметь раз и навсегда принятого «полного и окончательного» решения. И само общество, и условия его существования со временем неизбежно меняются, тем самым вынуждая к поиску новых форм и способов культурной интеграции. Сверх того, в последние полтора-два столетия темп изменений вырос многократно, да к тому же в разных сферах жизни общества они происходят с различной интенсивностью, умножая всякого рода рассогласования и несоответствия. Всем этим обусловлена чрезвычайная сложность процессов формирования новой культурной общности – с одной стороны, невозможно одномоментно переве-

сти общество в требуемое состояние, игнорируя накопленные традиции, навыки и стереотипы оценок и действий – словом, все то, что выражается введенным Пьером Бурдьё понятием «habitus». С другой – достаточно очевидно, что немалая часть культурного наследия может стать серьезным обременением, препятствуя необходимому обновлению. Поэтому стратегию культурной интеграции нужно бы выстраивать так, чтобы миновать и Сциллу бездумно воспроизводимой традиции, и Харибду принудительно вводимых новаций, круто ломающих привычный образ жизни. Ведь в массе своей люди далеко не всегда способны постичь ни смысл этих новаций, ни то, ради чего они вводятся. Излишне говорить, что рассчитывать на сколько-нибудь полное воплощение этого идеала не приходится – на практике многое неизбежно происходит и будет происходить по методу «проб и ошибок», увеличивая тем самым нежелательные напряжения в обществе, и без того пребывающего в кризисном состоянии. Но важно понять, что альтернативы обновлению нет – точнее, такой альтернативой может стать серьезная деформация, а то и полная деструкция социальных связей. Если такое понимание достигнуто, общество и его политическая элита должны определиться с концепцией, удовлетворяющей основной цели намечаемых реформ. Подчеркнем, что такой целью является адаптация общества к новым условиям существования.

С учетом этих общих соображений можно констатировать, что, исходя из наличных для современной России реалий, выбор концепции культурной интеграции должен быть сделан между двумя отчетливо обозначившимися вариантами. Либо консолидацию будут пытаться осуществить на религиозной основе – как того требует радикальное крыло Русской православной церкви при поддержке части духовенства других «традиционных» конфессий, либо такой основой должны стать принципы и ценности гражданского общества – сообразно Преамбуле действующей Конституции.

В этой связи по ходу дальнейшего изложения придется уделить внимание несколько иной теме, поскольку обсуждение занимающих нас проблем проходит на фоне философско-социологической дискуссии, предметом которой является утверждение о пребывании современного общества в состоянии «постсекулярности»¹. Представляется, что выработать приемлемые решения невозможно

¹ Те, кого интересует более полная картина этой дискуссии, могут обратиться к номерам журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» за 2013 год, практически целиком посвященным этой проблеме.

без уяснения ряда существенных моментов, связанных с этим обстоятельством.

Коротко говоря, суть дела в том, что представление о секулярности, бытовавшее в 1970-е годы, сейчас действительно довольно существенно переосмысливается. Тогда группа англоязычных авторов сходилась во мнении, что секуляризация и выражается, и обуславливается повсеместным падением общественной значимости и влияния как религии, так и церкви. Однако «исламская революция» в Иране и целый ряд аналогичных событий в других странах инициировали пересмотр этих взглядов.

С учетом новых реалий по ходу дискуссии некоторыми её участниками был предложен термин «постсекулярное общество», призванный зафиксировать изменения, произошедшие как в культуре ряда обществ, так и в умах специалистов-исследователей. Вместе с тем, в понимании существа этих изменений позиции исследователей разошлись. Одна группа полагает, что в «постсекулярном обществе» практически восстановлен статус религии, вернувшей себе, как это было в Средние века, ключевую роль в деле полагания базовых смыслов культуры и разработке основных универсалий мышления. Их оппоненты считают подобные оценки односторонними и не вполне адекватными, поскольку в них, в сущности, игнорируются перемены, произошедшие в мире за последние десятилетия.

Трудно оспорить, что современное общество стало и неизмеримо более сложным, и во много раз более динамичным, нежели в предшествующие эпохи. В наши дни взаимодействие людей обретает неведомые ранее формы, а интенсивность всякого рода контактов между носителями разных культур возросла на порядки по сравнению даже с первой половиной XX века. В этих условиях представить себе религию как главенствующую форму мышления, единственно способную и правомочную определять общие основы миропонимания, просто-напросто невозможно. Помимо прочего это обусловлено еще и тем, что сейчас весьма значительное число обществ – прежде всего обществ, экономически развитых, – являются многоконфессиональными.

Есть и еще одно соображение, на мой взгляд, не менее весомое, – все-таки с развитием науки утвердилось и получило достаточно широкое распространение научное мировоззрение, которое, как подчёркивал ещё Макс Вебер, резко противостоит мировоззрению религиозному.

Все это, вместе взятое, просто обрекает общество на то, чтобы оно оставалось обществом секулярным – поскольку только так в сложившихся условиях можно минимизировать вероятность развития мировоззренческих конфликтов. (Последний тезис хорошо подтверждается «от обратного» – довольно отчетливо просматривается своего рода закономерность: там, где люди разделяют представление об абсолютном верховенстве какого-либо одного верования, нередко вспышки религиозно мотивированного насилия, порой в самых крайних его формах.) Вместе с тем понятно, что секулярность нового типа весьма отлична от той, что бытовала в СССР и некоторых странах бывшего «соцлагеря». Сегодня секуляризация общества не обеспечивается путем репрессий, принудительного вытеснения религии на периферию массового сознания, дискриминации верующих и удаления в подполье активных проповедников веры – все это методы никуда не годные. Они способны лишь увеличить напряжение и обострить противоборство различных общественных групп.

Но точно также невозможно оспорить, что секулярное общество в современном его понимании все же сохраняет главное свое качество – оно конституируется на правовой гарантии своим членам полной свободы совести, при одновременном законодательном ограничении притязаний любой религии на монополию в деле культурной интеграции, а любой церкви – на прямое соучастие в отправлении государством своих властных полномочий. В плане политико-юридическом это значит, что государство занимает строго нейтральную позицию в отношении вопросов мировоззрения, одинаково дистанцируется от всех религиозных объединений и ни при каких условиях не может являться стороной в межрелигиозных разногласиях или конфликтах. Единственный закон, который последовательно выражает позицию государства в этой сфере жизни общества, – это закон о личной свободе совести, что, помимо прочего, означает признание равноправия приверженцев всех форм мировоззрения и всех создаваемых по этому признаку объединений и организаций. Очень важно, что равноправие это не должно быть нарушаемо ни при каких условиях – ссылки на численное преобладание последователей какой-либо религии или ее укоренённость в культурной традиции не могут служить основанием для дискриминации приверженцев иных учений – неважно, имеют ли эти последние давнюю историю, или созданы в наши дни.

С того момента, когда эти принципы утверждаются в обществе, религиозная, а равно и этнокультурная принадлежности ста-

новятся юридически незначимыми и не влияют на гражданско-правовой статус человека. Этот статус никак не меняется в зависимости от того, к какой этнической общности принадлежит человек, какого мировоззрения он придерживается и в какие религиозные объединения входит. Гражданство здесь становится наивысшим критерием, и только гражданский статус человека принимается во внимание во всех юридически значимых коллизиях. В этой связи следует сразу сказать, что многочисленные спекуляции на тему т.н. «экстремистских сект», «зомбирования», «злонамеренного манипулирования верующими» и т.п. заведомо не могут служить основанием для ограничения права на свободу совести. Дело в том, что по своей сути эта свобода вообще никогда не может быть ограничена, поскольку в правовом государстве санкциям подлежат исключительно противозаконные действия, а не личные убеждения людей, эти действия совершающих. Тем самым законодателю предъявляется очень серьезное требование – положения закона должны предельно точно и однозначно описывать признаки запрещаемых деяний – так, чтобы не открывалась возможность произвольно подвешивать под статьи Уголовного кодекса убеждения вместо действий. Во избежание недоразумений нужно еще уточнить, что мировоззрение как таковое не следует отождествлять с конкретной мотивацией социально опасного поведения. Атеизм сам по себе не влечет обязательного требования репрессий против верующих – точно так же как приверженность какой-либо религии не означает автоматического стремления к уничтожению «неверных». Под запрет в этой более чем деликатной сфере могут подпадать только те положения, которые прямо и недвусмысленно призывают к насилию против всех несогласных и инаковерующих; четкая правовая оценка таких положений также является важнейшей задачей законодателя.

Нашего внимания требует также еще один аспект этой темы – судя по словам некоторых священнослужителей и церковных публицистов, ему придается важное значение. Речь о тезисе классического либерализма, согласно которому религия является частным делом человека. На этот принцип сейчас тоже идет очень сильная атака, и его пытаются интерпретировать в том духе, что признание религии частным делом якобы влечет за собой принудительное ограничение общественной активности церкви. Совсем недавно один из представителей РПЦ горестно сетовал, что «либералы» стремятся-де «загнать церковь в этнофольклорное гетто», лишая ее всех прав и возможностей активного участия в публичной деятельности и всякого рода гражданских инициативах.

Нетрудно видеть, что подобное толкование не имеет под собой оснований, и здесь мы сталкиваемся с откровеннейшей передержкой. «Религия как частное дело» означает всего-навсего, что каждый конкретный человек, гражданин страны и носитель неотъемлемых прав, выбирает для себя мировоззрение по своему личному усмотрению. То есть никакое внешнее вторжение в эту сферу, никакое принуждение – и тем более принуждение со стороны государственной власти – ни в коем случае недопустимы.

Важным следствием этого положения является право свободного объединения людей, избравших то или иное мировоззрение (в данном случае следует говорить также об атеизме). Ключевым в этом плане является принцип строго добровольного участия индивидов в делах общности. Этот момент следует подчеркнуть особо, поскольку принуждение здесь не может применяться не только государством, но и религиозными объединениями либо церковными организациями. При возникновении разногласий между их членами – скажем, по вопросам толкования вероучения или порядка совершения религиозных обрядов – каждый вправе мирно отстаивать свои убеждения, сохраняя свободу совести точно так же, как это происходит и в отношениях с государством. В основание такого установления полагается идея о том, что ни у кого – ни у отдельного человека, ни у организации – нет монополии на истину: можно и должно иметь свои неколебимые убеждения, но никого нельзя принуждать разделять их – ни под каким предлогом!

Тем самым законодательно утверждается, что мировоззренческие противоречия или конфликты, коль скоро они возникают, не могут разрешаться с применением насилия – будь то насилие со стороны государства или общественных организаций и частных лиц. В подобных ситуациях церковь или община в строгом соответствии с действующей Конституцией вправе лишь заявить, что более не числят инакомыслящих среди своих приверженцев. Но, понятно, в таких случаях совершенно исключается обращение к государству для принуждения или наказания несогласных. Со своей стороны, инаковерующие, если они не могут найти компромисс со своей церковью, вправе создать собственное религиозное объединение. И, что для нас особенно важно, конфликт с церковными властями, со «священноначалием», как выразительно аттестуют себя иерархи РПЦ, не может повлечь для верующих никакой гражданской дискриминации.

Вот, собственно, и все, что в наши дни выражается понятием «секулярное общество». Его смысл ясен и прост – в таком обще-

стве гарантируется строгий нейтралитет государства в отношениях со своими разномыслящими гражданами. Выбор мировоззрения и решение об объединении с единомышленниками является частным делом каждого человека. В мировоззренческих спорах государство не занимает ничью сторону, но обеспечивает соблюдение равных прав и свобод. Излишне повторять, что секуляризованное общество не есть общество антирелигиозное, в нем нет и не может быть никакого обязательного насаждения атеизма, дискриминации верующих и принуждения людей к отказу от веры. Достаточно очевидно, что такие интерпретации (а они в ходу у целого ряда церковных деятелей и публицистов) построены на преднамеренных передержках, целью которых является компрометация базовых установлений светского государства, тогда как при объективном подходе никакие «поверхностные толкования» этих установлений попросту невозможны.

Возвращаясь к занимающему нас основному вопросу, отметим, что общепринятым является представление о трех главных формах интеграции общества: экономической, политической и культурной. Применительно к современной России можно говорить, что общероссийский рынок, при всех его издержках и асимметрии, все-таки существует, образуя пусть и недостаточно однородное, но все-таки единое экономическое пространство. Интеграция политико-правовая, худо-бедно, также пока еще наличествует – хотя и с ней далеко не все благополучно – закон, единообразно действующий на всей территории государства, всё ещё является в большей мере идеалом, нежели основанием правоприменительных практик.

Но вот с преодолением культурной разобщенности в масштабах всей России дела обстоят совсем неудовлетворительно, поскольку целый ряд условий и обстоятельств очень осложняет решение этой задачи. Как полагают многие эксперты, наиболее негативно в этом плане сказывается избыточно высокий уровень имущественной стратификации, препятствующей достижению устойчивого ценностно-нормативного консенсуса. Не менее значимым источником затруднений является издавна характерное для России этнокультурное разнообразие. И наконец, третья, весьма старая, но, увы, все еще остающаяся очень актуальной проблема, о которой одним из первых написал известный историк Александр Ахиезер. Суть ее в том, что образ России как «большого сообщества» в массовом сознании по сию пору остается смутным и неотчетливым. Отсюда и весьма расплывчатые представления о тех усилиях, какие необходимы для его

воспроизводства. В своей книге «Россия: Критика исторического опыта», написанной в 1970–1980-е годы, но опубликованной только в 1990-е, Ахиезер очень точно выделил главный в этом плане вопрос: как, каким образом может быть осуществлен переход от ценностей «локальных миров» к ценностям «большого общества»? Нужно бы отдать себе отчет в том, что и сегодня перед нами – и перед всем обществом, и особенно перед правящими элитами – стоит тот же самый вопрос, пусть он и приобрел несколько иную форму.

Нельзя сказать, что персонажи, входящие в высшие эшелоны действующей администрации, не понимают актуальности этой задачи. Точно также несомненно, что и в массах населения запрос на консолидацию очень велик. Но вот какие конкретные цели следует поставить и какими путями эти цели можно реализовать – это понимается очень по-разному, и как раз по этим вопросам идет бурная дискуссия.

Одним из ее узловых пунктов стало часто выражаемое в последнее время опасение по поводу нарастающей клерикализации российского общества². Целый ряд экспертов в своих выступлениях за последние годы достаточно внятно сформулировали те угрозы, которые создаются этой тенденцией.

Весьма любопытно, что в ответ практически сразу несколько высокопоставленных иерархов РПЦ, а также церковные и околоцерковные публицисты выступили с протестами, смысл которых сводился к настойчиво повторяемому утверждению: «Где это вы увидели клерикализацию?» Речь-де идет только о духовном возрождении народа, о восстановлении в своих правах религии и церкви, и только враги православия, а тем самым, и враги России могут противодействовать этим благим процессам³. (Стоит отметить, что такие «аргументы» заменяют обсуждение проблемы по существу переходом на личности, когда оппоненты – все разом и каждый в отдельности – представляются заведомо недобросовестными людьми и чуть ли не наемными агентами других государств. Прием, конечно, затасканный, но, увы, все еще способный воздействовать на неподготовленную аудиторию.)

² Обсуждение этой темы приобрело особенно острый характер после обнародования памятного письма десяти академиков РАН, которые выразили свою обеспокоенность искусственным насаждением религии и ограничением свободомыслия.

³ Эти доводы развивались в целом букете публикаций, в последние годы с впечатляющей регулярностью появлявшихся на официальном сайте Московского патриархата РПЦ.

