

ЧЕЛОВЕК

ИДЕИ

НАУЧНО-БИОГРАФИЧЕСКИЙ
СБОРНИК,
ПОСВЯЩЕННЫЙ
60-ЛЕТИЮ П.Б. УВАРОВА

ЧЕЛЯБИНСК
2020

УДК 1Ф
ББК 87.6

Ч-39

Ч-39 **ЧЕЛОВЕК ИДЕИ.** Научно-биографический сборник,
посвященный 60-летию П.Б. Уварова / Составитель: Д.В. Чарьков. —
Москва: Издательство «Перо», 2020 – 340 с.

ISBN 978-5-00171-674-7

Сборник, приуроченный к 60-летию П.Б. Уварова, вобрал в себя биографический очерк, воспоминания коллег и учеников, связанные с возникновением и исследовательской деятельностью научного общества «Философия истории».

В книге собраны научные статьи П.Б. Уварова, подготовленные для сборников конференций «Традиционное общество: неизвестное прошлое», раскрывающие в динамике развитие историософских идей ученого.

Сборник будет интересен специалистам-историкам, а также всем, интересующимся проблематикой исторической коммуникативистики, традиционалистики, интеллигентоведения.

ISBN 978-5-00171-674-7

УДК 1Ф
ББК 87.6



9 785001 716747

© Чарьков Дмитрий, текст, 2020

«Если ты хочешь построить корабль, не надо созывать людей, планировать, делить работу, доставать инструменты. Надо заразить людей стремлением к бесконечному морю. Тогда они сами построят корабль...»

А. де Сент-Экзюпери



ПРЕДИСЛОВИЕ. CANTAR DE MÍO CÍD

Судьба Родриго Диаса де Вивара, более известного как Сид Кампеадор, вобрав в себя все мыслимые перипетии эпохи, в итоге стала сюжетом для известного испанского исторического эпоса. Рыцарь Сид выступил образцом для подражания многих поколений испанцев, сочетая в себе бесстрашие и справедливость, великодушие и верность долгу и принципам. Он не случайно вынесен на обложку издания, посвященного Павлу Борисовичу Уварову: во-первых, сам Павел Борисович, еще в детстве зачитав до дыр книгу Марии Тересы Леон «Сид Воитель», до сих пор восхищается отважным испанцем. А во-вторых, в чертах этих двух людей есть много схожего — хотя поприща, на которых развернулись события судеб обоих героев, и кажутся несопоставимыми. И если Эль Сид сражался на полях Кастилии и Леванта, то П. Б. Уварову выпало на долю вести свои сражения в информационном обществе, где схватка за умы и души людей носит не менее ожесточенный характер, чем в битвах Реконкисты. И сегодня, когда никто не бряцает доспехами и мечами, сохранять большое жизненное мужество, отстаивая свои принципы, а тем более - научные идеи, достаточно сложно. В этом смысле рыцарю Сиду было легче: кастильского дворянина с молодых ногтей готовили к сражениям на поле брани, учили владению мечом, воспитывали в нем верность и отвагу. Современный человек социализируется в совсем другой, более аморфной и расплывчатой среде, которая требует не столько верности идеалам, сколько социальной пластичности. Да и будущий жизненный и профессиональный путь никем заранее не предполагается, а значит, вырабатывать с детства необходимые качества, в том числе путем естественного подражания, проблематично. Удивительно, что Павлу Борисовичу это удалось, тем более на поприще, которое склонно скорее к сомнению

и постоянной рефлексии, способствующих формированию совсем других свойств души.

Жизнь человека состоит из его поступков, и редко удается заглянуть в тайники души. Хотя частенько наши мысли, слова и устремления расходятся с делами, Павел Борисович характеризуется цельностью личности. Говоря о нем, нельзя пройти мимо того, что стало смысло- и системообразующим элементом его жизни и деятельности – это его Идеи. Научный и историко-софский труд, неустанное размышление о природе «человека исторического», стремление поделиться этими размышлениями и сформировать глубинное теоретическое мышление у своих учеников стали основой жизненного пути П. Б. Уварова. При этом он всегда сохранял верность и своему призванию, и своему университету, и своим Идеям. Поэтому неудивительно, что в книге (сборнике), которую читатель держит в руках, львиная доля посвящена именно идеям Павла Борисовича, которые он последовательно разворачивал в своих научных трудах. Одной из ведущих площадок для этого научно-творческого процесса стали конференции «Традиционное общество: неизвестное прошлое», чьим идейным вдохновителем П. Б. Уваров выступает до сих пор. Что немаловажно, он опубликовал пятнадцать статей, посвященных традиционалистике, исторической коммуникативистике и её применимости к реалиям современности, постоянно подчеркивая, что история – это не уютная Кунсткамера с диковинками прошлого, а, при должном подходе, дисциплина, готовая ответить на злободневные вопросы сегодняшнего и даже завтрашнего дня! По сути, в рамках научных собраний, посвященных проблематике традиционных обществ, прошла почти половина сформировавшегося научного пути П. Б. Уварова. Поэтому статьи в сборниках конференции, «одним из организующих методологических принципов» которой стало «применение дедукции в историческом познании», являются полноценным источником для формирования представления о комплексе идей, сформулированных П. Б. Уваровым.

Как афористично написал Федор Тютчев, «мысль изречённая есть ложь». Раз выплеснув мысль, идею на лист бумаги, человеческий мозг не останавливается в своем неустанном размышлении. Целостно свой теоретический подход Павел Борисович изложил в монографии «Дети Хаоса: исторический фе-

номен интеллигенции» (2005 г.) и в докторской диссертации «Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности» (2010 г.). Однако на этих законченных творениях развитие авторской мысли не остановилось. П. Б. Уваров продолжил совершенствовать свой подход, применять его к различным сферам и проявлениям исторической реальности, прокладывая мостик от прошлого к настоящему, утверждая прагматизм качественной теории. Поэтому преимуществом такого формата знакомства с идеями Павла Борисовича выступает возможность увидеть развитие авторского подхода в динамике, взросление предложенной им методологии, расширение поля её применимости. Безусловно, П. Б. Уваров публиковался и в других периодических изданиях: в библиографическом разделе, приведенном в конце книги, можно увидеть, что он также сотрудничает с журналами «Клио», «Социум и власть». Однако можно смело утверждать, что наиболее последовательно и систематично комплекс его идей, совершенствующихся по мере развития самого мыслителя и его подхода, изложен именно в формате конференций «Традиционные общества: неизвестное прошлое».

Хотелось бы обратить внимание читателя на особенности названия и формата книги. Подчеркнем, что Павел Борисович – масштабное явление в отечественной гуманитаристике. Его подход вполне применим не только к историческим исследованиям, но и ко всему блоку наук о человеке и обществе. С этой точки зрения, пытаться приватизировать комплекс идей, которые он предлагает вдумчивому читателю – верх самонадеянности и легкомыслия. Теоретические изыскания П. Б. Уварова самодостаточны. Поэтому свою задачу составитель данного научно-биографического сборника видит, в первую очередь, в том, чтобы сохранить сведения о вехах жизненного пути Павла Борисовича, минимизировав свое присутствие в тексте. При данном подходе книга стала своего рода «летописным сводом», авторами которого выступают многие. Все авторы указаны в каждом из фрагментов сборника.

Часть первая книги содержит штрихи к портрету, биографические зарисовки, характеризующие личность и вехи жизненного пути П. Б. Уварова. Здесь большую работу проделала лаборант учебно-методического кабинета истории и права

ЮУрГГПУ К. В. Пешкова, собравшая много интересной информации и проинтервьюировавшая как самого Павла Борисовича, так и его учеников и коллег. Часть зарисовок посвящена детищу П. Б. Уварова – научному обществу «Философия истории». Удивляться этому не стоит, поскольку феноменальность данного научного сообщества состоит в исключительном со влиянии творца и творения. Вторую, и основную, часть книги, где в хронологическом порядке представлены статьи-идеи из сборников конференций, предваряет небольшой аналитический обзор от составителя, а завершает библиография научных трудов П. Б. Уварова.

Названия частей соответствуют названию книги. Использованием в заглавии прописных букв составителю хотелось подчеркнуть многозначность возможного понимания названия книги. «ЧЕЛОВЕК ИДЕИ» подразумевает уникальную черту, которая присуща принципиальности П. Б. Уварова в некоторых научных и жизненных вопросах. «ЧЕЛОВЕК ИДЕИ» показывает, что в этой связке оба элемента являются равнозначными величинами, между которыми нет жесткой и прямой семантической подчиненности, но есть четкая духовная корреляция.

В заключение следует процитировать самого П. Б. Уварова: *«Любой исследовательский результат достигается не только усилиями самого автора, но и тех, кто его окружает и создает благоприятный интеллектуальный и эмоциональный контекст»*. Хотелось выразить благодарность всем добрым людям, принявшим участие в подготовке книги, порой даже не подозревая об этом. И в первую очередь, поблагодарить самого Павла Борисовича, искренние усилия которого превратить науку в предприятие, по-настоящему полезное людям, сделали публикацию данного издания возможной и необходимой.