По-видимому, в том же ключе следует воспринимать недавние слова президента Путина, весьма определенно говорившего о недостающих нашему обществу «духовных скрепах» и наряду с этим – о нежелательности, как он выразился, «поверхностного толкования» понятия «светское государство».

Однако в подтверждение того, что клерикализация действительно имеет место, можно привести весьма серьезные доводы. Прежде всего, констатируем, что и по факту, и даже по многим официальным документам Патриарх РПЦ предстает как государственное лицо высшего ранга, хотя юридически он просто гражданин Гундяев, руководитель пусть очень большого, но все-таки по закону всего лишь добровольного общественного объединения. И если следовать букве пока еще действующей Конституции, никакого государственного статуса у такого гражданина нет и быть не может.

Наряду с этим нельзя не сказать о как бы не вполне официальном, но весьма осязаемом присутствии священнослужителей – главным образом принадлежащих к РПЦ – во властных структурах, особенно в силовых ведомствах. И, наконец, самый свежий пример – пресловутое дело Pussy Riot. Из вынесенного по этому делу судебного приговора следует, что участницы группы виновны в произнесении слов, являющихся «хулой в отношении Бога». Их также признали виновными в «демонстративном неуважении к веками оберегаемым и чтимым церковным традициям и догматам», и наконец, в «намеренном пародировании (sic!) православных обрядов». Получается, что с точки зрения судебной власти в лице судьи Сыровой, богохульство (точнее – то, что объявлено таковым), а равно и нарушение канонов и установлений отдельно взятой церкви – это теперь составы уголовного преступления.

Речь идет о важнейшем прецеденте: в официальном документе – вошедшем в законную силу решении суда как органа государственной власти – выражено не порицание неких, пусть предсудительных с моральной точки зрения поступков, но дана их формальная квалификация – в действиях осужденных юридически признано наличие *corpus delicti*. Более того, президент страны, обладающий, как известно, дипломом юриста, публично заявил, что девушкам «влепили двושечку» за то, что они подрывают духовные основы государства. Поскольку президент по должности является гарантом Конституции, человеку, занимающему этот пост, не худо было бы знать, что ни о каких «духовных основах государства» в Конституции РФ ничего не написано, а напротив, гарантирована

свобода совести и вполне определенно утверждается, что религия и церковь от государства отделены.

Вот на таком фоне обсуждаются занимающие нас вопросы. И весьма знаменательно, что в последнее время все более настойчиво звучат призывы к скорейшему пересмотру Конституции РФ именно в части принципов государственного устройства.

Согласно этим проектам, из Основного Закона незамедлительно следует исключить статьи, утверждающие, что РФ является светским государством и закрепляющие принцип свободы совести. Взамен выдвигается пожелание (скорее, даже требование): признать православие «государствообразующей религией» России – ни более, ни менее. Предлагается именно эта формулировка, хотя с точки зрения и политологии, и религиоведения она являет собой чистейший нонсенс.

Вообще-то в таком ключе довольно давно выступает множество проповедников и публицистов, солидарных в том, что стратегической целью церковной политики является «содействие скорейшей деатеизации общества». Своего рода новацией стало положение о совпадении принципов атеизма и секулярности. Тем самым требование «деатеизации» нечувствительно сливается с требованием десекуляризации.

В развитие этой позиции Патриарх РПЦ Кирилл недавно заявил, что поскольку мы уже живем в «постсекулярном мире», то следует как можно быстрее признать за церковь ведущую роль в деле воспитания населения, особенно молодежи, что-де позволит вернуть в человеческие отношения моральные оценки и предписания. Наряду с этим он утверждал, что в своей истории Русская православная церковь всегда, а особенно в последние годы, поддерживала не конкретных лиц у власти, а сам «институт государственности» – в надежде, что государство законодательным образом будет способствовать скорейшему восстановлению моральных ценностей в нашем обществе. Но ведь установка на законодательное – т. е. принудительное – обеспечение моральных ценностей как раз очень типична для людей, которые полагают клерикальное государство идеалом государственности вообще. Хорошо известно, что такого рода устремления квалифицируются как «религиозный фундаментализм» – независимо от того, какое именно вероучение отстаивается подобным образом его приверженцами. Попутно нелишне будет заметить, что попытки нейтрализовать или даже полностью вытеснить фундаментализм адептов одной религии подобными же требованиями и практиками последователей

другой способны только усугубить проблему, поскольку это практически неизбежно влечёт обострение конфликтов на религиозной почве.

Настойчивые призывы представителей РПЦ «возвратиться к исконным установлениям российской государственности», вынуждают напомнить, что в Российской империи одно из таких «установлений» предусматривало юридические санкции за выход из православия – в этом случае «отщепенец» терпел поражение в правах.

После обнародования Манифеста 18 октября 1905 года от этой нормы отказались, но практика дискриминации по религиозным основаниям сохранялась вплоть до самой Февральской революции. С учетом этого факта апелляция к «традициям» представляется в высшей степени тревожной. И коль скоро речь идёт о поиске концептуальных оснований стратегии духовного единения всех россиян, предлагаемая РПЦ программа создания «православного общества» или, как иногда выражаются ее сторонники, «православного царства», представляется не просто архаичной, но попросту взрывоопасной. В изображении своих архитекторов желанное «православное царство» выглядит довольно своеобразно, поскольку, например, по словам протоиерея Всеволода Чаплина, соответствие «православному идеалу» требует неременного построения жесткой иерархии, на вершине которой смогут оказаться лишь те, кто «достойно послужил Богу и людям».

Заметим, что для нашей общественной мысли такого рода «проекты» совсем не новы. Один из вариантов такой конструкции государства разрабатывался в 20-е годы представителями идейного течения, известного под именем «евразийства». «Альфа и омега» этой концепции – идеократия есть высший идеал государственности. Согласно этому пониманию, носителями верховной власти могут быть только те люди, которые разделяют и выражают «правильную идею», «идею-правительницу». В этой связи я бы хотел высказать одно соображение, может быть, не бесспорное. Те, кто оппонирует идеологии и практике скорейшего воцерковления граждан нашего общества, в большинстве своем сходятся в том, что политика «священноначалия» Русской православной церкви во главе с Патриархом Кириллом направлена на возвращение РПЦ статуса государственной церкви – с получением всех вытекающих отсюда преимуществ и привилегий. Но и сам Кирилл, и люди из его ближайшего окружения очень настойчиво отрицают наличие таких намерений. Они говорят: даже речи об этом быть не может,

мы не хотим возвращения к тому положению, которое наличествовало в Российской империи.

Возможно, в каком-то смысле эти заверения выражают действительную позицию церкви. Ведь после реформ Петра Великого она пребывала на положении духовного департамента имперской бюрократии, а вся ее деятельность была подчинена надзору прокурора Священного синода, назначаемого лично императором и непременно из числа светских чинов. С учетом этого можно, пожалуй, поверить, что церковь к возобновлению такого положения вещей не стремится. Ее иерархи действительно не хотят оказаться под контролем государственной бюрократии.

Но вот чего же они хотят? Думается, правомерна следующая гипотеза. При всех инвективах в адрес атеистического прошлого, нашим православным иерархам, может быть, более всего подошла бы система организации власти, практиковавшаяся коммунистической партноменклатурой. То есть они хотели бы создать нечто вроде «митрополитбюро» – эдакое эталонное воплощение принципа идеократии. В этом случае верховная власть принадлежала бы замкнутой группе «достойных служителей Бога», надзирающих за соблюдением ими же разработанных канонов и правил. Особенно привлекает в этой модели то, что «идеократы» никакой ответственности за свою деятельность, в сущности, не несут. Они определяют цели и задачи и следят за исполнением своих предначертаний, но отвечать перед обществом за последствия не обязаны, ибо их власть исходит от высшего неземного авторитета. Такое положение вещей более чем заманчиво – до тех пор, пока общество соглашается его терпеть.

Но, понятно, пока наличествующая у нас ситуация очень далека от того, чтобы можно было всерьез надеяться воплотить такого рода проекты. Сейчас первую скрипку играет государственная бюрократия, а бюрократия церковная ей только подыгрывает. Поскольку сегодня определенно происходит становление режима авторитарной личной власти, постольку закономерным образом актуализируется надобность задействовать все ресурсы скорейшей его легитимизации. По всей видимости, в представлении чинов действующей администрации, простейшим способом восполнения недостающей легитимности является форсированное насаждение религии – прежде всего православия. Главным проводником этой политики, естественно, видится РПЦ. Ну, а церкви очень выгоден союз с государством, потому что она получает с его стороны мощную поддержку в деле закрепления своих привилегий. Этой цели

как раз и служат настойчиво повторяемые заявления о том, что мы от века жили и ныне живем в «православной стране». Об этих утверждениях – в моем понимании в высшей степени знаменательных – стоит сказать особо.

Мне уже приходилось писать о позиции Патриарха Кирилла, заявленной еще тогда, когда он был митрополитом⁴. Он не раз весьма настойчиво повторял, что следует решительно покончить с утверждениями о том, что Россия – многоконфессиональная страна. Россия-де исконно была, есть и будет «православной общиной», рядом с которой существовали «религиозные меньшинства» (это тоже точное его выражение), и поэтому все наши усилия по устройению государства нужно привести в соответствие с этим, как он утверждает, неоспоримым обстоятельством.

Понятно, что здесь возникает неразрешимое противоречие. С одной стороны, нам говорят о том, что православие должно стать духовным основанием объединения *всех россиян*, с другой – является фактом, что в стране все-таки существуют достаточно большие не православные и не христианские общины. Это, помимо прочего, юридически зафиксировано в законе о так называемых «традиционных религиях». Таким образом, нетрудно предвидеть, что если руководители РПЦ и далее будут столь пренебрежительно относиться к существованию иных религиозных общин, лоббируя программу построения «православного царства», то наше общество ожидают весьма серьезные осложнения. Достаточно очевидно, что если от деклараций и полумер перейдут к каким-то более определенным политико-правовым решениям, мы получим не сообщество граждан, ориентированных на нормы и ценности единой политической нации, а несколько обособленных религиозных общин, каждая из которых будет консолидироваться вокруг своей церкви. Мастера идеологических кунштюков, демонстрируя, подобно своим предшественникам, «изобретательную ловкость рук», будут, конечно, нас уверять (и уже уверяют), что между обособленными религиозными объединениями непременно установятся отношения дружбы, любви и сотрудничества, поскольку люди все верующие и потому должны очень хорошо относиться друг к другу. Но о состоятельности подобных аргументов много говорить не приходится. Знаменательно, что, обращаясь к этой стороне вопроса, тут же прибегают к выразительной фигуре умолчания – не по-

⁴ Кржевов В. Религия и церковь в становлении гражданской нации // Вестник Института Кеннана в России. М., 2012. Вып. 21. С. 65.

миная уже об «извечной православной державе», выдвигают на первый план фальшивые доводы о якобы наработанной в России традиции гармоничной совместной жизни последователей разных религий. Но в этих вопросах нежелание видеть вещи в истинном свете оборачивается трагедиями – а факты, увы, говорят, что «совместная жизнь» была, конечно, но строилась она на началах дискриминации и притеснений. Напомним еще раз, что равноправие последователей всех религий провозгласили только после февраля 1917 года, отменив окончательно соответствующие законы Российской империи. А до того обыденной практикой было преследование т.н. «сектантов», нередкие попытки принудительного обращения в православие, ограничение в правах инаковерующих – не говоря уже о «черте оседлости» и ужасах еврейских погромов. Трудно отрицать, что все это было связано с пребыванием «православной веры» в статусе государственной религии.

Так что приходится повторить сказанное выше – гармоничное сосуществование людей с резко различными мировоззрениями возможно, конечно, но только в рамках светского государства и при том непременно условии, что религиозная принадлежность не расценивается как критерий политической лояльности, а в иерархии ценностей не ставится выше гражданской общности.

В наших же условиях перспектива религиозного обособления более чем взрывоопасна. Не нужно обладать особой проницательностью, чтобы понять, что если власть предрержащие и дальше будут проводить политику преференций только одной церкви, то довольно скоро найдутся сторонники аналогичных стратегий, но уже сепаратистской направленности. Более чем вероятно, что в ответ на слова о «православной империи» прозвучит призыв к последователям иных религий образовать «свое государство» – «исламское» или «буддистское». То есть парадокс этой политики, а вместе с тем, и наша трагедия заключается в том, что люди у власти, часто поминающие об угрозе распада государства, делают как раз все для того, чтобы этот самый распад осуществился.

Я полагаю, что культурная консолидация России в действительности может состояться только на основе приятия принципов верховенства прав человека и ничем не ущемляемой свободы совести. Реализация этой программы, как не раз было показано, не повлечет ни потери культурной идентичности, ни ущемления прав верующих, ни стеснения гражданской активности религиозных объединений – все это пустые страшилки, которые запускаются сторонниками утверждения авторитарной власти. Постоянно по-

вторяемые ими слова о «возвращении к традиционным устоям» и «духовном возрождении» под эгидой РПЦ служат неплохим камуфляжем для этой цели. Этим же стремлением объясняется их неприкрытая враждебность идеям и принципам либерально-демократических реформ. Но суть этих реформ, как хорошо известно, как раз и состоит в ликвидации привилегий замкнутой правящей касты и неукоснительном соблюдении общих для всех граждан страны законов. Повторим ещё раз, что в современном сверхсложном обществе, где тесно взаимодействуют миллионы людей, принадлежащих разным культурам, положительные результаты может дать только свобода личного самоопределения, когда человек сам выбирает мировоззрение, а сделанный выбор никак не сказывается на его социальном статусе и не влечёт ущемления его прав и свобод. Гражданская нация консолидируется ровно в той мере, в какой этот принцип становится общепризнанным.

Антоновский А.Ю.

О системно-теоретических основаниях социального познания.

Ценности, истина и политический процесс*

В этой статье я попытаюсь защитить несколько утверждений, касающихся двух принципиально возможных типов коммуникаций (интеграционно- и информационно-ориентированных) и роли ценностей в переходе от одного первого типа общения ко второму.

Утверждение первое: существует фундаментальное различие между *когнитивной*, ориентированной на истину коммуникацией, с одной стороны, и всем остальным *консенсусно-интеграционным* типом коммуникаций: правом, политикой, религией, хозяйством и т.д. В обществе реализуется много способов общения или коммуникации. Познание – это особый выделенный тип коммуникации, мотивированный поисками истины; его специфика состоит в том, что *разочарования* в ожиданиях, т.е. констатации ложности суждения, приводят к пересмотру утвердившихся прежде ожиданий.

Но в обществе есть много иных – *консенсусно-ориентированных* – типов общения: политическая коммуникация, ориентированная на *власть*; экономическая коммуникация, ориентированная на *деньги*; правовая коммуникация, ориентированная на *норму*. В рамках последних, напротив, разочарования в ожиданиях лишь укрепляют норму той или иной коммуникации посредством возникающего вслед за ее нарушением общественного резонанса. Например, противоправное поведение, аномия, создает резонанс и этим укрепляет правовую норму; изображение безобразного в искусстве лишь подчеркивает значение прекрасной формы; представление о грехе не разрушает, а укрепляет религиозные представления; в экономике неоплата товара не способна разрушить принцип рыночного эквивалентного обмена и т.д.

Утверждение второе: любая коммуникативная ситуация описывается двумя парами переменных: *действия/переживания* и *Эго/Другого*¹.

* Статья написана при поддержке фонда РГНФ, проект № 14-03-00811, «Эволюционно-биологические, системно-теоретические и формально-логические основы теории коммуникации».

¹ Я использую здесь идею, сформулированную Никласом Луманом в книге «Общество общества» (М.: Логос, 2009).