Д.В. Чарыков

ЧЕЛОВЕК

ЗАРИСОВКА ПЕРВАЯ

ШТРИХИ К ПОТРЕТУ

*Павел Борисович Уваров.
Цикл биографий, приуроченный
к 85-летию университета
и исторического факультета.*

Павел Борисович Уваров родился 20 декабря 1960 года в Челябинске в семье, где мама – Валерия Дмитриевна Терёхина – была врачом, а отец – Борис Георгиевич Уваров – был военным музыкантом, переквалифицировавшимся впоследствии в строители.

Генеалогические корни Уварова ведут свое происхождение из города Борисоглебска, в настоящее время включенного в состав Воронежской области в Центральной части России. По материнской линии один прадед Павла Борисовича – Федор Иванович Поздняков – был по профессии железнодорожником. В начале XX века Федор Иванович приехал на Урал на строительство Транссибирской магистрали. За добросовестный и ответственный труд в русско-японской войне прадед был награжден почетным знаком. Всю жизнь он работал в Миассе на железной дороге и по своим взглядам являлся монархистом. Второй прадед

по материнской линии, Иван Терёхин, был одним из первых создателей комбедов на Южном Урале в советское время. По отцовской линии известны только имена прадедов – Егор Иванович Уваров и Алексей Осин.

Один из дедушек Уварова, старший брат любимой бабушки Нины, Александр Федорович Поздняков, пропал без вести в Гражданскую войну, отправившись на юг в Добровольческую армию. Он был в составе армии белогвардейцев. Другой дедушка – Дмитрий Иванович Терёхин – был первым редактором первой чебаркульской газеты и активным коммунистом, имел медаль за борьбу с басмачами. В период Великой Отечественной войны он пропал без вести в районе Ванозера республики Карелия. По отцовской линии родственники Уварова жили на территории Войска Донского, хотя по сословной принадлежности казаками не являлись, а были причислены к иногородним.

Детство Павла прошло во многих местах Челябинска и Челябинской области. Классический период детства Павел проживал на улице Коммуны. Семья Уваровых жила в бывшем доме Захара Стольного, получившего личное дворянство (в настоящее время на месте этого дома стоит памятник воинам-интернационалистам). Дочь бывшего хозяина дома Ирина Захаровна, пережившая революцию и гражданскую войну, даже немного занималась воспитанием Павла. Это ей вполне удавалось, так как у нее был дореволюционный опыт работы классной дамой. Павел Борисович вспоминает, что у нее хранились старые открытки времен Царской России, на которых были изображены революционеры-анархисты – «жуткие люди, звероподобные, с дымящейся бомбой в ру-

ках». Эти открытия произвели большое впечатление на Павла Борисовича.

Недалеко от дома находилась школа № 87, на фасаде которой был изваян рог изобилия. В этой школе Павел Борисович учился до 1976 года. Уже в первом классе он сказал, что будет историком, и сразу разделил учебные предметы на те, которые ему нужны, и те, что не нужны для развития. Для того времени это было весьма радикальным заявлением. Тем не менее, кроме истории, Уварову нравились в школе литература и – футбол. Несмотря на любовь к футболу, он очень любил читать: уже в третьем классе школьник Уваров читал от корки до корки вузовские учебники по античной истории. Любимым писателем до сих пор остается Федор Михайлович Достоевский, особенно «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы». Ну и, конечно, как и многие его ровесники, юный Павел Борисович не прошел мимо «Трех мушкетеров» А. Дюма. Он даже попытался осуществить любительскую постановку данного произведения в четвертом классе школы № 10 (она тогда считалась школой с историческим уклоном), куда он перешел на один год, чтобы потом опять вернуться в школу № 87.

Среднюю школу Уваров окончил, будучи учащимся школы № 1, где он познакомился с будущим директором 31 лицея А. Е. Поповым, который был его классным руководителем. При огромном уважении ко всем людям, которые когда-либо его учили, он считает, что именно А. Е. Попов сыграл ключевую роль в его становлении, хотя и преподавал нелюбимую математику. Он выработал у Уварова вкус к свободному неклишированному мышлению, которое пригодилось ему впоследствии как историку.

В школьные годы Павел Борисович уже начал общаться к вузовской среде. В седьмом классе он записался в историческую секцию Научного общества учащихся к доценту Челябинского государственного педагогического института (ЧГПИ) Василию Егоровичу Четину, который стал научным руководителем Уварова. С дальнейшими профессиональными приоритетами Павел Борисович тоже определился сразу. Правда, в педагогический институт он не поступил: в то время для поступления в институт требовалось наличие комсомольского билета. И поскольку в школе он в комсомол не вступил («просто не хотелось», говорит Уваров), то ему пришлось поступать в Челябинский государственный университет (ЧелГУ), где наличие комсомольского билета не было обязательным условием.

Учась на первом курсе, Уваров неожиданно проявил себя как актер. Заведующий кафедрой литературы и фольклора Александр Иванович Лазарев решил поставить в ЧелГУ спектакль про Александра Блока, где Павлу Борисовичу досталась главная роль. Также он продолжал играть в футбол на любительском уровне. Самой запоминающейся победой для него был выигрыш футбольного матча у параллельной группы, в которой выступало несколько более старших, прошедших армию, студентов. «Школьники» победили армейцев со счетом 3:2. В этом матче Уваров забил два гола, один из которых стал победным.

В студенческие годы Уваров активно занимался в агитбригаде. Тогда эта форма студенческой самодеятельности заменила закрытые по идеологическим соображениям КВНы и чем-то напоминала нынешние СТЭМы. Выступления данного коллектива были до-

статочно успешными, и одно из них даже было отмечено во Всесоюзном журнале «Студенческий меридиан» (фестиваль «Момус», г. Пермь).

На старших курсах Павел Борисович серьезно увлекся отечественной рок-музыкой, и даже успел приложить руку к становлению известной Челябинской рок-группы «Откровение». Он начал с того, что привел филологов-первокурсников в пустой актовый зал и заставил их прыгать и орать во весь голос, мотивируя это тем, что таким образом они избавятся от «комплекса сцены» и смогут рассчитывать на успех. В 1987 году с легкой руки обкома комсомола в Челябинске открылась рок-лаборатория. Потом на ее основе возникла общественная организация – Челябинский рок-клуб, и Уварова, как продвинутого любителя рок-музыки, избрали его президентом. Как глава рок-клуба, Павел Борисович осуществлял идеологическую поддержку рок-музыкантов и занимался их пиаром и раскруткой на концертных площадках. Рок-музыканты собирались раз в неделю в клубе «Монолит», который располагался в то время на улице Энтузиастов. Рок-клуб под руководством П. Б. Уварова не только продвигал челябинских рок-звезд, но и организовывал концерты уже известных рок-музыкантов. Особенно ярким оказалось выступление Петра Мамонова и группы «Звуки Му», вызвавшее большой фурор и мелкие беспорядки в районе ДК Железнодорожников. Переезд Павла Борисовича в Москву, в связи с обучением в аспирантуре, заставил его снять с себя функции президента рок-клуба, но и из Москвы он способствовал приезду в Челябинск Юрия Наумова – на тот момент просто талантливого молодого музыканта, сегодня ставшего одним из классиков русского рок-блюза. Чуть позже

Павел Борисович придумал название для популярного клуба ЧелГУ «Минотавр».

В 1987 году Павла Борисовича пригласили ассистентом на кафедру отечественной истории Челябинского государственного педагогического института. С этого момента его судьба становится неразрывно связанной с историческим факультетом и кафедрой Отечественной истории института.

Научная биография Павла Борисовича складывалась непросто. Еще будучи студентом, он отстаивал мысль о том, что автор исследовательской работы (даже студенческой) должен писать ее сам, а научный руководитель может только советовать, шлифовать, критиковать, но не навязывать автору итоговых выводов и концептуальных схем. Почему-то данный подход не находил отклика у научных руководителей склонного к самостоятельности П. Б. Уварова. Сначала это привело к серьезной дискуссии по его дипломной работе, посвященной С. Г. Нечаеву, а позднее к взаимонепониманию между Уваровым и кафедрой истории СССР досоветского периода (кафедры истории России) Московского государственного педагогического института, где он учился в аспирантуре и писал кандидатскую диссертацию. Замечания членов кафедры фактически требовали от автора изменить выводы на прямо противоположные, что показалось Павлу Борисовичу несколько эксцентричным для научного дискурса. В итоге, отказавшись вносить навязываемые кафедрой исправления, в 1992 г. он отказался от защиты и вернулся в ЧГПИ.

Уже в 1995 году, в диссертационном совете Оренбургского педагогического института, Уваров успеш-

но защитил отложенную на время кандидатскую диссертацию на тему «Типологические особенности революционных сообществ (конец 20-60-е гг. XIX в.)» под руководством В. Я. Рушанина, в то время еще работавшего в ЧГПИ. В апреле этого же года под руководством Уварова был создан кружок, а ныне научное общество «Философия истории», оказавшийся стартовой площадкой для целой плеяды молодых ученых. Павлу Борисовичу всегда хотелось создать условия для всестороннего развития студентов. Аудиторных занятий для этой цели не хватало, поэтому Павел Борисович решил создать неформальную площадку для более глубокой профессионализации студентов. По его мнению, существует два подхода для формирования начинающего ученого. Первый подход – это подход «папы Карло», когда студент выступает в качестве полена, из которого мэтр вытаскивает что-то подходящее для себя. И второй подход – атмосферный, согласно которому главное – создать необходимую благоприятную атмосферу, позволяющую студенту естественно вызреть, расти, саморазвиваться при деликатном участии «садовника» и даже покидать его, если он хочет идти своим путем.