С одной стороны, переживание (под которым понимается все многообразие ментальных актов – чувств, мыслей, актов воображения, желаний и т.д.) человека представляет некоторый внешний мир (тема, предмет) коммуникации. Однако сами коммуникации, безусловно, представляют собой действия (высказывания, сообщения).

С другой стороны, коммуникация не осуществляется вне наличия хотя бы двух людей, каждый из которых либо действует, либо переживает, либо осуществляет и то, и другое.

Это, очевидно, означает, что любое общение имеет, как минимум, два измерения – *социальное* и *предметное*, поскольку все, что произносится, имеет в виду: некоторый *предмет*, данный в переживании и действии-сообщении, сам по себе, внешний по отношению к коммуникации; некоторого *Другого*, которому адресовано это сказанное.

Уже из этого схематичного представления вытекает, что у коммуникативного сообщения имеется две базовые цели: информация (о предмете коммуникации) и солидарность или сплоченность (общество).

Эти две пары переменных *Я/Другой* и *действия/переживания* задают номенклатуру или определяют четыре ключевых типа коммуникации и регулирующих их символических медиа коммуникаций (табл. 1).

Данная перекрестная таблица показывает, что общение не осуществляется спонтанно. Для своего актуализирования в виде ограниченного числа возможностей оно должно получить соответствующие – столь же ограниченные по числу – мотивации.

В каждой сфере общественной жизни – в политике, экономике, науке, интимной сфере, религии, искусстве – наличествуют свои естественные, телесные, базовые, инстинкто-сообразные мотивации или влечения, которые можно систематизировать следующим образом: агрессия и насилие (политика); витальные потребности в еде, одежде (хозяйство); естественное любопытство к новому и опасному (наука); эротическое чувство (интимные отношения); чувство справедливости (ценности и мораль); ощущение формы (искусство).

Над этими *базовыми мотивациями* могут надстраиваться символические медиа коммуникации, которые канализируют и управляют базовыми мотивациями, вплоть до их нейтрализации. *Обобщенные символы коммуникаций* словно *подменяют* базовые ин-

стинкты и мотивы. Коммуникативная ориентация на деньги, не совпадает и словно замещает мотивацию физиологически определенного потребления. Коммуникативная ориентация на интимные отношения или любовь управляет и замещает (но не отменяет) физиологически определенное половое влечение.

Таблица 1

Эго Переживает

Эго Действует

<p>Истина и Ценности</p> <p><i>Переживания Эго (восприятие, опыт, научный эксперимент) удостоверяется переживаниями любого Другого</i></p>	<p>Любовь, Дружба</p> <p><i>Эго своими действиями пытается вызвать переживания Другого.</i></p>
<p>Деньги, Искусство, Собственность</p> <p><i>- Действия Другого (притязания на материальные блага) не вызывают ответных действий, а спокойно переживаются Эго, если Другой имеет собственность или платит.</i></p> <p><i>- Художник (Другой) действует, зритель (Эго) переживает.</i></p>	<p>Власть</p> <p><i>Действия Другого влекут Действия Эго, если они регулируются властью. Личные переживания должны быть устранены из сферы безличной политической и военной коммуникации.</i></p>

Другой Переживает

Другой Действует

Утверждение третье: интеграционное измерение общения может использоваться как социальная технология (тайны, табу, сакрализации, запрет общего знания).

Функция такого рода интеграционных технологий: нейтрализовать и канализировать опасные для сообщества индивидуальные (базовые, физиологически данные) влечения и инстинкты. Осуществляется это, как правило, наложением коммуникативных запретов путем апелляции к высшим силам, тайне, табу, сакрализации всего и вся, т.е. прежде всего – через запрет на новую и опасную информацию, на предметное обсуждение той или иной проблемы, на предметно-информационную коммуникацию. Эти запреты выводят из-под публичного обсуждения большие сферы социальной реальности:

- основания социальных иерархий,
- основания религии,
- основания гендерных отношений,
- ценности и идеалы и т.д.

Такого рода интеграционно-ориентированные технологии состоят в *сакрализации* перечисленных оснований социального порядка, т.к. их тематизация или публичное обсуждение, как правило, чревато конфликтами.

Тайна и *запреты на публичное знание* выступают гарантией от ошибки и злоупотребления знанием. Отказ от общего знания и тайна связывают сообщество теснее, чем коллективные представления и общее знание. Главная ось социальной структуры примитивных сообществ – *эпистемологическая*. Сообщество разделено вдоль оси, разъединяющей *знающих* и *незнающих*, посвященных в тайну и непосвященных.

Действительно, если общее знание не получает публичного выражения, никто не ошибется в его применении, никто не осуществит обман и не сможет этим знанием злоупотребить.

Case study: к консенсусно-интеграционной коммуникации в России.

Именно вышеозначенный *запрет на публичное обсуждение общего знания и выработку коллективных представлений* – самым тесным образом связывает сообщества.

Утверждение четвертое: в России в общественной жизни доминирует консенсусно-интегративная коммуникация.

То обстоятельство, что *и в российском обществе* общественная жизнь регулируется тайной, а также запретом на публичное обсуждение важнейших сфер жизни, я думаю, ни у кого не вызывает сомнений:

- политическое управление осуществляется нелегитимными структурами, не регулируемых публичным правом, каковыми является, например, Администрация президента, не говоря уже о кооперативе «Озеро». Эти структуры по сути своей выступают аналогами – хорошо известных в истории – традиционных тайных советов;

- в современном нам обществе основания важнейших политических решений, как правило, не публикуются и не разъясняются. Нет внятных объяснений, почему была осуществлена рокировка в правящем тандеме, несмотря на декларируемую успешность предыдущего президентского срока;

- средства публичной коммуникации подвергаются цензуре;

- личности высших политиков сакрализованы, частная жизнь публичных политиков является тайной;

- в хозяйственной сфере госзакупки и госконтракты де-факто осуществляются при минимизации публичных процедур – публичных торгов и тендеров;

- в политической сфере правящий политический класс представляет собой замкнутую корпорацию, инфильтрация в которую возможна на основе очень неясной процедуры. Табуирован вопрос о том, почему доступ к власти имеют лишь данные лица, а не какие-то иные;

- в сфере духовной жизни монопольное положение получает религиозная идеология. Но почему именно она и почему именно представители церкви получают монополию в доступе к определению общественной морали, выведено из публичного обсуждения.

Итак, не вызывает сомнения, что современное российское общество организуется посредством введения коммуникативных запретов, т.е. запретов на обсуждение актуальных тем и предметов. Теоретическим обобщением российской политической ситуации является пятое утверждение:

оппозиция выражает инореференциальные свойства коммуникации. Власть выражает самореференциальные свойства коммуникации.

В российском обществе любое требование публичности, требование объективной информации, скажем, об объективных результатах выборов, о реальных предпочтениях избирателей и рейтингах партий и политиков, интерпретируется как самореференциальное сообщение. То есть в *объективных* (инореференциальных) предметных описаниях социальной реальности, о фактических настроениях, об экономической ситуации, сосредоточиваются не на этом содержании сообщений, а на *характере самой коммуникации*. Это значит, что власть в ответ на критику со стороны оппозиции не отвечает содержательно и предметно, а ищет в предложенной оппозицией коммуникации мотивы, ангажированность, притязания оппозиции на власть. Власть фиксируют опасность оппозиционного дискурса для социальной стабильности и интеграции. В предметно-ориентированных сообщениях оппозиции о фактической ситуации в стране власть усматривает прежде всего *дезинтеграционную* семантику, а вовсе не притязание на предметно-информативное описание.

Предметно-информационная социальная технология противостоит интеграционному дискурсу. Предметно-информационная СТ

связана с наблюдением второго порядка – состоит в сопоставлении разных взглядов на предмет и предполагает конкуренцию точек зрения. В ответ на обвинение в дезинтеграции можно указать, что конфликты и конкуренция не разрушительны для сообщества, а превращаются в источники инноваций. Так, например, обстоит дело в научной коммуникации с ее конкуренцией теорий, публикаций и индексов цитирования. Так обстоит дело в хозяйстве с конкуренцией цен. Сходная ситуация имеет место и в системах масс-медиа с конкуренцией массмедиа и новостей за новизну. Так же обстоит дело в рамках судебного производства, где конкурируют защита и обвинение.

Во всех перечисленных сферах конфликт неизменно связан с публикациями, с *публичной* презентацией конкурирующих позиций, а не тайным отбором и запретом тех или иных сообщений.

Утверждение шестое: на прошедших в 2011 и 2012 гг. выборах в Госдуму и Президента РФ мы имели дело со столкновением консенсусно-интеграционной и предметно-информационной социальных технологий.

В современном российском обществе, очевидно, конфронтируют две вышеозначенные коммуникативные технологии, предметно-информационная и мотивационно-консенсусная.

В России, как стране переходного состояния, функция наблюдения или технологии контроля выборов не осуществляется специально отдифференцировавшейся ради данной функции независимой коммуникативной системой (ЦИК). Функция наблюдения осуществляется конкурирующими друг с другом коммуникативными системами, каждая из которых реализует свою собственную социальную технологию и собственное наблюдение второго порядка (наблюдение над наблюдателями).

Консенсусно-интегративная коммуникативная технология (наблюдение за наблюдающими избирательными комиссиями) реализуется аппаратом правящей партии. Информационно-предметная коммуникативная технология реализуется рядом независимых институтов (ассоциация «Голос», «Гражданин-наблюдатель», «Лига избирателей» и др.).

На президентских выборах 2012 г. реализовывались две социальные технологии. Одна – *технология независимого наблюдения* – основывалась на *безличных* коммуникативных медиа. Эта безличность должна была гарантироваться тремя *медиа избирательной коммуникации*:

- бинарным избирательным бюллетенем (да/нет),

- книгами избирателей,
- видеофиксацией.

Эти три средства коммуникации должны были гарантировать предметно-информационный характер информации о результатах выборов.

Другая социальная технология ориентировалась на личные отношения, строилась на личных иерархических зависимостях и связях членов УИК, на тайну (выбора, личных данных и т.д.)².

Практически социальная технология консенсусно-интегративного типа свелась к редукции избирательных коммуникаций к отношениям *face-to-face*. В рамках УИКов было организовано сплоченное ядро, состоящие из лиц, связанных личными связями и должностными зависимостями).

Вторым типом редукции избирательного процесса к *face-to-face*-коммуникации стало составление дополнительного списка лиц, якобы работающих на предприятиях непрерывного цикла. Как правило, в эту группу рекрутировались люди, лично известные членам УИКа или согласившиеся под персональным давлением начальства принять участие в голосовании в чужом избирательном округе.

Здесь же реализовывался и третий вид вышеозначенных социальных технологий, который мы можем назвать «субъективизацией» избирательного процесса. Речь идет о голосовании по так называемым открепительным удостоверениям. Благодаря этому в объективное (ориентированное на автономные медиакоммуникации) протекание избирательной коммуникации вводятся переменные личного характера, конкретная ситуация индивида, который по личным обстоятельствам якобы не может присутствовать в день голосования на своем участке.

² Избирательный бюллетень как бинарный код или форма, накладываемая на медиа (массивы личных данных, занесенных в книги избирателей), представляет собой функциональный аналог дистинкций «форма/медиум», реализовавшихся в других коммуникативных системах (науки с бинарным кодом истины/лжи, юридической системы с бинарным кодированием законного/незаконного, политической системы с бинарным кодом власти/оппозиции, хозяйства с бинарным кодом или коммуникативным медиа – денег), см.: Луман Н. Медиа коммуникации. М.: Логос, 2006. Коммуникация, ориентированная на обособившиеся бинарные коды, очевидно не зависит от личных отношений и предлагает иные способы достижения консенсуса и (операционализацию конфликтов), нежели коммуникация *face-to-face*.

Одновременно независимые наблюдатели и наблюдатели от партий пытались реализовать *предметно-информационный* тип коммуникативных технологий и соответствующий тип наблюдений, ориентированных на «объективные» медиа коммуникации – фактические личные (паспортные) данные, находящиеся в избирательных списках.

В целом попытка реализации «разоблачающего тайну», десакрализирующего информационно-ориентированного наблюдения (= контроля соответствия личных паспортных данных участников голосования спискам в книгах избирателей) окончилась неудачей.

Та же участь постигла и видео фиксацию как форму *объективности* face-to-face коммуникации. На доступ к видеоданным был наложен коммуникативный запрет.

* * *

Итак, можно констатировать неразвитость и недостаточную обособленность избирательной коммуникации, которая еще не может рассматриваться как зрелая (отдифференцировавшаяся) система общения с собственными бинарными схематизмами и обособленными медиа наблюдениями. Это находит отражение в столкновении двух принципиально различных видов коммуникативных технологий, ориентированных соответственно на мотив согласия и мотив предметно-информационного описания.

Ключевыми средствами доминирующего коммуникативно-интеграционных технологий является *редукция избирательной коммуникации к face-to-face-общению* (личное ангажирование участников процесса, персональное давление и рекрутирование знакомых лиц).

Взгляд в будущее: о роли ценности в переходе от консенсусно-интегративного к предметно-информационному типу коммуникации в России

Зададимся вопросом: как возможен в будущем переход от консенсусно-интегративного к предметно-информационному типу общения? Ответ будет состоят в нашем седьмом утверждении:

Утверждение седьмое: переход к коммуникации, ориентированной когнитивно (на различение истинных и ложных утверждений) возможен с помощью коммуникации, ориентированной на ценности.

Вернемся к нашей «перекрестной таблице переменных коммуникации» (табл. 1).

Таблица показывает, что истина как символический медиум когнитивной коммуникации и ценность как медиум морально ориентированной коммуникации являются *родственными* мотивациями, поскольку занимая одну ячейку, не только противостоят друг другу, но выказывают общую функцию. Эту функцию можно определить как функцию *удостоверения единодушия, общности переживаний* Эго и Другого. Истина и ценности вместе оказываются контрадикторными в отношении политики. Если первые обеспечивают единообразие переживаний, то вторая обеспечивает единообразие социальных действий.

Другими словами, и истина, и ценности проявляют общие свойства – предметной *объективности*, в том смысле, что ни то, ни другое не может произвольно фабриковаться, не является *результатами действий*, а представляют данный переживаниям людей общий для них внешний, а значит, объективный мир.

Ценности (справедливости, здоровья, мира, жизни) не создаются и не фабрикуются, а представляют универсально разделяемые (общезначимые) установки. Слабая сторона ценностей в том, что в процессе рефлексии и обсуждения они утрачивают свой общезначимый характер. При вербализации того, что считается справедливым, достойным, выясняется, что у всех свои представления об этом. Но именно в этом состоит и их сила.

Именно ценности выступают мощнейшими генераторами конфликтов. Ценности – неполноценный медиум коммуникации, и эта неполноценность выражается в том, что они не фундированы какими-то базовыми органическими, телесными процессами. Власть как высоко абстрактный коммуникативный символ, очевидно, обладает способностью удостоверить собственную коммуникативную значимость путем прибеганию к своему телесно-фундированному основанию – насилию. Символический медиум денег удостоверяется органическим процессом – потреблением. Восприятие человека выступает удостоверяющим для коммуникативного медиа истины.

Ценности, напротив, словно повисают в воздухе. Они не имеют дело с тем, что есть и чего нет, а лишь с тем, что имеет значение. Сообщество, которое сплачивается вокруг ценностей, не способно удостовериться в их реальности. Если деньги не обеспечива-

ют потребление, они инфляционируют. Если следствие из теорий не удостоверяется восприятием, то такой же инфляции подвергается медиум истины. Если власть не обеспечивается насилием, инфляционирует власть. Такого рода телесные или органические гарантии позволяют функционировать некоторым типам коммуникации относительно непроблематично.

Но как же быть с ценностями, и прежде всего с теми актуальными ценностями, вокруг которых организована нынешняя протестная коммуникация? Речь прежде всего идет о ценностях:

- справедливости и коммуникации вокруг них (левое движение),
- ценностях собственных этноса-нации и движения на этнонациональной основе (национализм),
- ценности веры и религиозной коммуникации.

Эти коммуникативные медиа обеспечивают единодушие, но в то же время чреваты конфликтами, поскольку нет никакой возможности указать на их базовые, телесные, органические основания, например сославшись на собственное восприятие, остенсивно указать и заявить: «Вот он, Бог, а следовательно, вот – правильная вера». Столь же случайными и произвольными выглядят маркеры этносов и наций. При этом ценности конкурируют между собой. Так, вера может выступать на стороне того или иного этноса. Этнос может апеллировать к чувству справедливости, если его ущемляют.

Тем не менее, можно утверждать, что ключевая коммуникативная функция ценностей состоит в образовании (локального) единодушия и разрушении традиционной, интеграционно-консенсусной коммуникации, которую имплементирует современная российская власть. В борьбе с информационно-ориентированной коммуникацией власть задействует коллективно-обязательные решения, обеспечиваемые насилием.

Безусловно, в распоряжении предметно-информационного типа общения не обнаруживается *собственного источника активности*, такого, какой есть у власти (производство действий путем приказа). Но именно «неполноценные» *ценностные* медиа – прежде всего, ценности справедливости, религиозности, этничности – поставляют эту отсутствующую энергию или пассионарность.

Ведь именно они делают конфликты публичными, десакрализируют политику, делают явными социальные различия и различные точки зрения. Ценности прокладывают путь к рефлексии, к осознанию контингентности точек зрения, к такому пониманию, что собственная точка зрения не является абсолютной. Различие в типах общения благодаря ценностным конфликтам становится явным.

Есть ли у ценностей будущее? Способны ли они организовать вокруг себя коммуникативные системы в долговременной перспективе? На этот вопрос, мне кажется, можно дать отрицательный ответ.

Исторический экскурс: генезис и дефляция истины и ценностей

Итак, если коммуникация определяется двумя принципиальными и базовыми целями: объектной и субъектной, информационной и интеграционной, то возникает вопрос о приоритетах. Решить это поможет нам обращение к генезису истины как медиуму коммуникации. Вопрос о генезисе истины – это вопрос о том, как является – независимое от целей *сплоченности сообщества* – суждение о *внешнем мире*? Благодаря чему предмет сообщения становится значимым для общения в силу его новизны, т.е. известности для сообщающего и неизвестности для Другого? Как коммуникация приобретает когнитивный характер, т.е. ориентируется уже не на дистинкцию *нормативного (сплоченности)/ненормативности (опасности для сообщества)*, а на дистинкцию *известности/неизвестности, знания/незнания*?

В античной Греции «истина» еще не истолковывалась в современном смысле – как интерсубъективно удостоверяемое переживание. Она интерпретировалась, скорее, как некое действие. С другой стороны, она представляла не в виде позитивного суждения, а скорее в качестве высказывания негативного, прежде всего – как отрицание сокрытости.

A-letheia во времена Гесиода и Гомера понималась как *деятельность* по предупреждению забвения или сокрытости, по подержанию непотаянности. Что достигалось прежде всего на пути ритмизации эпоса. Вырвать из забвения – означало облегчить воспоминания благодаря ритму. Истина и позднее понималась как

деятельное умение, как характеристика знания-умения, т.е. как *следствие манипуляций: techne, poiesis, sophia*. Более подробно этот тезис развивается в книге: *Jean-Pierre Levet, Le vrai et le faux dans le pensee grecque archaïque: Etude de vocabulaire. Vol. 1. 1976.*

Вместе с тем и *ложность, pseudos*, до некоторого времени не представляла прямую, контрарную противоположность истине, а существовала автономно. Она означала – неправильную передачу знания, противоречие долгу говорить правду. Ложь не была разрешена в том смысле, что не рассматривалась как нормальный случай. Ложность до определенного времени не понималась как некоторая другая (требующая рефлексии) сторона истины, не являлась ошибкой или заблуждением.

В бесписьменных обществах – главным, но зачастую латентным предметом сообщения являлась сплоченность коллектива. По видимости, обсуждали внешний мир, а в сущности латентной функцией публичных обсуждений являлась интегрированность сообщества. Все магические практики, ритуалы, мифологические нарративы имели своей функцией укрепление сплоченности сообщества (Мертон). Тотем – символически презентировал само племя, а вовсе не внешний мир – фауну или флору. В свою очередь, и мир мифологических божеств представал отражением племенных иерархий. Об этом писали и Мертон, и особенно Дюркгейм.

Чтобы появилась *информативная* ориентированность сообщений и возник предмет, интересный сам по себе, а не в качестве инструмента *интенсификации солидарности*, собственно и требовался разрыв вышеозначенной симметрии Эго и тождественного ему Другого Эго. Последнее стало возможным благодаря письменности и особенно печати, которые сделали возможным коммуникацию, неподотчетную социальному контролю (социальное измерение коммуникации утратило свою роль, и стало возможным предметное, информационное описание темы).

Вместо заключения – теоретические выводы

Обособление медиа коммуникации привело к тому, что истина и запрет на ложь перестали быть ценностями, а ценности стали недоступными для рационального обоснования. Первоначально *alétheia* и *pseudos* служили не значениями суждения об объекте, а существовали как ценности, т.е. общезначимые установки с *функцией поддержания сплоченности и интеграции*. И ценности,

и истина возникли как ответы на главную проблему коммуникации: на замкнутость психики, недоступность переживаний Другого для переживаний Эго. Они решали проблему социального порядка, давали «общий базис», «бесспорные начала» общения, которые были бы «выше» *действий* (воли, интересов, индивидуальных целей), т.е. оставались бы исключительно в сознаниях. Со временем:

1. *Истина утрачивает свою ценностную роль, перестает выступать механизмом поддержания сплоченности сообщества за счет аккумуляирования общего знания – обеспечения непостоянности и несокрытости традиции, эпоса, коллективных, прежде всего религиозно-мифологических, представлений;*

2. *Появляется двусторонняя форма истина/ложь, прежде состоящая из двух независимых ценностей (alétheia и pseudos), ныне служащих контрарными отрицаниями друг друга.*

Все это является следствием преодоления коммуникацией границ социального измерения (интерактивного социального контроля) благодаря письменности и печати. Судьба же ценностей представляется несколько иной. Вербализация ценностей, как правило, нивелирует их общезначимый характер³.

Когда-то все медиа коммуникации выполняли функции ценностей, т.е. представляли не вербализованными, но универсально разделяемыми установками: дружбы и любви (philia), материальными ценностями (стоимость), прекрасным, истиной и верой. Однако в процессе эволюции коммуникаций из ценностей обособились специальные медиа, вокруг которых стабилизировались обширные практики коммуникации (наука, политика, религия, искусство, экономика). То, что раньше представало ценностью, теперь приобретает средства собственного измерения: ценность денег отныне определяется рынком, истинность суждений – теориями и методами, прекрасное – степенью принадлежности к тому или иному

³ Так, ценности чистоты и гигиены не выдерживают критики с точки зрения их полезности для здоровья, поскольку ослабляют иммунитет; ценности *мира, здоровья, справедливости* сохраняют универсальную значимость лишь до тех пор, пока их не обсуждают. Насколько ценным является мир с Северной Кореей? И разве не болезни и смерть индивидов с точки зрения эволюционной теории оказываются условием жизни и здоровья популяции в целом? И справедливо ли уравнительное (справедливое) распределение благ?

художественному стилю, вера – конфессиональной принадлежностью.

В этой ситуации статус *подлинных ценностей* сохранило лишь то, что не допускает точной вербальной оценки и рефлексии, то, что уничтожается в процессе их обсуждения, то, что существует исключительно вне дискурса и вне критики. К таким ценностям можно отнести – ценность справедливости.

Истина же перестает быть неким отрицанием сокрытости, в то время как ложность из указания на нормативных запретах говорить неправду превращается во вполне себе ожидаемое, нормальное и разрешенное состояние. И ложь, и истина перестали быть ценностью, долгом, действиями, но выступают *характеристиками знания*, что означает – характеристиками интерсубъективно удостоверяемых переживаний внешнего мира. Если те или иные суждения претендует на статус истинного знания, это требует удостоверить такого рода суждения переживаниями и *восприятиями* всех без исключения людей, а всякая отсылка к действию (а значит, фабрикации истины и манипуляции) должна быть безусловно исключена. Именно в этом смысле истина не терпит лишь разнящихся мнений, а выбор значений суждения определяется не волей, целями, интересами (т.е. свободным действием) коммункантов, а *внешней реальностью*, т.е. общими переживаниями сознаний. Возникает парадокс: истина как результат огромного массива специальных, методологически выверенных действий никак не зависят от самих этих действий.

Бараш Р.Э.

Память и толерантность как ценности современного общества¹

В 1940-е гг. многие государства Европы открыли границы для мигрантов из своих бывших колоний, чтобы впоследствии предоставить им упрощенный режим гражданства. Такое гражданство не предполагало ассимиляции, новые граждане получали полную свободу самоопределения в культурной сфере, тогда как в отношении культурных различий в публичном пространстве государство сохраняло нейтралитет.

Кроме того, в начале 90-х гг. возник ряд новых национальных государств, обозначился рост национального самосознания. Что положило начало серии конфликтов, противоборствующими сторонами которых выступили представители различных этнических групп. Рост национального самосознания вспыхнул не только среди этнических меньшинств, но коснулся и представителей условного большинства. В европейском обществе стал все чаще звучать вопрос о том, *кто мы, как нам жить вместе – и многосоставному сообществу, и принимающему обществу, и мигрантам.*

Простого ответа на этот вопрос найти не удалось. Мультикультурализм как попытка ужиться вместе себя не оправдал, и весь политический 2011 г. прошел под «знаменем» антимультикультурализма. Ангела Меркель, Николя Саркози, Хосе Мария Аснар, Дэвид Камерон, Максим Верхаген и бывший премьер-министр Австралии Джон Говард – каждый в свою очередь – заявили о том, что в их странах «мультикультурные проекты» провалились. Но критикуя мультикультурализм, *политики озвучили несколько важных проблем.* Н. Саркози дословно заявил следующее: «Мы были слишком озабочены личностями прибывающих людей. Но нас мало интересовала идентичность принимающего общества»².

¹ Статья подготовлена при поддержке РФНФ, Грант 12-33-01406 «Политика мультикультурализма: опыт стран Европы и Америки, перспективы России».

² Multiculturalism doesn't work in France, says Sarkozy / RFI. 11 February 2011 // <http://www.english.rfi.fr/france/20110211-sarkozy-tf1>

Д. Кэмерон, констатировал, что поощряя независимое сосуществование различных культур, их отдаление от мейнстрима, Великобритании не удалось предложить ту версию общества, к которому они хотели бы принадлежать³. Итак, опыт строительства толерантного сообщества спровоцировал дискуссию об *основаниях существования многосоставного общества*.

Впрочем, вопрос, что значит, к примеру, быть британцем встал задолго до 2011 г. Еще в 2005 г., после терактов в лондонском метро, совершенных британскими подданными исламского вероисповедания, премьер-министр Г. Браун заявил, что определяющий фактор принадлежности британскому сообществу – это сопричастность общим ценностям, а вовсе не цвет кожи. В России вопрос о том, кто «мы», особенно громко стал звучать после терактов в Москве, Волгодонске и Беслане и в связи с растущей популярностью радикальной националистической идеологии (в т.ч. в виде «Русских маршей»). Отчасти этому способствовали случаи перехода в радикальный ислам выходцев из неисламских семей (пример Саида Бурятского (Александра Тихомирова) и Павла Косолапова). Ситуация с коллективной памятью в России выглядит сложнее европейской, ведь в отличие от стран, пытающихся гармонично интегрировать мигрантов, российское большинство далеко не едино. В российском обществе по сей день продолжаются «войны памяти» вокруг трактовок и сталинского, и недавнего постперестроечного периода.

В самом общем смысле можно говорить о том, что сегодня и в Европе, и в России, *сталкиваются две тенденции: предельная толерантность и лояльность к различию, с одной стороны, и консервативная тенденция, с другой*. Мультикультурализму активно противостоит национализм. Последний проявляется в очевидной популярности правых и околоправых политических сил: Front National во Франции, Freiheitliche Partei Österreichs в Австрии и Partij voor de Vrijheid в Нидерландах, Dansk Folkeparti в Дании, Schweizerische Volkspartei в Швейцарии, Perussuomalaiset в Финляндии. *Контекст толерантности требует сохранять представление (пусть и не всегда ценностно окрашенное) о собственном прошлом и собственной идентичности*. Причем с обеих сторон. Миграция чаще сопряжена с сохранением и даже изобретением

³ David Cameron tells Muslim Britain: stop tolerating extremists / The Guardian. 5 February 2011 // <http://www.guardian.co.uk/politics/2011/feb/05/david-cameron-muslim-extremism>

традиции. Второе и третье поколение мигрантов как полноценные граждане государства, принявшего родителей оказывается перед выбором образа жизни «крови» (семьи) и «почвы» (территории проживания). Фиаско политики мультикультурализма в Европе и последующие требования ограничить миграцию показали всю сложность задачи интеграции представителей/выходцев из мигрантских семей в принимающее сообщество. Речь идет об интеграции через активное включение в культуру и ценности, и прежде всего, в обыденные практики принимающего сообщества. В свою очередь, и *принимающее сообщество пытается ответить на вопрос о том, как «сохранить себя» в условиях, когда «Другому» предоставляется «право на самость»*. Что для принимающего большинства оказывается не всегда просто, поскольку «медианный избиратель» не всегда идейно мотивирован, редко религиозен, нечасто задумывается о праве на самоопределение для своей этнической группы. С проблемой возможности коллективного «мы» сталкиваются не только принимающие мигрантов, но и многосоставные сообщества, где меньшинства разделяют и ретранслируют свою собственную версию исторической памяти.

Вопрос о коллективной идентичности по сути своей есть вопрос о коллективных мифологемах. Любая коллективная память базируется на том, что Эрнесто Лакло и Шангаль Муфф назвали «седиментацией» – формированием смыслов и значений социального мира через смыслы и значения категорий языка⁴. То есть общая картина мира выстраивается посредством конкретных категорий культуры и истории. Суждение же об окружающем мире оказываются результатом его классификации в категориях универсальных для данной группы. Иными словами, рассуждая в логике социального конструктивизма⁵, можно сказать, что *наши представления о мире культурно фундированы. И проникновение в нашу повседневную жизнь культурно чуждого нам языка и дискурса несет с собой риск разрушения привычной картины мира*. Говоря лакановским языком, любое «Я» вписано в некоторый общий символический порядок. Коллективная память – это некоторый

⁴ Йоргенсен М.В., Филлипс Л.Дж. Дискурс-анализ. Теория и метод / Пер. с англ. 2-е изд., испр. Х.: Изд-во «Гуманитарный центр», 2008. С. 26.

⁵ Антоновский А.Ю. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. 2009. Т. 20. № 2. С. 142–156; Антоновский А.Ю. Эволюция: системно-конструктивистский подход // Никлас Луман. Эволюция. М.: Логос, 2005.

общий дискурс, контекст, метанарратив. И попытки изменить этот метанарратив – изъав из него, к примеру, память об этническом «Другом» и конфликте с ним – вызывают противодействие.