Первоначально кружок «Философия истории» насчитывал три-четыре человека. Но уже на следующий год пришло новое поколение кружковцев, постоянным старостой которых стал Сергей Сергеевич Логиновский, активно увлекавшийся философией. Как вспоминают первые кружковцы Павла Борисовича, клубная атмосфера с чаем и интересными беседами оказалась оптимальной и успешной формой в работе со студентами как с будущими профессионалами. На кружок ходили молодые люди, придерживающиеся

ся разных взглядов, но объединенные благоприятным микроклиматом, который создавал Павел Борисович. Целью было разбудить исследовательский азарт и амбиции первопроходцев в той теме, которая их позовет за собой. В это время у многих ребят сформировались профессиональные интересы и экспертное мировоззрение. Первые выпускники зародившегося научного сообщества, такие как Владислава Филянова, Константин Евдокимов связали свою жизнь с духовной сферой: Владислава Филянова сейчас работает в фонде Андрея Первозванного в Москве, а Константин Евдокимов стал священником. Часть студентов Павла Борисовича стали преподавателями: Сергей Сергеевич Логиновский в настоящее время защитил докторскую диссертацию по философии и преподает в ЮУрГУ, Никита Сергеевич Королёв стал кандидатом исторических наук, доцентом кафедры Отечественной истории Челябинского государственного института культуры. Были в числе кружковцев и люди либеральных взглядов: Юрий Кузьминых сейчас работает у А. Навального и стал идейным приверженцем либерализма. Встречались и неопределившиеся в своих взглядах люди, которые часто приходили слушателями на «Философию истории». Но, постепенно увлекаясь обсуждаемыми идеями и темами, новички оставались в «чайном клубе» надолго. Кружок был весьма ярким явлением для тех лет, кружковцы были обсуждаемым сообществом, про них многие говорили, их идентифицировали со славянофилами, «почвенниками». Этому содействовала атмосфера открытости, товарищества и полной добровольности посещений. Кружок исподволь «провоцировал» студентов много читать, еще больше думать и рассматривать себя не как избранных, а как серьёзно относящихся к жизни людей.

Как вспоминает ученик Павла Борисовича, Никита Сергеевич Королёв: *«Мы все научились учиться, и учились хорошо. Наш курс составил научный бомонд, мы хотели расти и подниматься на новый профессиональный уровень. В нас была заложена миссия работы с молодежью, поддержания своей истории».*

Постепенно и параллельно с основной и дополнительной преподавательской деятельностью, Уваров начал готовиться к защите докторской диссертации. Став свидетелем перестройки, разрушения прежнего уклада жизни, традиций, стереотипов, чрезмерного засилия радикальных настроений и либерального мышления, он пришел к мысли о необходимости выработки альтернативного подхода, который можно было бы определить как разумный научный консерватизм. В рамках такого направления мысли и исследовательского внимания, Павел Борисович сформировал новое теоретико-методологическое направление в исторической мысли, терминологически формализованное в понятия исторической коммуникативистики, в рамках которой основу исторического процесса составляет не экономика, политика или культура, а согласованное представление людей о цели, смысле и логике существования. Кроме того, данный подход дополнен специальной исторической дисциплиной, которая раскрывает антропологию такого сложного социального явления, как интеллигенция, от симпатий и антипатий которой в значительной степени зависит общество.

В 2010 году Уваров стал доктором исторических наук, успешно защитившись в диссертационном совете ЮУрГУ.

Многие годы Павел Борисович преподает на историческом факультете и ведет занятия по истории России, философии истории и другим историческим дисциплинам. Он является тем преподавателем, который первым встречает первокурсников и последним провожает их на пятом курсе во взрослую жизнь. Все студенты исторического факультета с начальной ступени знают Павла Борисовича как человека принципиального, но доброжелательного. Павел Борисович уже с первых пар объясняет студентам правила общения и поведения, создавая благоприятную атмосферу на занятиях. Павел Борисович всегда обосновывает студентам разумность предъявляемых требований, например: *«Ребята, не надо расслабляться на занятиях, потому что часть аудитории искренне хотят учиться, и я отвечаю за то, чтобы у них была для этого серьезная и спокойная атмосфера»*.

По воспоминаниям выпускников, Павел Борисович может любую сложную ситуацию повернуть таким образом, чтобы это не приводило к конфликтам, ссорам. Его деликатность и доброжелательность оказывали положительное влияние на окружающих. По воспоминаниям Н. С. Королёва: *«Его достоинство и авторитет помогали остальным, потому что мы стремились какие-то вещи у него перенять. Студенты должны видеть, что преподаватели – это люди достойные, которые должны прививать это достоинство своим студентам. Преподаватели часто требуют от студентов уважения, однако это уважение тоже нужно заслужить. А заслужить*

ты его можешь, если не только серьезно относишься к своему делу, но и способен чему-то их научить не только в плане своей дисциплины, но и в плане понимания мира, отношений между людьми, внутренней культуры. Благодаря Павлу Борисовичу я получил понимание этого. Павел Борисович всегда для нас являлся очень зрелым, целостным преподавателем. Во многом это зависело от его стиля общения. Он никогда не позволял себе молодежных ужимок, приемчиков. Он был не из тех преподавателей, которые опускаются на тот уровень, который мог быть оценен как панибратство и заигрывание со студентами – нет, он стремился к тому, чтобы мы поднялись на его уровень».

Авторы:

Никита Сергеевич Королев,

кандидат исторических наук, доцент кафедры
истории ЧГИК;

Ксения Владимировна Пешкова,

лаборант учебно-методического кабинета
истории и права ЮУрГГПУ.

ЗАРИСОВКА ВТОРАЯ

ПО СТРАНИЦАМ ВОСПОМИНАНИЙ: ИСТОРИЯ ЗАРОЖДЕНИЯ КРУЖКА «ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ».

Д.С. Идиатуллин: «Время девяностых годов было крайне противоречивым. С одной стороны, исторический материализм, на который опиралась советская историческая наука, перестал быть единственно правильным методом познания, и, казалось бы, на историческое прошлое можно будет посмотреть свежим взглядом, без упрощения в духе марксизма-ленинизма. С другой – именно в девяностые годы случилось торжество либерального мировоззрения. В общественных настроениях, в средствах массовой информации, публицистике господствовали либеральные подходы, ценности, оценки. В итоге, в оценке исторического прошлого мало что изменилось. История все также представлялась в упрощённом виде, как прогрессивный процесс: от простого к сложному, от архаичного к современному, от плохого к хорошему».

И. М. Чабдаров: «В это же время, когда пришли учиться первые «кружковцы» Уварова, стипендия была маленькая, да и ту постоянно задержи-

вали. Из развлечений, коими сейчас наполнен любой городишко, тогда были только пивные ларьки, посиделки в парках верхом на лавках, да праздные шатания по улицам с заглядыванием в витрины недоступных магазинов. На фоне убогой обыденности вуз выступал некой отдушиной, куда мы приходили пообщаться друг с другом, и заодно получить университетское образование. Как это часто бывает среди зелёных и глупых первокурсников, мы считали себя интеллектуалами и жаждали интеллектуального общения».

Н. С. Королев: «Я поступил на исторический факультет в 1995 году. Для меня это было крупным событием, и я гордился, что стал студентом Челябинского педагогического университета. Поскольку для меня это много значило, я серьёзно относился к учебе. Преподаватели, которые работали с нами на первом курсе, старались сделать так, чтобы мы не разочаровались в своем выборе. С нами работали замечательные специалисты, которые сформировали нас не только как историков, но и как личностей. И одна из ведущих ролей в этом принадлежит Павлу Борисовичу Уварову».

Д. С. Идиатуллин: «Павел Борисович Уваров на одной из лекций кратко рассказал о традиционном и информационном обществах (об их основах, отличиях, типичных чертах и проявлениях). Это показалось очень интересным и необычным».

И. М. Чабдаров: «В те времена нашими умами владел юношеский максимализм, и всё окружающее мы делили на белое и чёрное, на своих и чужих.

Музыка для нас была хорошая и «полный отстой», к преподавателям и девушкам подход был подобным. На парах нас сразу заинтересовали два совершенно разных подхода к видению исторических событий: это материалистический взгляд Сергея Александровича Лазарева и, доселе нигде не встречаемый нами, традиционалистский подход Павла Борисовича Уварова. И, поскольку оба были профессионалами своего дела, то стали являться для нас авторитетами в своих направлениях науки: Уваров П.Б. – в отечественной истории, а Лазарев С.А. в истории древнего мира. Но противоположность их подходов представлялась нашим максималистским умишкам как вражда и в реальном мире. Даже их внешний вид подтверждал наши домыслы: окладистая, не мейнстримовая, как в нынешней моде, борода Павла Борисовича тогда нам казалась целым манифестом и демонстрацией его взглядов.

«Уваровский» кружок для нас возник спонтанно. Пусть вас не удивляет такое название, но кружком «Философии истории» мы его не называли. Именно «Уваровский» или просто «Кружок» – вот его наименование для нас».

Н. С. Королев: «Кружок «Философия истории» стал важной вехой в нашей студенческой жизни. Я и несколько моих товарищей с курса воспользовались возможностью дополнительно поработать с Павлом Борисовичем. Когда мы там оказались, мы поняли, что для нас это не просто интересно, для нас это важно. Благодаря участию в работе кружка стали формироваться мои

взгляды на общество и его прошлое, на культуру и религию».