Существуют многочисленные механизмы передачи исторической памяти – через фестивали, городские театры и легенды, кино. Однако универсальными (и зачастую конкурирующими) формами передачи истории оказываются семья и государство. Мы всегда наследуем некоторое прошлое, «быть значит быть некогда в прошлом и проецировать наше замаранное, податливое прошлое на неведомое будущее»⁶.

Воспроизводство коллективной идентичности имеет дело с двумя своеобразными векторами – условно вертикальным, межпоколенческим механизмом передачи коллективной памяти, с одной стороны. Самым ярким и сильным механизмом воспроизводства коллективной памяти такого рода является семейная память. С другой стороны, можно говорить о горизонтальном, условно поперечном процессе передачи коллективных представлений человеку на протяжении его социализации. Образование, участие в социальных процессах «встраивает» человека в единое пространство общих интерпретаций исторических событий. Это «направление» памяти, в отличие от семейной памяти, находится под явным или скрытым «контролем» государства.

Идеальной была бы ситуация, когда семейная и государственная интерпретации прошлого совпадали или во всяком случае не противоречили друг другу; или когда государство «сохраняло бы нейтралитет» в вопросе трактовки событий, связанных с частной памятью. В противном случае противостояние семейной и гражданской интерпретаций истории приводит к конфликтам.

В этих и иных случаях возможны столкновения и деконструкции метанарративов. Несколько упрощая, такие несовпадения идентичностей можно свести к несогласию какой-то группы с официальной версией истории, межэтническим и межконфессиональным конфликтам. Можно говорить и о противостоянии метанарративов. В ситуации, когда политика мультикультурализма навязывает принцип толерантности и «поощрения» различий, происходит отказ от универсального. В значительной степени мультикультурализм, парадигма множественности оказывается отражением «состояния постмодерна», на смену единственной трактовке

⁶ Лоуэнгаль Д. Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, Русский Остров, 2004. С. 27.

приходит ситуация множественности интерпретации. Следование социальных реалий логике философского дискурса служит слабым утешением – ведь речь идет о разрушении единого представления о картине мира. Создание условий для ретрансляции собственной идентичности приводит к конфликту интерпретаций ключевых категорий, важных для социальной коммуникации меньшинств и большинства. Иными словами, принципиальный индивидуализм и свобода в выборе интерпретации и даже изобретение традиции ставят вопрос о возможности универсальной трактовки составляющих гражданской идентичности, о применимости традиционных когда-то метанарративов (что значит «быть французом/немцем/британцем», что такое свобода, вера, индивидуальность, семья, ведь каждая из социальных групп трактует эти понятия по-своему).

Можно ожидать, что миграция, высокая рождаемость среди выходцев из мигрантских сообществ вкупе с ростом популярности идеи культурного самоопределения обостряют вопрос границ толерантности и сохранения метанарратива условного большинства. Сегодня угадывается несколько тем, обсуждение которых будет «испытывать на прочность» историко-культурный метанарратив большинства и одновременно выявит степень толерантности, которые готовы продемонстрировать декларирующие его общества. Политика толерантности заставит большинство задуматься о том, как *трактовать ключевые исторические события*, решить, *какая историческая память и идентичность требуют сохранения, а какая – нет*, и выбрать между *групповой и индивидуальной логикой самоопределения*. Кроме того, политика толерантности побуждает к откровенному разговору о *том, что большинство готово назвать культурой*, а что – нет. И далее – насколько такие «производные» от политики толерантности, как *территориализация идентичности и атрибутирование меньшинствами культурных символов*, согласуются с культурно-историческим метанарративом большинства.

Трактовка ключевых исторических событий

Любая идентичность предполагает определение себя через соотнесение с коллективной историей и ее конкретной коллективной интерпретацией. Говоря об исторической памяти, конечно, нельзя привести устойчивый набор способов сохранения прошлого какой-то группы. Под влиянием времени коллективная память изменяется. Сегодня население Иль-де-Франс более не питает антипатии к жителям Аквитании и Бургундии, а афиняне уже не презирают

спартанцев, сегодня на арену вышли иные конфликты. Хотя, по мнению Ганса Кона, начиная с XIX в. в западном мире круг симпатий стал определяться национальностью⁷, сегодня региональные или конфессиональные мифы не менее востребованы. Отныне не этнические мифы противостоят друг другу, а скорее мифы «гражданские», «государственные», «этнические», «конфессиональные» конкурируют друг с другом.

Конкуренция мифов обнаруживает несовпадение трактовок значимых исторических событий и периодов. Трактовка исторических событий есть результат тех или иных конвенций. В процессе социализации представление о трактовке истории, как правило, перенимается у своей социальной группы. Но понимание и оценка одних и тех же исторических процессов и событий у различных групп не совпадает. И попытка диалога культур сталкивается с проблемой совершенно разного видения одних и тех же событий прошлого. Поскольку история – часть общего историко-культурного метанарратива, системы мировосприятия, отказать от пристрастного отношения к какому-то событию прошлого, не получается.

М. Хальбвакс в работе «Социальные рамки памяти» проводит идею о том, что индивидуальная память формируется коллективно разделяемыми представлениями и мифологемами, «невозможна вне рамок, которыми живущие в обществе люди пользуются для фиксации и обнаружения своих воспоминаний», а индивидуальные представления о событиях прошлого традиционно укоренены в коллективных представлениях⁸.

Не только индивидуальная интерпретация исторических событий, но и значимость конкретных периодов в жизни той или иной страны определяются одобрением группы. Более того, индивидуальная память на практике оказывается сформированной и ограниченной «санкционированными» обществом «рамками» (данную категорию использует сам М. Хальбвакс), выступает результатом «пересечения различных коллективных времен»⁹. М. Хальбвакс обращает внимание на процесс постепенной стереотипизации ин-

⁷ Кон Г. Национализм: Его смысл и история // Мифы и заблуждения в изучении империи и национализма: Сб. статей / Ред.: И. Герасимов, М. Могильнер, А. Семенов. М.: Новое издательство, 2010. С. 45.

⁸ Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. и вступительная статья С.Н. Зенкина – М.: Новое изд-во, 2007. С. 115.

⁹ Halbwachs M. [1950] 1997. La mémoire collective. Paris: Albin Michel. [The collective memory. New York: Harper Colophon, 1980]. P. 190.

дивидуального сознания. Часто обсуждаемые события и их интерпретации постепенно начинают восприниматься как сами собою разумеющиеся. Более того, постепенно складывается «рамка» социальных воспоминаний, дающих индивиду представление о ключевых социальных ориентирах, обозначенных значимыми социальными событиями (например, никто не станет спорить со значимостью для сербской идентичности битвы на Косовом поле или фигуры Жанны д'Арк для французской идентичности).

Рассуждая в рамках логики М. Хальбвакса, можно отметить, что именно в коллективной памяти хранятся «конвенции» категоризации и обобщения не только онтологического, но и социального характера. Перенимая те или иные категории, индивидуальное сознание, с одной стороны, осваивает определенный язык. С другой стороны, оно освобождается от необходимости систематизировать и типологизировать окружающий мир. Отсутствие «уже готовых» механизмов обобщения, в т.ч. социального и исторического, ставит индивидуальное сознание в положение «Фунеса памятливого» из одноименного рассказа Х.Л. Борхеса. «Фунес памятливый» не только бесконечно множил свои личные воспоминания, но и чрезмерно детализировал и делал невозможным их теоретическое обобщение. Между тем коллективная память «погружает» личность в контекст групповых представлений.

Любая коллективная память предполагает преемственность, непрерывность группы в истории. Группа, с которой ассоциирует себя индивидуальное сознание, представляется внутренне неразличимой, целокупной. Историческая непрерывность, внутреннее единство, говоря словами Н. Лумана¹⁰, делают групповую трактовку исторических событий понятной и востребованной последующими поколениями. Поэтому сопричастность определенной этнической или конфессиональной группе предполагает полное принятие и солидаризацию с ее трактовкой ключевых событий. Здесь можно согласиться с А. Антоновским, утверждающим, что «принадлежность к гипотетическому этносу произвольна, а сам этнос — слишком абстрактен»¹¹. Для того чтобы воспринимать собствен-

¹⁰ Luhmann N. Rechtssoziologie, Reinbek. Band. 2. 1972. S. 54; Никлас Луман. Общество как социальная система / Пер. с нем. Антоновский А.Ю. М., 2004.

¹¹ Антоновский А.Ю. Этнос как медиум коммуникации: к системно-коммуникативной концептуализации этноса. Личность. Культура. Общество, 13(4): 84–89, 2011.

ную этничность, себя в качестве представителя некоторой этнической или конфессиональной группы, необходимо солидаризироваться с ключевыми маркерами (в том числе и историческими) данной группы. Соотнесение себя с этнической общностью происходит не через самоощущение или абстрактное самоприписывание, а посредством перенятия исторической памяти и хронологии этноса.

Понятно, что у участников прошлых конфликтов трактовки событий часто альтернативны. Ярким примером может служить конфликт в интерпретациях депортации и резни армян во время Первой мировой войны армянской и турецкой сторонами. Если армянская сторона однозначно трактует произошедшее как геноцид, то в рамках турецкой интерпретация утверждается, например, что «выселение было затеяно ради... устранения предполагаемой армянской угрозы в ходе войны с Россией» или за тайную помощь курдскому восстанию¹². Вряд ли здесь можно обнаружить какие-то точки соприкосновения интерпретации в рамках некой «интегральной истории». А поскольку столько значимый вопрос истории, как положение армян в Османской империи, завязано на общий историко-культурный метанарратив и армян, и турок, отказаться от его оценки невозможно. Но *попытки пересмотреть устоявшийся взгляд в прошлое приводят к крушению всей системы исторической памяти группы.*

Впрочем, армяно-турецкий конфликт – это конфликт сообществ, не объединенных общими государственными границами. *Гораздо драматичнее выглядят различающиеся интерпретации прошлого в рамках политически связанного сообщества. Например, в тех случаях, когда история того или иного государства связана с присоединением иноэтнических территорий или конфликтом большинства и меньшинств; в случаях, когда выдвигаются требования сформулировать начала истории, общей для населяющих это государство сообществ.* В российской ситуации можно найти пример попытки гармонично «вписать» Кавказ в историю России или интерпретировать «взятие Казани» войсками Ивана Грозного как начало мирного сосуществования русских и татар. И если в учебниках истории А.П. Ермолов – герой, которому уста-

¹² Суни Р.Г. Диалог о геноциде: усилия армянских и турецких ученых по осмыслению депортаций и резни армян во время Первой мировой войны // Империя и нация в зеркале исторической памяти: сб. ст. / ред.: И. Герасимов, М. Могильнер, А. Семенов. М.: Новое изд-во, 2011. С. 76.

новлены несколько памятников, то позиция жителей северокавказских республик противоположна. Для них генерал Ермолов – человек, «по приказу которого сжигались и уничтожались целые села и аулы на кавказской земле, отличавшийся кровожадностью и неимоверной жестокостью», а попытки коммеморации его имени встречают активное неприятие¹³.

Конфликт коллективных идентичностей на примере стран с колониальным прошлым ярко описывает Марк Ферро: история африканерской Африки по сути была историей «белого человека, а не тех, кого этот человек подавляет, насилует, грабит и убивает»¹⁴. «Белая история» несла не только определенные ценности и мировоззрение, культивирующее национальное единство, монотеизм, демократию и приверженность оседлому образу жизни, но и фактически полагала само собою разумеющимся процесс присвоения и освоения новых территорий, колонизацию. Ферро пишет, что «в Карибском регионе, где масса населения оторвана от исторических корней (там живут чернокожие, китайцы, индийцы), история в переложении для детей преобразует потомков прежних рабов и кули в граждан мира, имеющих исключительное преимущество даваемое им доступом ко всем культурам человечества. История рабства представляется таким образом, что черный ребенок на ямайке меньше сочувствует участи своих предков, чем участи несчастных англичан, которых во времена Цезаря отправляли в Италию в качестве рабов»¹⁵. То есть история, которую многим чернокожим жителям Африки рассказывали в школе и которую они должны были считать своей, на самом деле имела очень условное отношение к реальной истории их предков. И эпос африканского освобождения, воспетый Ф. Фаномом, вырос именно из желания права на «свою» историю и культуру, собственную трактовку прошлого.

Но возможно ли в принципе сосуществование конкурирующих метарративов, несмотря на прошлый конфликт? Например, через репрезентацию различий лишь через фольклор – без дискуссий об исторических событиях? Реальность дает отрицательный ответ. У европейских государств не получилось локализовать культурные различия только в сфере личной жизни, религии и культурной тра-

¹³ Чечня негодует из-за памятника Ермолову // <http://www.rosbalt.ru/federal/2008/10/10/531513.html>

¹⁴ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира: Пер. с фр. М.: Высшая школа, 1992. С. 46.

¹⁵ Там же. С. 10.

диции, они «вырвались» в публичное пространство. Террористам, взорвавшим в 2005 г. в Лондоне поезд метро, оказалось недостаточно личного религиозного самоопределения, теракт стал демонстрацией того, что их религиозные взгляды должны стать всеобщей максимой. И хотя британское государство предоставило им право на образование (трое из четверых родились и окончили школу в Соединенном Королевстве), не вмешивалось в их частное пространство и не навязывало британский метанарратив, террористы не проводили для себя демаркационной линии между частным и публичным.

В ситуации взаимных претензий неразумно полагаться и на решение противоречий методом «забывания истории». Ярким, хотя и несколько комичным примером служит неудачная попытка бывшего главы Европейского инвестиционного фонда ЕС Ф. Карпентера переименовать лондонский вокзал Ватерлоо и Трафальгарскую площадь, вокзал Аустерлиц, авеню Ваграм и Фридланд в Париже¹⁶. Свое предложение Ф. Карпентер обосновал необходимостью отказаться от названий, оскорбляющих историческую память европейцев. Однако у жителей Великобритании такое предложение не вызывало понимания. Напротив, в ответ британцы заявили, что «французам только на пользу пойдет постоянное напоминание о великой победе Веллингтона» и выразили беспокойство, не собираются ли Британию лишить также колонны Нельсона, Трафальгарской площади и Бленхеймского дворца¹⁷.

Чью память необходимо сохранять

Невозможность преодоления прошлых конфликтов ставит вопрос о втором аспекте противоречия между толерантностью и исторической памятью. Это вопрос о том, *чью коллективную память надлежит сохранить*. Ведь если согласиться с принципом мультикультурализма «пусть цветут все цветы», не останется ни-

¹⁶ EU plot to rename Trafalgar Square and Waterloo station // Daily Express, 16 October 2003, page 9. (http://ec.europa.eu/dgs/communication/take_part/myths/fact_028_en.htm)

¹⁷ Бленхеймский дворец построен в 1705–1724 гг. в честь победы в 1704 г. близ деревни Бленхайм (ныне Блендхайм, Бавария) англо-австрийских сил под командованием Джона Черчилля и Евгения Савойского над французско-баварскими войсками в ходе войны за Испанское наследство (*Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна: Пер. с англ. СПб.: Владимир Даль, 2004 [1985]. С. 12).

чего, что бы объединяло такие разные самоопределяющиеся общности.

Должно ли принимающее сообщество требовать от мигрантов или представителей условных этнических или конфессиональных меньшинств и их детей принять в качестве «своего» общегражданскую версию исторического и культурного знания? В практической плоскости такие дискуссии выливаются в проблему определения того, может ли государство требовать изучения конкретного материала, и принимать официальную версию школьного учебника истории. То, насколько может отличаться государственная версия от трактовки исторических событий, живописно описал упомянутый уже М. Ферро¹⁸. Повествуя о преподавании истории детям в странах Черной Африки, М. Ферро пишет, что до недавнего времени в школе они изучали не историю своих прямых предков, в т.ч. период рабства, но скорее обучались по принципу «наши предки галлы». Ссылаясь на то, что в конце XIX в. в государственных школах Сенегала преподавалось то же самое, что и во Франции, М. Ферро указывал, что учителя и преподаватели-французы в силу своего происхождения непременно привносили в обучение представления жителей метрополии. Очевидно, что параллельно с официальной версией истории дома детям рассказывали совсем иную – семейную – интерпретацию ключевых исторических событий.

Российским примером того, как семейная память противится ассоциированию с государственным мифом, является, например, «черкесский вопрос» (требование признать геноцид черкесского населения) или дискуссии вокруг оценки сталинского периода.

Декларируя принцип мультикультурализма, государство признает также и право на свободу в трактовке истории. Однако *возможность многоголосия интерпретаций все же предполагает интерпретации, как минимум не противоречащие наиболее укоренившейся версии, версии, поддерживающей государственный миф*. Иначе не останется ничего, что удерживало бы людей вместе. Сохранение же семейной, этнической или конфессиональной памяти будет означать, претензии и обиды этих малых групп послужат источником новых конфликтов. В том числе и с государственной версией истории. Источником сплочения могут выступать не только «семейные» обиды, но и культурные отличия. *Родившиеся*

¹⁸ Ферро М. Как рассказывают историю детям в разных странах мира: Пер. с фр. М.: Высшая школа, 1992. С. 46.

на территории принимающего государства всегда будут стоять перед выбором, чью историю выбрать – страны проживания или своей этнической группы.

Характерным является пример Майкла Игнатьева – лидера Либеральной партии Канады в период 2009–2011 гг. Рассказывая о своем самоопределении, трудном выборе между русской идентичностью отца и канадской матери, он признавался, что «чувствовал, что должен выбирать одно из двух прошлых – канадское или русское... я старался быть сыном своего отца... На [канадское] прошлое матери я смело мог рассчитывать: оно всегда оставалось при мне. Прошлое же отца для меня значило гораздо больше: это прошлое мне еще предстояло воссоздать, прежде чем оно стало моим»¹⁹. Здесь М. Игнатьев совершенно точно обозначил дилемму, перед которой оказываются многие представители меньшинств и мигрантов, – *сохранить семейную память или принять новую идентичность государства проживания*. И если у Игнатьева была альтернатива, выбор между двумя равно близкими ему идентичностями (он родился в Канаде, мог выбрать канадскую идентичность матери), то многим выходцам из семей мигрантов единственно близкой и понятной оказывается память семейная.

Но *коллективная память семьи часто наследуется вместе с семейной травмой и трагедией*. Даже если «наследник» памяти лично не переживал трагедии. Здесь многое объясняет концепция постпамяти Марианны Хирш. «Постпамять» – это память потомков о лично не переживаемых знаковых событиях своей семьи. Такой «постпамятью» является самовиктимизация потомков жертв Холокоста или трепетное сохранение памяти потоками жертв армянского геноцида. Интерес к собственной идентичности заставляет глубже вглядываться в историю своей семьи, переживать как своё формально чужое (не пережитое лично) прошлое. Скажем, в творчестве американской альтернативной рок-группы System of a Down немало песен посвящено теме армянского геноцида. И хотя участники S.O.A.D. являются этническими армянами (активно подчеркивая свою национальность), всю сознательную жизнь они прожили в США. Это не мешает им переживать историческую трагедию своих предков как свою собственную (тематика геноцида армян нашла отражение в песнях P.L.U.C.K., X, Holy Mountains).

¹⁹ Тишков В. Диаспора как коллективная память и как предписание // http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/lekcii2/lekcii/n43_diaspor.html#

Постпамять творит настоящее из прошлого, превращаясь в то, что Я. Ассман назвал «обосновывающей памятью»²⁰. Через «обосновывающую память» настоящее создает прошлое, мифологизирует его, творит представление о ключевых событиях истории группы. Осознание себя частью некоторой группы влечет проживание воссозданного прошлого группы через свое «Я», открытие себя как части группы. Возвращаясь к словам М. Игнатьева, надо обратить внимание, как тонко он подмечает, что мало было vybrать прошлое предков, это прошлое *«еще предстояло воссоздать»*. Прошлое далеких предков еще предстоит собрать и осознать как собственное, вжиться в их историю, пережив их радости и трагедии. Действительно, *«постпамять» вместе с собственной идентичностью, вместе с настоящим «открывает» еще и фигуру «врага», «Другого»*. Часто такой «Другой» приобретает этнический окрас. Отсюда возникают претензии к другой этнической группе «за давнее», требования покаяться за грехи ушедшего прошлого. Речь идет, к примеру, о требовании признать «армянский геноцид» или о «черкесском вопросе».

Но в качестве «Другого» может выступать и государство проживания. Это случается, к примеру, когда светский, основанный на коллективной памяти большинства, гражданский миф противоречит мифологемам и памяти меньшинств. Яэль Зерубавель называет коллективную память меньшинств контрпамятью, противостоящей официальной, страновой. Я. Зерубавель пишет о том, что именно несопадением с единой страновой коллективной памятью вызваны инициативы, к примеру «болгарских властей по подавлению турецкого, цыганского и мусульманского фольклора»²¹.

В противостоянии семейной и гражданской памяти можно увидеть столкновение устной и письменной речи. Письменная речь служит коммеморацией коллективной идентичности. А историю, как известно, пишут победители, история это «учреждения идентичности оставшихся в живых»²². Ведь, если обратиться к истории памяти в России, станет ясно, что каждый новый политический режим стремится «утвердиться в истории» собственным – еди-

²⁰ Ассман Я. Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004.

²¹ Зерубавель Я. Динамика коллективной памяти // Империя и нация в зеркале исторической памяти: сб. ст. / Ред.: И. Герасимов, М. Могильнер, А. Семенов. – М.: Новое изд-во, 2011. С. 24.

²² Koselleck R. Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der überlebenden. In: O. Marquard and K. Stierle (Eds.), 1979. Identität. P. 255–276.

ным – учебником истории, вписав в него именно ту версию прошлого, которая представляется единственно верной и логичной. Гражданская коллективная память – это письменная память в лумановском смысле, выходящая за индивидуальные рамки, расширяющая пространство и время жизни отдельной личности. *Письменная память наделена функциями социальной коммеморации, она хранит историю большой социальной группы. Тогда как история семьи – передаваясь через предание – есть история устная.* Это альтернативная седиментация. Отличная не только формой, но и функциями. Ведь устная история ориентирована на узкую, интимную коммуникацию, в некотором смысле на сакрализацию высказанного (смысл устной коммуникации оказывается безвозвратно утерян и не воспроизводится подобно письму). И даже на эмоциональном уровне изустная интимная история, пересказанная через поколения, оказывается теплее, эмоционально привлекательнее безличной письменной истории некоторой страновой истории.

Впрочем, сегодня предпринимаются попытки совместить историю семьи с гражданским мифом, вписать контексты меньшинств в текст «большой истории» принимающей стороны или большинства. В Европе даже родилась волна проектов «интегральной истории». Направленных, в частности, на включение в историю Европы контекста ислама²³. Такая *интегральная история* реализуется, например, через школьный учебник истории. Авторы европейских учебников истории, по словам Ясмин Сойсал, прилагают новые усилия, чтобы подчеркнуть «космополитическое» прошлое Европы. Эллинская Александрия описывается как город, который отличали яркая интеллектуальная и культурная жизнь, религиозное и этническое многообразие, где греческая и местные культуры существовали и смешивались. Равным образом в разделе, посвященном Римской империи, подчеркивается не зарождение в ней христианства, а религиозное культурное многообразие этой империи и ее тесные связи с внешним миром²⁴. Я. Сойсал отмеча-

²³ Кстати, своего рода прелюдией к европейскому мультикультурализму можно считать даже слова А.С. Пушкина о том, что «татары не походили на мавров. Они, завоевав Россию, не подарили ей ни алгебры, ни Аристотеля» // Пушкин А. С. О ничтожестве литературы русской (Пушкин А. С. Полн. собр. соч.: В 10 т. Л.: Наука. С. 210).

²⁴ Сойсал Я. «Космополитизация» нации и гражданина: европейская дилемма (Государство, миграция и культурный плюрализм в современном мире. Материалы международной научной конференции / Общ. ред. В.С. Малахов, В.А. Тишкова, А.Ф. Яковлева. – М.: Изд-во ИКАР, 2011).

ет, что хотя информация об «участии» исламской цивилизации в европейской истории преподавалась и ранее, в новом учебнике делался акцент на открытости исламской цивилизации, ее толерантности и уважении иных мировоззрений и культур, что подтверждают следующие цитаты из учебников:

• «Кордова была культурным коридором, пространством для обмена между мусульманами, иудеями и христианами, между Востоком и Западом»²⁵;

• «Исламский период был золотым веком, продлившимся более 700 лет. Этому многонациональному обществу мы обязаны многими великими открытиями, в том числе в сфере архитектуры и образования»²⁶.

В том же направлении – интегральной истории, но уже в части школьной литературы идут американцы. Несколько лет назад одно из американских издательств решило переиздать «Приключения Тома Сойера» и «Приключения Гекльберри Финна», заменив слово «негр» (как racial slur) на расово нейтральное «раб».

Однако и американский, и европейский кейсы «интегральной истории» демонстрируют, насколько затруднительны попытки примирить прошлое с настоящим. «Работая» в поле распространения идей толерантности, попытки тематизировать межкультурный диалог и взаимодействие неизбежно упираются в неготовность коллективной памяти отказаться от хальбвахсовой «социальной рамки памяти». Иными словами, невозможно отказаться от составляющих своей исторической памяти, поскольку без воспоминаний о ключевых событиях и их трактовках исторический метанарратив теряет свою цельность и непрерывность, рассыпается. А вместе с ним под угрозой оказывается идентичность большинства или принимающей стороны, что предсказуемо вызывает недовольство.

В американском случае – «вычеркнуть» из прошлого расовую дискриминацию, заменив ее на абстрактное рабство, невозможно. Поскольку важной составляющей американского гражданского мифа является не только победа северных штатов над «рабовладельческим югом», но и постепенное преодоление расовых предрассудков.

²⁵ Bennafla K. et al., Histoire-Géographie 5e: Livre de l'élève (Paris, 1997), P. 36.

²⁶ Leadbeater T. (2008) Islamic Empires. 600–1650. 5-th edition. Hodder Education. P. 12.

В ситуации с Европой версия «интегральной истории» выглядит еще более утопично. Ведь одной из составляющих коллективного мифа ряда народов Европы является покаяние. В первую очередь, речь о немцах, которые, как писал Джеффри Хоскинг, «находят в покаянии смысл, потому что при нацистах большинство угнетателей были немцами, а большинство угнетенных не немцами»²⁷. Коллективную память немцев невозможно представить без Гёте или Гайдна. Но точно также ее невозможно представить без воспоминаний о фашизме или Холокосте. И здесь возникает очень важный вопрос интегральной памяти. *Если из истории большинства или «принимающей стороны» невозможно исключить коллективное покаяние, готовы ли потомки мигрантов принять и разделить эту коллективную вину, нести раскаяние за прошлое своей страны.* Готовы ли потомки турецких или алжирских мигрантов в Германии считать преступления нацизма своей историей и ответственностью? Или вероятнее они изберут память семьи, заявив, что конкретно их предки не участвовали в преступлениях?

Группа или личность

Или мигрантам, как и старожилам, свойственна индивидуальная рефлексия? Ведь, несмотря на то что рассуждения о противоречиях исторической памяти и коллективной идентичности выводятся из групповой логики самоопределения, за каждой историей иммиграции стоит индивидуальная судьба, личность. И выбирают своё «Я» именно личности.

На кого должны быть направлены меры толерантности, чьи права и интересы необходимо защищать? Группы или отдельной личности? От кого требовать ответственности? От абстрактных групп или людей с конкретными именами? Ведь, групповая ответственность требует очень высокой коллективной организации, которая у больших групп или аскриптивных сообществ (этносы, конфессии) – редкость. С другой стороны, толерантность, положительная аффирмация в отношении конкретной группы не означает автоматического предоставления группой свободы самоопределения для своих членов.

²⁷ Хоскинг Дж. Правители и жертвы. М.: НЛЮ, 2012. С. 151.

С одной стороны, политика толерантности и мультикультурализм есть «производное» от либеральной идеологии индивидуальной свободы²⁸. Задача политики мультикультурализма в общем виде сводится к тому, чтобы отдельные личности получили доступ к своей культуре²⁹. С другой, как только встает вопрос о границах свободы личности, становится понятно, что мультикультурализм не всегда отвечает ожиданиям свободы индивида. Например, когда «оставляет за скобками» требования освободить личность от любых предписаний группы или унаследованного статуса.

Когда-то групповая логика самоопределения работала – ее выбрала Европа, разрешая в середине 40-х гг. свободный въезд и последующую натурализацию всем выходцам из своих бывших колоний. Фактически это была аффирмация по этническому принципу, положительная дискриминация в отношении выходцев из бывших колоний. Но постепенно режимы гражданства европейских стран повернулись к универсалистскому принципу, к личной ответственности потенциальных граждан.

Тем не менее стартовавшая в 1990-е гг. политика мультикультурализма многими проецировалась скорее на группы, чем на индивидов. В той степени, в которой мультикультурализм интерпретировал общество состоящим из групп с самобытной культурой и рассматривал личности как продукты социальных практик³⁰. Причем, культура понималась предельно общо и широко, часто сводилась к религиозной вере, символам и этническому самоопределению. Культура превращалась в самоценность и даже «обязанность». В итоге получилось, что «в подавляющем случае проекты, построенные на идее защиты групповых прав и интересов, имеют следствием непризнание или ущемление прав индивидов, кроме того, идеи «прав групп» и зависимости от статуса индивида от

²⁸ Радтке Ф.-А. Разновидности мультикультурализма и его неконтролируемые последствия // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. М.: Рос. акад. наук. Ин-т этнологии и антропологии, 2002. С. 103–115.

²⁹ *One School. Many Cultures*// Educational Technology Research and Development. March 1991. Vol. 39. № 1. P. 34.

³⁰ *Kymlicka W. Contemporary Political Philosophy. An Introduction.* Oxford? 2002. P. 425–427.

его/ее происхождения ведут к этнизации общественного сознания и к социальной сегрегации»³¹.

Любой человек действительно проходит через социализацию в конкретных группах (семья, школа, друзья) и в некотором смысле является ее «продуктом». Но в какой степени на него влияют большие группы – вроде этнических, лингвистических или конфессиональных? Группы, к которым он может принадлежать лишь формально? Вспомним, что, по данным социологических исследований, лишь 8%³² православных по самоопределению (т.е. еще «за минусом» крещеных, но не определяющих себя православными) – минимум один раз в месяц посещают церковь.

Можно ли сводить идентичность лишь к одной группе – сейчас, во времена включенности в целый спектр неформальных сетей. Даже если культура действительно необходима отдельным представителям группы как условие индивидуальной идентичности, далеко не очевидно, какие из групп требуют признания и защиты³³. Ведь существует давняя традиция различать группы на условные толпы и на гармоничные объединения с конкретными целями. Эта дихотомия приобретала в социологии различное выражение – *Universitas* (предприятия) и *Societas* (гражданские ассоциации) у М. Оукшота, *Gemeinschaft* (общность) и *Gesellschaft* (общество) у Ф. Тёниса, *Genossenschaft* (товарищество) и *Herrschaft* (господство) у О.Ф. фон Гирке³⁴.