Д. С. Идиатуллин: «Сам кружок не был формализованной структурой. Не было никакого учета посещений, выстроенной иерархии (был староста, но его функции были больше организационными), не выставлялось никаких оценок».

Н. С. Королев: «Непринужденная атмосфера, чай, интересные докладчики, которых привлекал Павел Борисович, способствовали тому, что о сложных вещах там говорили просто. Внутри кружка царила атмосфера товарищества, хотя это не исключало споров. Там даже сложились свои группировки и фракции, образовывались и дружеские союзы. С некоторыми участниками кружка мы дружим до сей поры».

Д. С. Идиатуллин: «Павел Борисович, хотя и советовал нас и призывал нас активно участвовать в подготовке докладов, однако в обязанность это не ставил. Тематика докладов была разной. Часто обсуждались проблемы современности от культуры и до политики. Наверное, он был бы рад, если бы многие из нас сделали научную карьеру, но не думаю, что он считал это основной целью кружка».

И. М. Чабдаров: «Авторитет Павла Борисовича в наших глазах поднялся до невероятных высот не в тот момент, когда мы слышали о «мнемонике» или «о формировании государственности на просторах нашей будущей Родины», а когда мы узнали, что наш преподаватель – «рокер» со стажем. Человек, слушающий и интересую-

щийся интеллектуальной рок-музыкой, знакомый с множеством рок-музыкантов, да ещё и далеко не последний человек в Челябинском рок-клубе. И таким шоком для нас стало известие, что Павел Борисович организует встречу с неизвестным нам на тот момент музыкантом Юрием Наумовым, прилетающим на гастроли из Штатов. Почему я говорю «нам»? Дело в том, что к определённом моменту у нас сформировалась дружеская компания, которую много что интересовало, а вот пообщаться с кем-то извне на интересные темы было тогда сложно. В 90-е годы в нашем окружении больше интересовались не интеллектуальными темами, а вопросами как бы заработать. И вот эта компания собралась и пришла вечером на импровизированную встречу, на кафедру Отечественной истории. Пустой вуз и мы, набившиеся в маленькую кафедру. Живая встреча так и не состоялась, но Павел Борисович сумел организовать встречу не менее интересную – виртуальную: вместе мы слушали музыкальные композиции, обсуждали и разбирали их. Тогда же родилась традиция пить чай за интересной беседой. После этого представить нашу университетскую жизнь без подобных вечеров было уже невозможно.

Мы стали смотреть и обсуждать различные фильмы, которые открывались для нас в совершенно другом свете. Интересно было взглянуть на основы западного общества, на то, что оно в тот момент нам предлагало под яркими и манящими вывесками. Разобраться и разглядеть его. Понять и полюбить нашу традицию. Попы-

таться окунуться в общества с традиционным укладом. И увидеть, какие глубокие и твёрдые основы скрываются под тем, от чего мы отмахиваемся, стараемся отринуть от себя, называя себя цивилизованными людьми».

А. В. Абалмазов: «Очень запомнилось, как мы смотрели мультфильм «Бивис и Баттхед» с комментариями Павла Борисовича. Помню, был классный доклад про постмодернизм в кино – например, в фильмах «Титаник» и «Криминальное чтиво», на тот момент самых топовых».

Н. С. Королев: «Сергей Сергеевич Логиновский был старостой кружка. Он занимался философией. С. С. Логиновский выделялся среди нас своими аналитическими способностями, а главное – своей смелостью. Он вскоре начал делать самостоятельные доклады, и уже тогда очень серьезно продвинулся как исследователь. Мне, честно говоря, не хватало этой решимости. Я очень волновался, когда приходилось выступать, и мне пришлось много работать, чтобы научиться владеть собой. С. С. Логиновский стал одним из лидеров нашего движения, целью которого было пробудить исследовательский интерес в студентах, создать основу для дальнейшего профессионального развития. Ведь студент, который просто «отбывает номер» – это не студент в полном смысле слова. Студент – это «человек ищущий», и в обретении этого качества был весь смысл нашей работы.

На факультете всегда существовал интерес к кружку как среди преподавателей, так и со стороны студентов. Нас постоянно рас-

спрашивали о том, что мы обсуждаем, как проходят заседания. Были и попытки дать какое-то определение кружку и его членам: нас называли «традиционалистами», «славянофилами», «сектантами». Тогдашний декан исторического факультета Е. В. Перебейнос окрестил нас «почвенниками».

Д. С. Идиатуллин: «То понимание и те оценки, которые мы формировали на кружке, мы применяли и на других дисциплинах. Первыми с этим столкнулись Сергей Маркович Горшков и Ирина Николаевна Дорожко. Они не всегда соглашались с нами (а может, и никогда), однако, как мне казалось, искренне интересовались нашей позицией и всячески поддерживали в нас полемический настрой, за что им огромная благодарность. Такая позиция делала учебный процесс действительно интересным. Однажды Павла Борисовича даже пригласили пообщаться на кафедре всеобщей истории для прояснения ситуации. Конечно же, все закончилось хорошо, и Сергей Маркович стал иногда приходить к нам на кружок».

Н. С. Королев: «Я вспоминаю, что в нашем кружке была линия противостояния между девушками и юношами. Студентки достаточно болезненно воспринимали роль женщины в традиционном обществе. Они не могли смириться с тем, что представительницы слабого пола тогда не имели столько возможностей, как сейчас. Конечно, эти споры были забавными, но они помогали лучше понять устройство традиционных обществ. Кроме того, оказывалось, что ценности

нашего времени – такие как свобода, права – вступали в конфликт с идеалами прошлого. А это заставляло нас исследовать вопрос о том, что было значимо для людей ушедших эпох.

Подобные открытия были способны повлиять на судьбу членов кружка. Многие мои товарищи пришли к вере. Сегодня Влада Филянова работает в фонде Андрея Первозванного в Москве, Константин Евдокимов стал священником, и этот список можно продолжить. Однако далеко не все дрейфовали в сторону традиционных ценностей, многие только укреплялись в своих либеральных взглядах».

И. М. Чабдаров: «Кружок становился всё более интеллектуальным. Новые книги или философские концепции обсуждались нами по вечерам на опустевшем истфаке. Интересные гости и докладчики привлекали молодых ищущих студентов. Число кружковцев росло, но никогда не исчезала теплота и камерность. Всегда ценились доклады и истории Павла Борисовича, но пришёл момент, и уже стали появляться докладчики из числа кружковцев».

Н. С. Королев: «Кружок нас приучил читать. В публичной библиотеке мы находились постоянно. Все ведь просто: прилагаешь усилия и получаешь результат. Используя эту формулу, мы учились хорошо. Учиться было интересно, значимо, и поэтому проблем с учебой не возникало».

И. М. Чабдаров: «Для развития это было необходимо, и многие были хорошо интеллектуально подкованы и начитаны, но им сложно было покорить нас ещё и авторитетом и той глубиной, которой

может заинтересовать Уваров. Даже «Кружок» продвигавший традицию, постепенно менялся, неизменными были только чай и конфеты.

Жизнь раскидала кружковцев, но до сих пор мы все с благодарностью и ностальгией вспоминаем те времена, когда Павел Борисович сумел заинтересовать и увлечь нас. А те зёрна, что он заложил, дали всходы многими мыслями, которые сих пор играют роль в наших уже не детских умах».

Н. С. Королев: «Было сделано главное: в нас были заложены те мировоззренческие доминанты, которые продолжают определять вектор моей жизни. Такой взгляд на вещи отнюдь не является сложным, и, тем не менее, далеко не все наши современники способны понять, а тем более согласиться с ним. Кратко его можно описать следующим образом: каждый человек является носителем культуры своих предков. Если в обществе связь между прошлым и настоящим является настолько прочной, что на нее можно опереться в период испытаний и кризисов, то такое общество способно созидать свое будущее. Если же этого нет, то народ, цивилизация, культура просто умирают».

Воспоминаниями поделились выпускники исторического факультета 2000 года, члены кружка «Философия истории» – А. В. Абалмазов, Д. С. Идиатулин, Н. С. Королев, И. М. Чабдаров.

Интервьюер:

К. В. Пешкова, исторический факультет.

ЗАРИСОВКА ТРЕТЬЯ

«20 ЛЕТ КРУЖКУ «ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ». ИНТЕРВЬЮ С.С. ЛОГИНОВСКОГО С ОСНОВАТЕЛЕМ И РУКОВОДИТЕЛЕМ ФИЛОСОФСКОГО КРУЖКА ПАВЛОМ БОРИСОВИЧЕМ УВАРОВЫМ.

В 2015 году исполняется 20 лет научному обществу (известному среди своих как «кружок») «Философия истории». Научное общество «Философия истории» возникло и существует на базе исторического факультета Челябинского государственного педагогического университета. Но его участниками являются представители самых разных вузов Челябинска и других городов, как России, так и зарубежных стран. Рассказать о научном обществе «Философия истории», его прошлом, настоящем и будущем мы попросили основателя и бессменного руководителя общества Павла Борисовича Уварова, доктора исторических наук, преподавателя исторического факультета ЧГПУ.

С. С. Логиновский: Традиционный первый вопрос: когда и как возникла идея кружка?