То есть логичными выглядят особые права для тех, кто действительно активно участвует в групповой жизни, борется за права своей группы. Но толерантность традиционно интерпретируется как защита права на самоопределение некоторых этносов или конфессий. Этническая и конфессиональная идентичности являются аскриптивными, т.е. не предполагающими активного участия, такие группы плохо организованы, чтобы говорить об общности у их представителей целей. Более того, аскриптивные сообщества –

³¹ Осипов А. Являются ли групповые права необходимым условием недискриминации и защиты меньшинств? // Мультикультурализм и трансформация постсоветских обществ. С. 83, 84.

³² Пресс-выпуск ВЦИОМ №1963. 27.02.2012. <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=112543>

³³ Осипов А. Этничность и равенство в России: особенности восприятия / Информ.-аналит. центр «Сова». М., Россельхозакад, 2012.

³⁴ Gierke O. Genossenschaftsrecht. Bd. I. Berlin, 1863. S. I.

вроде семей, этнических групп – не всегда вызывают энтузиазм у своих членов. И будучи большими группами,

Важнее другое: готовы ли требующие свободы самоопределения группы сами предоставить это право своим членам? *Открыт вопрос о признании группами ценностей индивидуальной личной свободы*³⁵. Является ли предоставление француженкам-мусульманкам права носить бурку залогом того, что исламские диаспоры Франции согласятся предоставить своим женщинам право лично выбирать, надевать платок или нет. Вспомним историю 16-летней Аксы Первез, жестоко убитой отцом и братом за то, что она отказалась носить мусульманскую одежду и соблюдать обычаи. Семья погибшей поддержала убийц, заявив, что девушка «позорила семью». И хотя к моменту убийства девушки и ее родственники более десяти лет жили в Канаде, семья не только сохранила исламские традиции и образ жизни, но сочла невозможной для своих детей свободу самоопределения.

Должны ли требования толерантности простираться дальше – в сферу контроля за свободой личности в своей группе? Или крайний предел толерантности – группа, которая уже живет в полном соответствии со своими традициями и внутренней логикой? Реальность свидетельствует, что европейский метанарратив, фундированный либеральной традицией личной свободы, не готов предоставить группам право на безальтернативную саморегуляцию. Попытки групп добиться для себя особых прав будут приняты европейским сообществом настолько, насколько они будут соответствовать европейской логике индивидуального выбора и ответственности.

Добиться признания собственной идентичности в общем-то хотели представители многих социальных групп – и носители субкультурной идентичности, и сексуальные меньшинства, и конечно, представители многочисленных общественно-политических организаций. Не говоря уже об обывателях, которые не желают состоять в каких-то организациях и не имеют особенных политических пристрастий. Но одновременно их не всегда устраивает «парад» и «буйство культур», вдруг возникших рядом. Многие представители большинства хотели бы защитить свои права, не имея какой-

³⁵ *Harles J.C. Politics in the lifeboat: immigrants and the American democratic order / John C. Harles / Westview Press, Boulder, 1993.*

либо культурной самости. Таким образом получается, что разговор о толерантности гораздо правильнее свести к дискуссии о необходимости представительной демократии. Причем в формате демократии участия и активной низовой демократии. И в итоге окажется, что ничего продуктивнее демократии равных возможностей как стратегии защиты «права быть собою» нет. Впрочем, вопрос: что значит «быть собою», право какой идентичности на публичное признание должно быть признано? – является не менее сложным.

Что такое культура?

Вопрос о том, что значит «быть собою», является одним из центральных аспектов политики толерантности. Ведь разговор о гипотетическом праве на самоопределение воодушевляет ровно до тех пор, пока он не упирается в несоответствие самоопределяющейся традиции укоренившемуся метанарративу. Чаще всего – это несоответствие секулярного и религиозного мировоззрений (например, жаркая дискуссия о перспективах включения в курс российского школьного образования основ православной культуры). Более вдумчивый взгляд на проблему ставит вопрос о том, *что есть культура? Какой смысл и содержание может вкладываться в категорию культура?*

Попытки определить культуру сталкиваются как минимум с тремя интерпретациями. Просвещенческая интерпретация «вырастает» из немецкой концепции *Kulturnation* («Культурной нации»), где *Bildung* (образование) понимается как «окультуривание» ума. И культура в работах, к примеру, Дильтея и Кассирера становится синонимом разума, рациональности. Образованная личность понимается как «сдержанная природа», а жизнь в культуре полагается кооперацией рациональностей.

Производным от понимания культуры как «образования», «окультуривания» стал определенный ценностный элитизм культуры. К XX в. культура начинает пониматься как по определению не массовая. В своих работах Х. Ортега-и-Гассет и Т. Элиот предостерегали от того, что однажды культура станет демократичной, массовой и потеряет свою очистительную функцию, ведь массы не читают Платона, не слушают Моцарта и не восхищаются работами Рембрандта.

Сегодня попытки мерить культуру «просвещенческой интерпретацией» упираются в задачу определения «культурного стан-

дарта». *Что можно считать культурой, а что нет? Где рамка «культурного стандарта»? Должно ли искусство быть академичным, или экспрессионизм, футуризм, дадаизм и пр. стерли границу между реальностью и искусством, отказавшись от культурной нормы? «Достаточно» ли культурны современный стрит-арт или альтернативный рок, чтобы иметь право на официальное представление? Что более культурно – религиозный фундаментализм, «евроислам» или атеизм?*

Вторая интерпретация культуры условно может быть названа антропологической. Культура в этом смысле – это «способ жизни», набор обыденных практик. Каждая группа наделена собственной органичной ей самобытной культурой. В такой логике, кстати, понималась культура в колониальных государствах, где «бремени белого человека» метрополии противопоставлялась культура колониальной периферии, «окраин». Из такой «культурной особенности» окраин впоследствии вырос дискурс и эпос антиколониального освобождения (воспетый, например, Францом Фаноном в «Изгоях Земли»).

Если принять антропологическую трактовку культуры, необходимо признать, что все современные общества в равной степени обладают культурой – пускай и специфической. И поэтому в мультикультурных сообществах должны быть представлены любые культурные «форматы». И в такой ситуации, нет никакой разницы не только между культурными традициями, скажем, старожилов и новоприбывших, но и между представителями культурного большинства и различных меньшинств – субкультурных, гендерных и прочих. Более того, получается, что мультикультурные общества (Австралия, к примеру) ничем не отличаются от не столь толерантных к инаковости. И договориться о том, каким должно быть мирное сосуществование различных культур, невозможно – если каждая культура самобытна, то ценность мультикультурализма в принципе оказывается весьма сомнительной. И, если культура организует горизонт познания, невозможно определить, какая из культур является более предпочтительной. Рассуждая в такой логике, можно прийти к выводу о «дурной бесконечности» культур, требующих самоопределения. Ведь если сводить культуру к обыденным практикам (языку, кухне, фольклору), необходимо признать широчайшее многообразие «самостей», выходящих далеко за пределы конфессиональной и этнической идентичностей.

Есть, наконец, третья интерпретация культуры. Эта интерпретация находится в парадигме эмпирической социологии, интерпретирует культуру функционалистски. Такое функционалистское понимание культуры встречается, например, у Т. Парсонса, который приписывает культуре функции передачи опыта, обучения и объединения членов социального коллектива. И если культура является производным от функционирования социальной системы, полноценный межкультурный диалог сложен. Культура – это не только и не столько карнавалы и диковинные обычаи – это совокупность дюркгеймовских «социальных фактов» – от мифологии до обыденных практик. Это полностью самодостаточные, самовоспроизводящиеся системы. Конкурирующие по своей сути. И гармонично совместить несколько культурных систем, скажем, религиозную и атеистическую (вспомним, дискуссии дарвинистов и креационистов) чрезвычайно сложно. *А если вспомнить трагичные примеры столкновения религиозной и светской парадигм (убийство Тео ван Гога, «карикатурный скандал» 2005–2006 гг. в Европе, продолжающиеся преследования Салмана Рушди), надо признать, что сосуществование различных культурных систем именно как парадигм мировосприятия, а не «фестивалей народного творчества», невозможно.*

Территориализация идентичности

Политика мультикультурализма, толерантность к различиям тематизируют этничность. Интерес к этничности запускает процесс поэтизации исторической родины, возникает образ «родной земли», «земли предков». Но если для диаспор, мигрантских сообществ историческая родина – это скорее далекий миф, то в многосоставном обществе территориализация идентичности приводит к тенденциям сепаратизма и анклавизации. Последний яркий пример такого рода – референдум о независимости Каталонии от Испании (прошедший 24 января 2013 г.)³⁶.

Территориализация идентичности может вылиться в спор о том, чьи предки первыми ступили на «эту» территорию. *Ситуация и с территориализацией идентичности регионов очень сложна.*

³⁶ Каталония сделала очередной шаг к отделению от Испании. «Вести ФМ». 24 января 2013. // <http://radiovesti.ru/articles/2013-01-24/fm/79973>

В лучшем случае, региональная идентичность получает право широкой автономии по принципу *Cujus regio, ejus religio*. Как в Испании, где регионализация – сознательный шаг центральной власти. Но порою, как в ситуации с Косово, автономия и даже сецессия – результат вооруженного конфликта.

В России вопрос о том, «чья это земля» принимает трагические формы. Это, прежде всего, ситуация вокруг Пригородного района. И хотя значительная часть Пригородного района была включена в Северную Осетию лишь в 1944 г., осетины считают территорию «своей». Но одновременно «своя» она и для ингушей. В.А. Тишков и В.К. Малькова даже приводят пример поэтизации ингушами этой территории, ссылаясь на легенду, что родиной ингушского народа является село Ангушт³⁷. Непримируемость спор выражается не только в словах – конфликт перерос и в кровавую драму 1992 г. и еще больше обострился после событий в Беслане.

Проблема «территориализации идентичности» не стоит в условно иммигрантских государствах – США, Австралии, Канаде. Там стоит другая проблема – статуса коренных народов, аборигенов и их территорий. И хотя в некоторых подобных государствах, в США и Канаде к примеру, существуют резервации индейцев, мигрантские государства принципиально отвергают принцип территориализации этничности. Принцип *jus soli*, «право земли» при предоставлении гражданства в таких государствах предполагает, что человек отказывается от «кровяной» идентичности своих предков во имя гражданской общности, общей идентичности тех, кто населяет территорию.

Если обратиться к этническому мифу, то окажется, что он по сей день крепко «связан с вопросом территории или происхождения (или и того, и другого)»³⁸. Территория традиционно оказывалась элементом национализма. В Австрии когда-то обосновывал территориально-политические претензии историческим прошлым Габсбургской империи³⁹, в Бельгии представители фашистских

³⁷ Тишков В.А., Малькова В.К. Культура и пространство: историко-культурные бренды и образы территорий, регионов и мест, М.: ИЭА РАН, 2012. С. 8.

³⁸ Smith A. D. National Identity. London: Penguin Books, 1991. P. 8.

³⁹ Rath R.J. Authoritarian Austria // in Sugar, P. (Ed.). Native Fascism in the Successor States 1918–1945. Santa Barbara, Calif., ABC-Clio Press, 1971. P. 27.

групп (например, течения Вердинасо⁴⁰) апеллировали к историческому наследию графства Бургундия⁴¹. Болгарский национализм апеллировал к территориальным границам, унаследованным от Византии XI в.⁴² Притязавшая на восстановление исторических границ Германия соотносила себя с историей средневековой Священной Римской империи и успехами Тевтонского ордена; Италия – с Римской империей периода античности и Римско-католической церковью⁴³; Венгерский национализм апеллировал к прямому наследованию могущественному Венгерскому государству, доминировавшему в средневековой Центральной Европе⁴⁴.

Людей не просто «тянет к историческим местам потому, что они стремятся дополнить семейные и коллективные воспоминания личным опытом»⁴⁵. Скорее речь идет о желании «опредметить» память семьи для того, чтобы определить собственное место в истории. *Символическая значимость территории связана с феноменом, который П. Нора назвал «местами памяти»*⁴⁶. Как говорилось выше, человек оказывается вписан в «рамки памяти», он

⁴⁰ Verdinaso (Verbond van Dietsche Nationaal-Solidaristen, «Союз фламандских национал-солидаристов») – созданная в 1931 г. Фламандская националистическая организация, декларировавшая задачи создания «великой Бельгии», которая должна была стать ядром великой державы, устроенной наподобие средневековой Бургундии и включающей, кроме Бельгии, также Нидерланды, Люксембург, Французскую Фландрию и Бургундию (См.: *Vunperman B.* Европейский фашизм в сравнении 1922–1982: Пер. с нем. А. И. Федорова. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2000).

⁴¹ *Carsten F. L.* The Rise of Fascism, Berkeley: University of California Press, 1982. P. 137.

⁴² *Banac I.* Nationalism in Serbia // In *Ozdogan G.G., Saybasih K.* (eds). Balkans: A Mirror of the New International Order, Istanbul. EREN, 1983. P. 133–152; *Glenny M.* The Balkans, 1804–1999: Nationalism, War and the Great Powers. L., Granta Books, 1999.

⁴³ *Rich N.* Hitler's War Aims, Ideology, the Nazi State and the Course of Expansion. London. 1973; *Visser R.* Fascist Doctrine and the Cult of Romanita // *Journal of Contemporary History.* 1992. № 27. P. 5–22.

⁴⁴ *Ranki G.* The Problem of Fascism in Hungary // In *Sugar P.* (Ed.). Native Fascism in the Successor States 1918–1945. Santa Barbara: Clio Press, 1971. P. 67–68.

⁴⁵ *Лоуэнталь Д.* Прошлое – чужая страна. СПб.: Владимир Даль, Русский Остров, 2004. С. 41.

⁴⁶ *Нора П.* Проблематика мест памяти // Франция-память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок. СПб., 1999. С. 17–50.

наследует представление о ключевых событиях и периодах истории. И яркие образы и мифологемы памяти, воспоминания о ключевых исторических событиях привязаны, как правило, к конкретным географическим точкам, местам. Пространство хранит в себе историю и идентичность, связывая прошлое с настоящим в «местах памяти». Таким образом, пространство тематизируется, приписывается некоторыми группами «себе».

Болезненность отношения к «украинскому статусу» Севастополя и Крыма связана именно со вписанностью данной территории в российский и даже русский метанарратив. В сознании российских граждан укоренился миф о Севастополе как символе «русской славы». *Фактически Севастополь стал воплощением «территориализированной памяти» российского, даже русского метанарратива. Дополнительным фактором «болезненности» украинского статуса стала гетеротопность мифа – так как пространство города вместило в себя сразу несколько значимых для российской истории мифологем.* Пространство города «вобрало в себя» и христианскую преемственность России от Византии (в Херсонесе крестился Владимир), и героическую борьбу за выход к морям (Севастополь был основан после подписания Кючук-Кайнарджийского договора), и память о важных военных сражениях (обе героические обороны города).

Пространство выступает формой, в которую облекается содержание идентичности. Классический пример такого рода – демонстрации идентичности через «место памяти» – превращение Святой Софии Константинопольской в мечеть Ая-Софья. Историческая память сообщества всегда «завязана» на место.

Сегодня пространство репрезентации сужается, ключевой ареной встречи и столкновения идентичностей становится город. И если в Риме и Афинах отдельно селили рабов, в Средние века возникали кварталы для представителей различных гильдий ремесленников и купцов⁴⁷ и даже национальностей (живописный пример – еврейские кварталы), то современные города скорее напоминают фукодианские гетеротопии. М. Фуко писал о гетеротопиях – местах, параллельно сочетающих в себе несколько смыслов и значений. В пространстве современного города культурные

⁴⁷ Трубина Е. Город в теории: опыты осмысления пространства. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 389.