П. Б. Уваров: Идея такого своеобразного научного объединения, самодельного, возникла, мне кажется, в ситуации конца 80-х – начала 90-х годов, в ситуации конца большой, по-своему

стильной эпохи, какой было советское общество и советская эпоха, и наступившей после ее постепенного распада ситуации неопределенности. Ситуация неопределенности для научных предприятий, мне кажется, очень позитивна. При этом я совершенно четко представляю, что для людей, живущих такую эпоху, эта ситуация очень сложная, даже жестокая. Но, с точки зрения науки (что лишний раз доказывает, что наука – явление неоднозначное), эпоха неопределенности – это «мать родна» (как говорится – «для кого война, а для кого – мать родна»). Она, фактически под девизом «спасение утопающих – дело рук самих утопающих», провоцирует людей на поиски нового и пересмотр старого, особенно если есть склонность к какому-то интеллектуальному труду, к каким-то дискурсивным построениям, размышлениям. Мне кажется, из этого своеобразного «временного гумуса» и вырастают такие проекты. Честно скажу – как и все интеллигентские проекты, этот проект изначально содержал достаточно большую долю эгоистического компонента: это было мне интересно, это было мне нужно, и с этого всё и началось. Я не могу сказать, что это было...

С. С. Логиновский: ...объективной потребностью?

П. Б. Уваров: Да, не могу сказать, что я в себе как-то аккумулировал нечто насущное. Мне это было очень интересно, и я попробовал. И уже когда процесс начал зарождаться, я вдруг увидел, что это совпадает с интересами других. В этом нет ничего удивительного: все были в таком же со-

стоянии, как я, состоянии этой новой неопределенности существования. Я увидел, что это действительно как-то резонирует с ощущениями, потребностями студентов, причем резонирует вполне определенно и серьезно. И то, о чем я не думал поначалу, вдруг оказалось плодотворным в плане и моего саморазвития. Без ложной скромности могу сказать: если бы не было кружка, то мое развитие, в том числе и научное, могло бы быть гораздо менее продуктивным и даже могло бы вовсе не состояться, потому что проговаривание для гуманитария очень важно. Если для представителей точных наук важен, прежде всего, эксперимент, протокол, повторение эксперимента и т. д., то для гуманитария все-таки очень важно проговаривание, даже не письмо, а проговаривание. И вот если бы кружка не было, мне кажется, я мог бы гораздо раньше замкнуться, самому себе что-то доказать и на этом остановиться. А аудитория, которая своим интересом тебя зажигает, тебе бросает вызов – это очень хороший импульс. Поэтому, конечно, когда я в своей монографии написал, что я благодарен студентам и особенно студентам, которые состоят в обществе «Философия истории» – это было абсолютно искренне. Я действительно считаю, что без них моя научная биография (так уж напыщенно скажу для краткости) могла бы не состояться. А уже по ходу появлялись новые направления и смыслы, появлялись люди, которые выходили за пределы ученического отношения к происходящему, многие шли своим путем, и я почувствовал, что это очень интересно, когда люди делают что-то

по-другому. И это нравится не меньше, чем когда ты что-либо делаешь сам. Это очень интересные для науки вещи: исследование зарождающихся научных и художественных сообществ. Это тема, которая могла бы быть интересна даже для социальной философии. И дело здесь не только в предмете, дело в том, как зарождаются позитивные социальные инновации, что нужно, чтобы они получились. Изучение таких явлений и для общества может многое дать. Здесь я отвлекаюсь, конечно, но это тоже интересная тема. Если же подводить краткий итог, то можно сказать, что причины создания кружка – это, прежде всего, вызов времени, вызов, от которого нельзя было отвернуться, потому что остаться в ситуации непродуманности несколько даже страшновато не только для меня, но и для многих людей. Далее – это отклик, который получила моя идея, и большое количество людей, которые участвовали в этом в рамках собственных интересов, собственной работы, собственного научного творчества. Благодаря всему этому проект и состоялся. Причем, хочу подчеркнуть, этот проект до сих пор действующий, без всякого финансирования и без какой-либо серьезной, тем более направляющей, поддержки – проект, существующий сам по себе. В этом плане кружок есть, как мне кажется, очень позитивный опыт, который можно изучать и использовать как пример реальной инновации в науке.

С. С. Логиновский: Собственно, с похожих инноваций начиналась и сама новоевропейская наука?

Независимые академии эпохи раннего нового времени...

П. Б. Уваров: Да, я согласен. Здесь же можно вспомнить и протомасонские общества. Если отбросить скандальную мифологическую часть масонства, то это тоже был своеобразный профсоюз интеллигенции, где она чувствовала себя уютно и пыталась делать что-то интересное для себя, одновременно производя новое общество. Хотя тема эта неоднозначная, тем не менее, единство механизмов здесь, безусловно, просматривается.

С. С. Логиновский: Теперь, после вступления, уместно задать главный, на мой взгляд, вопрос: лично я считаю, что кружок уже давно перерос формат кружка, и уже можно говорить о научной школе со всеми ее атрибутами. В этой связи и возникает вопрос: в чем суть теории, развиваемой школой, то есть вашей теории, поскольку именно вы ее основатель и руководитель. Может быть, этот вопрос вам уже порядком поднадоел, но, как вы сами сказали, проговаривание для гуманитариев важно...

П. Б. Уваров: В этой теме для меня, как для человека, очень важно, что я до сих пор чувствую некоторое смущение, когда говорят «основатель», «научная школа», и не могу к такому привыкнуть... Для меня это значит, что я до сих пор сохраняю некоторую адекватность, социальную и научную. Мне кажется, что человек, занимающийся наукой, которая есть весьма своеобразный, странный вид деятельности, всегда должен сохранять хотя бы небольшую дистанцию от того,

что он делает, хотя бы немного самоиронии и т. п. Думаю, мне пока это удается.

Что касается школы, мне кажется, что это наследие советского, такого излишне заорганизованного научного процесса, когда школа мыслилась как своего рода венец научного развития. И еще мне кажется, что научная школа начинается не с человека, а с идеи: если есть идея, то есть и школа. А если есть только руководитель, и за ним просто идут какие-то люди, пусть и аспиранты, то это вовсе не означает наличия научной школы. Понятие школы подчеркивает некое отличие, которое коренится не в руководителе, а в какой-либо идее. И в этом плане при любом отношении к тому набору идей, который культивируется в нашем сообществе, вряд ли кто-то откажет нам в том, что они есть. Идеи есть, и они во многом не похожи на другие, уже существующие идеи. С этой точки зрения, с точки зрения наличия идеи, можно, наверное, говорить о школе. И об идее мне легче говорить, чем о себе. Конечно, сохраняя адекватность, глупо говорить о том, что я — единоличный творец этой идеи, но отвечая на первый вопрос, я достаточно, как мне кажется, четко подчеркнул, что если не было бы окружения в виде участников кружка, то многое бы недоразвилось или вообще бы не развивалось. Ведь идеи сразу в законченном виде не появляются, и те люди, которые меня знают, прекрасно понимают, что когда мы говорим о наличии идеи, то можно говорить о человеке-создателе, но сама идея может расти только в сообществе.

С. С. Логиновский: Хорошо, но в чем же все же суть этого коллективного продукта, идеи в ее сложившемся виде?

П. Б. Уваров: На мой взгляд, большая проблема гуманитарных наук заключается в том, что их природа исключительно фиктивна: то есть гуманитарные науки пытаются копировать науки точные, но при этом они не смогли решить проблему обособления своего предмета от точных наук. Если вы посмотрите, то все равно в глубине любой гуманитарной науки лежит привязка к представлению о мире, природе, спор о материальном и идеальном и т. д. – то есть тому, что, собственно, является основой точных наук. То, что мы делаем, начиналось с нашей твердой убежденности в том, что в гуманитарных науках и в истории, в первую очередь, должен быть четко выделен свой предмет, которым является не просто природная среда (как в естественных науках), а мир с включенным в него человеком. Я бы даже сказал – осложненным человеком. Если разбираться дальше, то выясняется, что человек существует не в природном пространстве, а в особом пространстве, которое можно назвать «воспринимаемым». Именно в этом пространстве человек и осуществляет себя как автор гуманитарной науки. Если же человека помещать только в природное пространство, как животное, то мы впадем в большое количество заблуждений. Я всегда шучу (и в каждой шутке есть доля истины), что известное выражение, приписываемое Марксу – «бытие определяет сознание» – является верным или почти вер-

ным. Марке ошибся только в том, что не сказал еще одного слова – «представление». Именно представление о бытии есть то, с чего мы начинаем. У каждого человека есть представление о бытии, и именно оно определяет его сознание. Здесь и находится то, что формирует предмет гуманитарного знания, в том числе, предмет исторической науки. Далее, рассматривая все возможные варианты представлений о бытии, мы столкнулись с тем, что, если говорить о допущениях (о бытии) предельных и не разрушаемых, то оказывается, что существует всего лишь два варианта обустройства своей жизни. Первый вариант (исторически первый и наиболее долгий по времени существования) – это то, что мы можем назвать религиоцентризмом, когда человек упорядочивает мир через религию. Второй вариант – безрелигиозный. Это если говорить кратко. Необходимо подчеркнуть, что подобный подход является сугубо научным, хотя и не отрицает религию.