контексты смешиваются. К примеру, в готическом квартале Барселоны живут мигранты из мусульманской Африки, плюс добавляется визуальная репрезентация идей каталонского национализма (через флаг синяя Эстелада), то есть пространство готического квартала совмещает в себе как минимум четыре смысла.

И пытаясь реализовать политику толерантности, принимающее сообщество не всегда готово к тому, что мигранты заполнят «его пространство» своей идентичностью. Ведь геттоизация новопривывшего населения в пространстве города является заметным испытанием толерантности старожилов.

Швейцарский запрет на строительство минаретов связан не с желанием ограничить права мусульман, а с необходимостью не допустить символической демонстрации «пришлой» идентичности в исторически нетрадиционных для нее местах (ведь у Швейцарии нет исламского прошлого). Именно наделяем городское пространство символической значимостью можно объяснить то негодование, которое вызывают у москвичей толпы мусульман, собирающихся на Проспекте мира для молитвы в мусульманские праздники. Сталинская архитектура несет в себе дискурс если не атеистический, то точно никак не исламский.

В пространстве города смешиваются и пересекаются не только различные культуры. Исчезает деление на публичное и приватное, демаркация между Агорой и ойкосом. Город превращается в совмещение различных темпоральностей, эпох. Что нередко вызывает протест и негодование тех, кто хочет сохранить своеобразие различных районов через сохранение исторической застройки. Как, к примеру, противники точечной застройки исторического центра Москвы. Из этого же – недовольства совмещением темпоральностей – вырос, кстати, протест против строительства Охта-Центра в Санкт-Петербурге. Ведь главной претензией противников было то, что «стеклянный небоскреб» не впишется в панораму и виды исторического центра города.

Да, проблему совмещения культурного многообразия можно было бы решить возвращением к средневековой организации городского пространства, отделив каждой культуре свое собственное пространство. Но все попытки создания культурных гетто терпят фиаско. Во-первых, как отмечалось ранее, в широкой перспективе культурное многообразие сегодня, как правило, интерпретируется через этнические и конфессиональные категории. Но после Второй

мировой войны попытки «сселить» представителей некоторых национальностей этически сомнительны (сразу вспоминаются создаваемые фашистами еврейские гетто). Во-вторых, многих страшит перспектива создания замкнутых сообществ. Так, к примеру подавляющее большинство Россиян (79%) в качестве меры контроля над миграцией поддержали предотвращение анклавизации, создания замкнутых сообществ. А цыганскую махалу Столипиново в пригороде Пловдива реально отделяет от соседних болгарских районов стена – из-за желания отделиться от культурно «чуждых» (в широком смысле, в т.ч. из-за воровства и попрошайничества) цыган. За таким стремлением оградить себя от мигрантских гетто стоит не только неприязненное отношение к чрезвычайно мифологизированному этническому «Другому», но и глубокая вера в то, что приезжие непременно станут устанавливать собственные порядки. Эти опасения вполне понятны – мало кому понравится создание закрытых сообществ рядом.

Если мы говорим о возможности диалога культурных систем (а не о ярмарках своеобразия), приходится признать, что он невозможен, если его переменной выступает «территориализация идентичности». Проще всего странам с богатой миграционной историей – вся территория страны принадлежит всем гражданам. Но для многих континентальных культур территория – один из важнейших аспектов идентичности. Не только земля предков (не обязательно этнических предков, ведь, приведенный пример «севастопольского мифа» показывает, что работает и гражданский метанарратив), но и город воплощает, вбирает в себя, несет в себе культурный контекст. И отказаться от него, впустив в «свое пространство» чуждую самоопределяющуюся идентичность, очень сложно.

Политика символов и культурного наследия

Пожалуй, одним из наиболее болезненных векторов противостояния является проблема символической репрезентации, политики символов и культурного населения. Сегодня на смену фрейдистскому самоанализирующему субъекту эпохи модерна приходит субъект репрезентирующий. И проблема символического взаимоприспособления и сосуществования различных культур на уровне символов оказывается более болезненной, чем их практическое сосуществования. Это, прежде всего, видно на примере «про-

блемы» демонстрации религиозной символики. Если во Франции в 2004 г. законодательно было запрещено присутствие «символов религиозной принадлежности» (хиджабы, кипы, тюрбаны, большие кресты) в школе, в США и Великобритании нет ограничения на религиозные символы в публичном пространстве, то в России проблема демонстрации культурных отличий в публичной сфере пока не решена⁴⁸.

Такая болезненность символического аспекта репрезентации связана с тем, что символы, атрибуты не только максимально четко выражают некоторую культурную традицию, но и очень четко маркируют «Другого». Понятно, что пристальное внимание к религиозным атрибутам стало реакцией европейского сообщества на репрезентацию ислама. Для Европы ислам был олицетворением Востока, который, в свою очередь, как писал еще Э. Саид, был традиционным «Другим» Европы, вмещавшим любые условно не-западные характеристики. Через восточного «Другого» Европа определяла себя, приписывая Востоку все то, чего не было у европейского общества. Поэтому включение в европейский стиль жизни восточных элементов вызывает достаточно резкое неприятие.

Помимо индивидуальной символической репрезентации идентичности конфликт возникает и на уровне репрезентирования коллективной идентичности. Стандартным способом репрезентации коллективной идентичности является праздник. В США празднику принадлежит ключевая роль в формировании коллективной идентичности. Из одиннадцати федеральных праздников семь по своей сути исторические. В России из семи нерабочих общегосударственных праздников исторических четыре (23 февраля, 9 мая, 12 июня, 4 ноября).

Кстати, на примере отношения к российским общегосударственным праздникам видно, как часто общегражданская идентичности «проигрывает» групповой постпамяти. 23 февраля – День защитника Отечества – не празднуют в Чечне, поскольку в этот день в 1944 г. началась депортация чеченцев и ингушей. День России 12 июня (знаменующий подписание Декларации о государ-

⁴⁸ *Сегодня поводом для дебатов такого рода является вопрос о праве школьниц Ставропольского края носить платок – Искусство носить хиджаб // http://www.gazeta.ru/comments/2013/03/29_a_5121585.shtml*

ственном суверенитете РСФСР) не вызывает энтузиазма у части общества, не поддерживающей распад СССР. 4 ноября вообще из «парада толерантности» в прямом смысле превратился в марш националистов. Ведь с 2006 г. (когда его основным организатором стало ДПНИ) неотъемлемым составляющим Дня народного единства стал националистический «Русский марш».

Но проблема символической интерпретации праздников остро встает, когда принимающее сообщество пытается гармонично интегрировать «Другого», в том числе на уровне коллективного мифа. К примеру, в Испании очень давнюю историю имеют фестивали *Moors and Christians*. В рамках фестивалей *Moors and Christians* («Мавры и христиане») проходят театрализованные исторические реконструкции, направленные на коммеморацию победы христиан над маврами в период Реконкисты (с VIII по XV в.). Успешное окончание Реконкисты, завершившееся в 1492 г. падением Гранады, понималось не только как победа всего христианского мира над маврами, но по сей день является одним из основополагающих мифов испанской идентичности. Ведь за Реконкистой последовало изгнание с Пиренейского полуострова мусульман и иудеев, обращение оставшихся из них в христианство. Что явилось отправной точкой складывания единого испанского мифа – пространство регионов стала пронизывать единая вера и единый кастильский язык.

Сейчас Испания является государством автономий, региональная идентичность некоторых провинций выражена интенсивнее общегосударственной. Но мифологема победы в Реконкисте – один из немногих мифов, собирающих государство регионов воедино. Получается, что испанская идентичность глубоко фундирована противостоянием исламскому «Другому». Но сегодня, когда в Испании растет доля выходцев из исламской Африки (причем на юге, где завершилась Реконкиста, мусульман больше), возникает необходимость гармонично интегрировать их. И испанское общество таким образом оказывается перед выбором – либо отказаться от культурной традиции, связанной с памятью о победе над маврами, либо как-то символически «отделить» мусульман прошлого от собственного растущего исламского населения.

К важным механизмам коллективной культурной репрезентации относится еще и музей. Когда-то Бенедикт Андерсен назвал музей механизмом консервативной образовательной программы

и легитимации властью своего происхождения⁴⁹. Это действительно так – актуальная власть выстраивает последовательную логику собственного присутствия. Но одновременно исторический музей – это еще и универсальный механизм выстраивания коллективного настоящего из прошлого. Это лумановское помечание моментов времени типичными событиями, хранилище наиболее важных атрибутов изобретенной традиции. Музей – это универсальный механизм формирования и поддержания национального метанарратива. К примеру, Исторический музей Москвы создавался для того, чтобы «служить наглядной историей». Для этого должны были «собираться все памятники знаменательных событий истории Русского государства»⁵⁰. Музей не только сохраняет атрибуты национального метанарратива, но и отражает хронологию складывания этого метанарратива. Если функция исторического музея – в прямом смысле отражать процесс укоренения нации в истории, то художественная галерея – это собрание тех самых культурных образцов. Экспозиция национальной художественной галереи – демонстрация того, что в логике существования данного национального дискурса должно интерпретироваться как культура.

И здесь требование толерантности различиям поднимает две проблема. Первая связана с историческим измерением коллективной истории. *Возможна ли гармоничная интеграция «новоприбывшей» идентичности в историческую ткань?* Возвращаясь к примеру той же Реконкисты, можно ли утвердить историческую непрерывность коллективной памяти испанцев, гармонично и бесконфликтно интегрировав в нее исламскую общность. Еще сложнее с художественной галереей: *как дополнить национальный культурный образец традициями мигрантов? Если мы признаем культурой любые обыденные практики, отказываемся от «просвещенческой» интерпретации культуры, и заодно принимаем запреты и табу «новой культуры» (к примеру, запрет на изображение людей в исламе или очень условное отношение к нормам морали и этики в современном искусстве), как возможно сохранение некоей национальной культуры?*

⁴⁹ Бенедикт А. *Воображаемые сообщества*. М.: Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

⁵⁰ «Общие основания музея» // <http://www.shm.ru/index2.html>

Пока попытки интеграции возможны через хронологическую привязку к современности – на уровне тематизации диалога культур в их современном виде. А попытки совершить путешествие «назад в прошлое» для того, чтобы дополнить его примерами гармоничного диалога, похоже, безрезультативны.

Таким образом, пока вопросов о возможности мирного сосуществования и взаимодействия нескольких культур больше чем ответов. Очевидно, что простых решений здесь быть не может. Предлагая интегрировать мигрантов в принимающее сообщество или начать бывшим противникам историю с чистого листа (забыв трагические моменты прошлого), необходимо задаться вопросом: а возможно ли в принципе взаимодействие некоторых коллективных мифологем? Готова ли коллективная историческая память принимающего сообщества отказаться от своего прошлого? И можно ли требовать от идентичности мигрантов или меньшинств упорной работы «над собою», над своей идентичностью – ради взаимодействия? Или метанарративы взаимодействующих культур просто не могут принять в качестве соседа или друга своего традиционного зиммелевского «Другого». А если могут, то только ценою взаимного отказа, забывания каких-то значимых для себя аспектов собственной исторической памяти. Но можно ли остаться собою, отказавшись от своей исторической памяти? Даже ради идей толерантности.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЯ РЕДАКТОРОВ

Момджян К.Х. О методологии анализа феномена нации 3

Антоновский А.Ю. Несколько слов о задачах монографии . . . 19

ГЛАВА ПЕРВАЯ. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

ЭТНОСОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ.

О ПОНЯТИЯХ ОБЩЕСТВА, ЭТНОСА И НОВОЙ

АКТУАЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ 21

Момджян К.Х. Прогрессирует ли современная социальная философия? Часть I. Возможны ли научные суждения о прогрессе? 21

Момджян К.Х. О курсе обществознания: позиция университетского профессора 33

Семенов Ю.И. Общество, население, этнос 42

Семенов Ю.И. Политодемотические общности: политодемотии и нации 73

Кржегов В.С. Общество, этнос и гражданская нация: к проблеме определения природы этнического 94

Антоновский А.Ю. Предметно-проблемные поля социальной философии в теоретико-коммуникативном прочтении: от ино-референции к самореференции 119

Бараиш Р.Э. Мультикультурализм как (не)реализуемый проект: вопросы к теории и методологии 127

ГЛАВА ВТОРАЯ. ЭТНОСЫ И НАЦИИ

В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ И РОССИИ 144

Момджян К.Х. Антропологический аспект российской самобытности 144

Антоновский А.Ю. Миграция в социальной теории. Аномия, форма инновативного общения или средство де-национализации? 166

Назарчук А.В. Глобальное общество и этнические сети 174

Назарчук А.В. Национальные границы в глобализирующемся мире 181

Кржегов В.С. Государство и церковь в современной России. Сможет ли церковь обеспечить национальное единство? 184

Кржегов В.С. Религия и церковь в становлении российской гражданской нации 208

Кржегов В.С. Религия в современной России – духовное возрождение или клерикализация общества? 222

Бараиш Р.Э. Мультикультурализм в России. Социологическое измерение 230

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. ИСТИНА, ЦЕННОСТИ И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ	251
<i>Момдзян К.Х.</i> О кризисе фрагментации в современной соци- альной философии	251
<i>Момдзян К.Х.</i> Прогрессирует ли современная социальная философия? Часть 2. Два типа философии и два вида поступа- тельного развития в ней	262
<i>Момдзян К.Х.</i> Принцип «свободы от оценки» М. Вебера и его роль в социальном познании	280
<i>Момдзян К.Х.</i> Потребность как инициальный фактор соци- ального действия	289
<i>Ефремов О.А.</i> Товарный фетишизм: о ценностях эпохи пост- модерна	313
<i>Семенов Ю.И.</i> О ценности, истине идеологии и науке	326
<i>Назарчук А.В.</i> Мультикультурализм в сетевом обществе	361
<i>Кржегов В.С.</i> Истины и ценности в социальном знании	368
<i>Кржегов В.С.</i> Перспективы культурной интеграции России. Религиозные ценности вместо гражданской нации	378
<i>Антоновский А.Ю.</i> О системно-теоретических основаниях социального познания. Ценности, истина и политический процесс	393
<i>Бариш Р.Э.</i> Память и толерантность как ценности современ- ного общества	407

Аннотированный список книг издательства «Канон+»
РООИ «Реабилитация» вы можете найти на сайте
<http://www.kanonplus.ru>
Заказать книги можно, отправив заявку по электронному адресу:
kanonplus@mail.ru

Научное издание

ЭТНОС, НАЦИЯ, ЦЕННОСТИ
Социально-философские исследования

Научные редакторы:

Момджян К.Х., Антоновский А.Ю.

Директор — *Божко Ю. В.*

Ответственный за выпуск — *Божко Ю. В.*

Компьютерная верстка — *Липницкая Е. Е.*

Корректор — *Филиппова И. К.*

Подписано в печать с готовых диапозитивов 10.07.2014.
Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,5. Уч.-изд. л. 25,5. Тираж 1000 экз. Заказ 2129.

Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация».
111672, Москва, ул. Городецкая, д. 8, корп. 3, кв. 28.
Тел./факс 8 (495) 702-04-57.
E-mail: kanonplus@mail.ru
Сайт: <http://www.kanonplus.ru>

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».
Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий
№ 2/102 от 01.04.2014.
Пр. Независимости, 79, 220013, Минск, Республика Беларусь.