Когда мы говорим об этих двух базовых, не опровергаемых представлениях о бытии, то необходимо заметить, что человек и общество пробовали себя и в том и в другом варианте. И все остальные вещи, которые человек в этом мире создавал, так или иначе связаны с одной из этих стратегий. Нам кажется, что это довольно стройная система, которая позволяет не просто даже выстраивать гипотезы о предмете гуманитарных наук, но и позволяет более активно использовать, например, дедуктивные методы познания. Почему-то в историческом знании это

считается зазорным, хотя все точные науки содержат не только индуктивный, но и дедуктивный компонент. Наш подход позволяет вернуть науку в состояние нормального исследовательского проекта, когда индуктивная и дедуктивная методология соседствуют и дополняют друг друга. Таким образом, если подводить краткий итог, то речь идет об определенном видении предмета гуманитарного знания и о логике, которая из этого видения вытекает. Все это завершается в том методологическом формате, который с этой логикой совпадает и позволяет работать с любым конкретным материалом.

С. С. Логиновский: Спасибо. Следующий вопрос такой: не секрет, что нередко кружковцев называют традиционалистами, поскольку им больше импонирует первый из названных вами типов общества – общество традиционное. В этой связи интересно, в какой связи идеи кружка находятся с идеями европейских традиционалистов XX века, самым ярким представителем которых, пожалуй, является Рене Генон?

П. Б. Уваров: Можно сказать, что наше представление о самих себе поначалу было близко к образу традиционного общества как своеобразной антитезе современному обществу. При этом сам термин «традиционное общество» может быть легко заменяем. Можно назвать это общество обществом предания или древним, восточным, несовременным. Я в последнее время часто употребляю вариант «религиоцентристское общество», тем самым настаивая на том, что главное отличие этого общества заключается в том, что

в них религия играла роль смысло- и структурообразующего элемента – ту роль, которую в современном обществе она утратила или выполняет не в той мере, как раньше. В современном обществе религиозность, даже при ее наличии, не является смысло- и структурообразующим началом. На мой взгляд, термин в данном случае не принципиален и его можно заменить, но верно то, что наше общество интересуется данной проблематикой и, одновременно на стыке с этой проблематикой, интересуется и современным обществом. При этом и последний интерес для нас очень важен, поскольку позволяет знанию о древних эпохах становиться знанием, которое работает и в современном обществе. К сожалению, гуманитариям кажется, что будучи гуманитариями, они могут позволить себе быть не такими точными, и просто хранить какие-то знания о прошлом для общего развития. Другими словами, чаще всего у нас гуманитарная наука мыслит себя как мемориальный проект. Конечно, сохранение памяти необходимо, но ограничение себя только этим – очень узкая задача, к тому же мало интересная обществу. Конечно, в целом это интересно и занимательно, но к реальной жизни и к реальным проблемам общества имеет весьма косвенное отношение. В такой ситуации историку не стоит жаловаться на то, что общество к нему невнимательно. Я считаю, что историки могут выполнять и более важные для общества экспертные функции. Понимание древнего общества способствует лучшему пониманию общества современного. Это могут быть совершенно неожиданные вещи, и

это касается любой сферы жизни общества. Скажем, многие вещи, которые происходят с нами в сфере коммуникации, очень завязаны на тот тип поведения, который преобладает в современном обществе – на ситуативный тип поведения. И понимание логики этого поведения очень многое объясняет в современном обществе. Это гораздо эффективнее работает, чем привычные объяснения. То же самое можно говорить и про различные аспекты личной жизни человека. Буквально в любой сфере современной жизни, исходя из нашей теории, можно дать очень интересные рекомендации. В этом случае историк оказывается не только хранителем памяти, но и экспертом, обладающим серьезным знанием, которое помогает развивать и даже (наверное, это можно сказать) улучшать жизнь общества. Это, конечно непросто, это не действует автоматически, но при определенном внимании к этой тематике, при определенном развитии этой тематике, при определенной поддержке общества (причем не мегаглобальной, а простой, можно сказать, минимальной поддержке) может дать обществу серьезные инновационные прорывы. Мне кажется, что современные представления об инновациях как чисто техническом развитии ошибочны. Ведь если мы говорим сейчас о первенстве так называемых западных обществ, то я готов утверждать, что их первенство, в первую очередь, сложилось на базе совершенно инновационного отношения к ментальной идейной реальности. Все остальное есть результат этого первичного изменения. Именно инновация мировоззрения позволила этим странам захватить

(причем сравнительно быстро по историческим меркам) лидирующие позиции в современном мире и сохранять их, пока не возникнет исторического интеллектуального конкурента, который сможет их уточнить или даже, может быть, исправить.

С. С. Логиновский: Вы считаете, что такой конкурент, такая альтернатива реально возможна?

П. Б. Уваров: Конечно. Представление о новых смыслах может скорректировать представление как об отдельных сторонах жизни, так и о жизни в целом. Ведь если представление о бытии определяет сознание, то, если мы разумно (а не за счет подтасовок) скорректируем представления о бытии, появятся новые мировоззренческие феномены, на основе которых складывается определенная поведенческая практика.

С. С. Логиновский: Если, как вы сами сказали, таких мировоззренческих альтернатив всего две, и одну из них (нерелигиозную) уже воплощает современный Запад, то получается, что речь идет о второй альтернативе, религиозной?

П. Б. Уваров: Совершенно верно. К сожалению, эту мысль очень часто понимают неправильно, и спекуляции на эту тему меня просто поражают. Часто говорят: «Вы что, хотите отказаться от таблеток или хотите ездить на телеге?». Никто из нас об этом не говорит, и никогда не говорил. Это абсурдное представление, возникшее у людей, которые не понимают, о чем идет речь.

С. С. Логиновский: Путают предание и эпифеномены, порождаемые им?

П.Б. Уваров: Да, конечно. Тем более, что даже в смысле мировоззренческих инноваций речь идет не о том, что нечто извне железной рукой загонит человечество к счастью. Но, обратите внимание, как в современном обществе, например, психологи работают с проблемами людей. Как они учат их менять отношение к ситуации. Современная психология базируется на представлении о том, что любая проблема современного человека (а значит, и современного общества) фактически решается некоторым переключением сознания человека. И как ни странно, с ними в некотором отношении можно согласиться, они не так далеки от истины. Представьте, если локальные изменения на уровне отдельного человека, связанные с небольшой корректировкой сознания, могут дать такой результат, то какой же результат может быть, если сознание человека откроется всей сложности и полноте бытия, человек поймет предельные основания существования, с отчетливым представлением о его цели и смысле. Чем больше, чем сильнее определенность, конструктивная «корректировка» сознания, то представьте, какие тогда возможны прорывы. При этом ни по каким направлениям, связанным с устоявшимися культурными ценностями, никакого разрыва не будет. Я не вижу ни по одному направлению, по которому формируется нормальный человек, никакого противоречия, которое его изуродовало бы. Например, мы сейчас понимаем, что в современном обществе отношение к моральным ценностям гораздо более прагматичное, нежели в традиционном. Но никто же ведь не отрицает, что

мораль необходима. Скорее наоборот, современное общество готово к возвращению морали, просто оно боится, что под видом возвращения к морали будет протаскиваться какая-либо воинственная идеология, которая опять будет подчинять людей достаточно узкому, агрессивному и обскурантистскому взгляду на мир. Можно привести подобные примеры и из других сфер социального бытия.

Впрочем, необходимо понимать, что изменение общества – это долгая перспектива. Я большой противник каких-то резких, категорических, тем более насильственных исправлений человека – ничего хорошего из этого не получается.

С. С. Логиновский: Последний вопрос. Как и первый, достаточно традиционный: вопрос о перспективах. Двадцать лет – это не маленький срок, многое уже сделано, может быть, даже все сделано? Шучу, конечно.

П. Б. Уваров: (смеется)

С. С. Логиновский: Безусловно, есть какие-то планы, проекты?

П. Б. Уваров: Скажем так: есть то, что движется, причем уже почти самостоятельно. Что касается изменений, которые желательны, они также не требуют чрезвычайных усилий. Мне кажется, что какие-то принципиальные моменты, на которые я был способен, мне уже удались. Можно даже образно сказать, что корабль уже спущен на воду и может обходиться без меня. Это меня очень радует. Постоянно ассоциировать некую идею с собой – это признак тоже не очень хоро-

ший в психологическом плане. Поэтому я здесь очень скромно обозначу свое видение будущего: пока в целом всё получается.

С. С. Логиновский: Большое спасибо за интересный содержательный разговор.

П. Б. Уваров: Спасибо Вам.

ИДЕИ

ПРАГМАТИЧНЫЙ МЕТАФИЗИК

*Carthago delenda est, Ceterum censeo
Carthaginem delendam esse*

Марк Порций Катон Старший

Слова о необходимости разрушения Карфагена, венчавшие каждое выступление Катона Старшего в римском сенате, методичностью их заявления в разных контекстах, полностью характеризуют научный подход П. Б. Уварова. Во-первых, он раз за разом, из статьи в статью, указывает на необходимость преодоления «детских болезней» исторической науки, которые она подхватила на фоне повального увлечения позитивизмом в XIX веке. В итоге, отмежевавшись от философии и якобы утвердившись на почве исторического факта, историческая наука почти потеряла собственное теоретическое ядро и собственный предмет, растворяясь в накопительной фактологии и сиюминутных интерпретациях. Потому общество привыкло смотреть на историков (особенно в нашей стране), с одной стороны, как на чудаковатых, увлеченных и по-своему забавных собирателей древностей, а с другой — как на идеологов либо какого-то режима, либо собственной автономной личности. П. Б. Уваров при-

зывает вернуть истории ее высокий и действительно очень значимый в современном мире научный статус *«нормального в эпистемологическом плане исследовательского проекта»*. Особенность авторского подхода в том, что Павел Борисович не просто ограничивается констатацией факта болезни и предлагает, ничтоже сумняшеся, искать способы лечения. Критиковать, как известно, достаточно просто, куда сложнее выработать конструктивную программу действий. П. Б. Уваров берет на себя ответственность за конкретный метод обретения историей подлинно научного облика. Во-вторых, стороннему, поверхностному наблюдателю может показаться, что, раз оседлав некую идею, П. Б. Уваров нещадно и однообразно эксплуатирует ее. Это в корне неверно. Плодотворность работы Павла Борисовича заключается в том, что он предлагает исторической науке своего рода парадигмальную революцию. Однако это не очередная трескучая переключка фактологического материала, а предложение основательно обдуманной теории. Автор не останавливается на открытии и обосновании почти декартовского *«cogito, ergo sum»* – базовой посылки, одной которой было бы достаточно для выстраивания фундаментальной теории. П. Б. Уваров не только развивает и дополняет свою основную мысль, он постоянно применяет ее к различным фрагментам реальности, чтобы искренне протестировать, проверить на прочность, живучесть и применимость предложенную концепцию. Оттого каждая из его статей – это новая грань разрабатываемой теории, открывающая давно существовавший, но невидимый за отсутствием метода фрагмент реальности. Сформулированная автором новая гуманитарная дисциплина «историческая коммуникативистика» (термин,

обоснованный в одной из последних статей), основой которой является КТИП – коммуникативная теория исторического процесса – по элементарной аналогии с естественными науками подобна микроскопу. До его изобретения и открытия микромир благополучно существовал, но не был доступен человеческому познанию. Но, будучи изобретен и усовершенствован, микроскоп в корне, парадигмально перевернул представления о многих естественных процессах. Исследователям, которые работали с этим новым методом познания, не было необходимости апеллировать к теоретическим наработкам прошлого, многие из них стали принципиально неактуальны. Использование же нового метода позволяло раз за разом делать открытия в, казалось бы, давно освоенной реальности. Но микроскоп – прибор. Открытие мыслительных инструментов требует от их создателей, пожалуй, больших усилий. Физический объект, инструмент, в силу наглядности быстрее признается и принимается. Новая теория, концепция требует прочного обоснования и многочисленных интеллектуальных поединков, в которых она погибает или закаляется. Поэтому, опираясь на терминологию Т. Куна, историческую коммуникативистику в ее концептуальной, методологической составляющей можно сравнить с ньютоновской или эйнштейновской картиной физического мира. Обе заново воссоздавали познаваемую реальность, на место хаоса единичных фактов поставляя целостное физическое мировидение.

Характеризуя некоторые стилистические и тесно переплетенные с ними содержательные моменты, с уверенностью можно констатировать, что Павел Борисович – логик, а его теория есть философско-

логическое построение. В этом труды П. Б. Уварова близки работам таких логиков гуманитаристики как Н. С. Трубецкой или Т. Парсонс. Читатель, по устоявшейся привычке, ждет от историка фейерверка новых или хорошо забытых старых фактов. Однако при знакомстве с трудами П. Б. Уварова он получает взамен строгие колонны логических конструкций, вышагивающих под размеренный такт сложных словесных оборотов. Рискнем предположить, что фразы в духе *«драматизм методологической ситуации заключается в том, что при сохранении исключительно индуктивного характера исторического дискурса любая интерпретация, базирующаяся на его основе, в большей или меньшей степени оказывается случайной и вероятностной»*, которые обильно использует автор, преследуют несколько целей. Это и стремление придать историсофским построениям качественные характеристики серьезного научного текста, опирающегося на собственный формализованный язык. Это и «защита от дурака» – постановка определенной интеллектуальной планки, требование серьезной умственной работы понимания, чтобы отсеять поверхностных интерпретаторов. Павел Борисович вовсе не страдает академическим «засушиванием мозгов», когда профессиональная деформация и не менее профессиональная гордость не позволяют выразить мысль более просто; он вполне блещет в живом общении, поясняя все свои построения студентам-первокурсникам. Однако к научным текстам он подходит предельно серьезно, руководствуясь ленинской максимой «лучше меньше, да лучше». Научный текст потому так и зовется, что требует основательной подготовки и предельного умственного напряжения.

Процесс преподавания, проговаривания собственной теории, осуществляемый П. Б. Уваровым на протяжении более чем тридцати лет, придает его усилиям особую значимость. Свои логические историсофские построения он доносит на лекциях, семинарах и спецкурсах, на заседаниях научного общества «Философия истории». Тем самым, разговаривая с живыми людьми, а не с листом бумаги (или монитором компьютера и клавиатурой), он берет на себя дополнительную ответственность. Бумага все стерпит, а вот твой оппонент может и неудобный вопрос задать, и не согласиться, и подвергнуть критике. Автор несет постоянную ответственность за свои построения и утверждения, при этом не ссылаясь на публикации и авторитеты, на новизну уникальных фактов, которые благодаря переводам, архивам или раскопкам стали известны только ему как первооткрывателю. Павел Борисович предлагает по-новому взглянуть на то, что давно извлечено из пыльных шкафов прошлого. Это объективно сложнее, единственным оружием в таком случае выступает мышление и логика, хотя любой читатель признает, что П. Б. Уваров прекрасно эрудирован. Когда он переходит на феноменологический уровень, энциклопедизм его знаний проявляет себя в полной мере. Однако принципиальная опора на логику – это своего рода «канадский стиль» в исторической науке: страстный, открытый, бескомпромиссный, требующий большой исследовательской и человеческой смелости.

Опора на логику и стремление создать мощный теоретический фундамент под исторической наукой неизбежно толкает П. Б. Уварова в сторону междисциплинарности. Сама по себе индуктивистская

история чрезмерно завязла в фактологии и самолюбованиях этой погруженностью. Псевдофакты изыскиваются, очищаются, шлифуются и достраиваются, однако порой требуется не еще одно звено в цепочке, а видение и понимание общей картины происходящего. Поэтому Павел Борисович активно выходит за пределы собственно исторического материала, активно обращается в своих статьях к трудам философов, социологов, культурологов и прочих научных деятелей. Это не выглядит избыточным и натужным, множачим смыслы, поскольку обращение лишь сдобривает и удобоваряет основное блюдо – авторскую логику. Временами складывается ощущение, что цитаты в статьях П. Б. Уварова носят декоративный характер. Можно даже сказать, что читатель на них отдыхает после основательных интеллектуальных усилий по усвоению авторского текста. Если бы цитат не было, текст не стал бы менее содержательным. Цитирование других исследований преследует цель не столько подкрепить авторские рассуждения (хотя порой это представляется формально необходимым), сколько доказать, что автор не единственный, кто задумывался о тех или иных идеях, но не более того. Ну и, конечно же, это дань историческому этикету – какой историк без цитаты! Да и автора сложно упрекнуть в незнании нарратива.

После предварительного анализа особенностей авторской стилистики, можно весьма кратко взглянуть на тот блок идей, которые заявляет П. Б. Уваров. Особенности статей, с которыми пытливый читатель может познакомиться в данной книге и которые последовательно представлены в сборниках конференций «Традиционное общество: неизвестное прошлое»,

в том, что они насыщены исследовательскими идеями в концентрированном виде. Сходное ощущение у автора этих строк сложилось после прочтения статей В. В. Кожина. В отличие от большинства авторов, которые свое теоретическое «открытие», чаще всего, заворачивают в плотную упаковку из разного рода общих рассуждений, сначала подводящих к кульминационной идее, а затем ее методично разжевывающих, в материалах и статьях П. Б. Уварова мысли и идеи рассыпаны щедрыми пригоршнями.

Павел Борисович как исследователь-логик предлагает следующие отправные точки отсчета: а) историческая наука должна строиться на дедуктивном методе познания; б) применением дедуктивного метода является коммуникативная теория исторического процесса (КТИП). Здесь велико желание пуститься в описание авторского подхода, однако это неблагоприятная и неблагородная работа. Лучше самого Павла Борисовича вряд ли кто-то раскроет смысл его построений, причем именно в позитивном смысле, а не в плане туманности и неопределенности его посылов. Поэтому ограничимся лишь кратким перечнем смежных идей, которые автор раскрывает по ходу объяснения «главных мыслей». Эти «приятные дополнения» можно раскрывать в диссертационных и монографических работах, насыщать нарративным материалом, автор же предлагает их читателю как дополнение к генеральной линии размышлений. Так, П. Б. Уваров уделяет много внимания генезису интеллигенции как слоя профессиональных информационных посредников, обозначая временные границы и особенности этого социокультурного феномена. Особенно же это размышление интересно в свете социального срав-

нения с коммуникаторами традиционных обществ – священством. Павел Борисович рассматривает актуальный феномен «компрадорской интеллигенции», которой выгодна эксплуатация промежуточного состояния перехода от одного типа общества к другому, и которая сама обедняет себя некритичным отношением к социокультурному идеалу – европейскому обществу. Автор указывает, что этап «модернизации» незападных обществ, однозначно европейский по происхождению и вектору, является необратимым процессом согласования религиозного и безрелигиозного коммуникативных форматов, усиливающим только последний, который подпитывается за счет возникающего в результате сравнения релятивизма и неопределенности. Интересно наблюдение о бытовом характере проникновения безрелигиозного коммуникативного формата, который сначала становится частью жизни, а затем уже запускает механизм демонтажа традиционных социальных и культурных структур. Наконец, П. Б. Уваров дает отчетливые исследовательские характеристики современному «образу истинности», отмечая, в частности, такой парадокс: чем больше современный человек приспосабливается к среде, учитывая массу информационных данных, разного рода нюансов, в погоне за эффективностью, тем более возникает *«самопорабощение средой приспособления»*, которая становится все сложнее и дифференцированнее. Это далеко не полный список идей, которые можно спокойно разрабатывать, превращать в самостоятельные направления научных исследований.

Разворачивая свою «конструкцию науки», Павел Борисович ставит перед читателем, исследователем

непростую задачу. С одной стороны, он указывает, что его построения носят сугубо логический характер, и могут быть осознаны и используемы любым по-настоящему научно мыслящим человеком. Однако так может показаться только в первом приближении. Мало того, что идея развития и доминирования дедуктивного метода в исторической науке является парадигмальным сломом, к которому большинство историков, сформировавшихся в атмосфере исторического индуктивизма, физически не готово. Размышления автора об антиномии (читай, генетической несамостоятельности) безрелигиозного общества, его исторической производности (мутации) от религиозной коммуникативной матрицы обнажают дилемму, перед которой оказывается исследователь. Он может это принять на операциональном уровне интеллектуального размышления и теоретизирования. Но полностью абстрагироваться от навигационной потребности, которую Павел Борисович называет в качестве одной из базовых, присущих человеческому сознанию, невозможно. Поэтому принятие КТИП практически неизбежно вызывает существенные мировоззренческие трансформации, в противном случае исследователь оказывается в пресловутом положении Мюнхгаузена, вытягивающего самого себя за косичку из болота. Автор и сам признает, что *«принятие дедуктивного исторического подхода, по своей сути, практически равняется смене мировоззрения для ученого»*. Оттого коммуникативная теория исторического процесса и вызывает активную и порой некритичную полемику. Но следует признать, что мировоззренческие процессы протекают не быстро, а в современном обществе и вовсе ограничиваются рябью на воде релятивизма.

Это дает шанс КТИП на то, чтобы занять достойное место в исторической науке.

Подытоживая, вернемся к утверждению, вынесенному в заголовок. Почему же все-таки прагматичный метафизик? Прагматика интеллектуальных усилий П. Б. Уварова, направленных на выработку предельных теоретических оснований исторической науки, преследует целью, в том числе, не только формирование адекватных представлений о людях прошлого. Автор отчетливо заявляет, что эта научная процедура позволит по-новому взглянуть на современность. Прошлое станет не кривым зеркалом, в котором мы видим самих себя, но менее совершенных, интеллектуально и технически слабее развитых. Такое мировидение, тесно опирающееся на парадигмальный европоцентризм секулярной цивилизации, становится кривым зеркалом, смазывающим недостатки и отчаянно подчеркивающим достоинства современности. Объективный, отчетливо теоретически обоснованный, подлинно научный подход к традиционным обществам позволит, в первую очередь, дать историческую альтернативу, отразить в прошлом не нас самих, а облик людей, существенно отличавшихся от современного человека, прежде всего, представлением о бытии, формирующим все стороны общественной жизни. Адекватное понимание социальных болезней современности – доминирования эгоцентристской самоутверждающейся личности, хронической тяги к ресурсной экспансии, стихийного революционаризма – куда полезнее, чем задумчивые разговоры о том, что эти черты преследовали человеческое общество на протяжении всей его истории. Качественная теория позволяет истории не только самоутвердиться среди гуманитарных наук,

в сообществе себе подобных, но и послужит обществу, обычному человеку, который принимает на себя все бóльшую информационную нагрузку без отчетливого понимания необходимости этого трудоемкого и изнуряющего процесса. Метафизиком же Павла Борисовича можно считать по духу предложенного метода. Он ищет конечной теории, предельных, а не частных обоснований исторического процесса, опираясь на дедуктивные, логические построения. Поэтому и предлагает *«освоить алгебру истории, а не удовлетворяться ее арифметикой»*.

Д. В. Чарыков

ЭТЮДЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ
КОММУНИКАТИВИСТИКИ

2006

НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ: ОСНОВЫ ТРАДИЦИОНАЛИСТИКИ

Парадоксальная формула о «неизвестном прошлом» является таковой только на первый взгляд. На самом деле мы очень мало знаем о древних обществах. С одной стороны, в этом виновато «пренебрежение современного западного общества проблемами, связанными с древностью (как своей, так и зарубежной). Ориентация этого общества на непосредственно привлекаемую «полезность» результатов науки, желание немедленного «потребления» плодов исследований диктуют общую ориентацию науки на сугубо прикладные исследования. Все остальное, что не может быть потреблено без определенной подготовки и последующей утилизации, в значительной степени остается за барьерами интереса и финансирования» [1].

С другой стороны, в этом виновато и современное состояние исторического познания в целом (отсутствие теории в строгом эпистемологическом смысле; господство только лишь одной – индуктивной – исследовательской логики; фактичность как обреченность на неполноту взаимодействия с исторической реальностью), оказывающегося крайне несовершенным исследовательским инструментом.

В сложившейся ситуации исследователи несовершенных обществ обречены сконцентрировать внимание на двух взаимосвязанных, взаимодополняющих друг друга когнитивных процессах: специализация и дифференциация своего научного интереса в рамках исторической науки и методологическое ее обновление, во многом имеющее принципиальный характер.

В рамках научного объединения «Философия истории» на протяжении более чем десяти лет этим проблемам уделялось значительное внимание, вылившееся в проведение регулярных теоретических семинаров, формирование новых учебных программ, выпуски монографических исследований [2]. Многолетняя теоретико-методологическая работа кристаллизовалась в новой специальной исторической дисциплине «Основы традиционалистики» [3].

Одним из главных промежуточных итогов теоретико-методологического характера явилась попытка сформулировать корректное представление об историческом пространстве как таковом. На наш взгляд, в своем нынешнем состоянии историческая наука напоминает состояние догалилеевской физики – весьма фактичной, но не имеющей отчетливого представления о собственно физическом пространстве, т.е. устойчивой системы координат. В этом смысле могут быть интересны наблюдения Х. Ортеги-и-Гассета: «... История, сталкиваясь с бесчисленным множеством человеческих судеб, оказывается в той же ситуации, что и Галилей, изучавший движение тел. Тела движутся столь разнообразно, что из их движения тщетно пытаться уяснить себе суть движения. Если движение не имеет сущностной структуры и всегда тождественно чистой вариативности еди-

ничных движений тел, физика как наука невозможна. Поэтому Галилею не остается ничего другого, как приступить к построению схемы движения вообще. Применительно к конкретным видам движения данная схема всегда должна «работать», и благодаря наличию такой общей схемы мы узнаем, чем и почему реальные виды движения отличаются друг от друга. <...> Любая наука о реальности (телесной или духовной) должна быть определенной конструкцией, а не простым зеркалом фактов. И как раз потому, что физика Галилея отважилась быть таковой, она сложилась в образцовую науку, ставшую эталоном познания для всего Нового времени.

То же должна сделать и история; создать свою конструкцию мира» [4].

Отсутствие в исторической науке «сущностной структуры» (теоретического основания) не могут затемнить никакие попытки замещения ее различного рода идеологическими экстраполяциями наподобие эксплуатационной версии социальных отношений, отчасти характерной для определенного периода и «обрушенной» на все историческое прошлое. Теория, по своему существу, должна быть выше диктата мелочной сиюминутной, вечно изменяющейся «злости» того или иного «дня», включая в себя только принципиальные параметры исторического бытия как такового. Только в этом случае, как это не парадоксально, она и будет сохранять свою актуальность.

На наш взгляд, специфика исторического пространства, в отличие от физического, связана с включением в него человека. Включенность человека в мир как безусловное, объективное состояние формирует фундаментальную историческую потребность —

потребность навигационную. Она заключается в стремлении человека/общества понять принципиальные, основополагающие параметры бытия, обрести состояние определенности существования. При этом речь идет не столько об эмпирическом контакте с действительностью, сколько о выработке представлений, о предельных основаниях данной в ощущениях реальности. «*Познание*, – утверждал современный философ-классик П.Фейерабенд, – не движется от наблюдения к теории, а *всегда* <курсив наш> включает в себя оба элемента. Опыт возникает *вместе* с теоретическими допущениями, а *не до* них, и опыт без теории *столь же* <курсив наш> немислим, как и (предполагаемая) теория без опыта: устранили часть теоретического знания воспринимающего субъекта, и вы получите человека, который *совершенно дезориентирован* <курсив наш> и не способен осуществить простейшего действия» [5].

Именно восполняя неизбежную навигационную потребность, человек соотносит себя с двумя возможными предельными допущениями о природе реальности – религиозноцентристским или безрелигиозным. Эти положения, принципиально важные для выработки стратегии исторического поведения человека, одновременно взаимодопустимы и интеллектуально неразрушаемы. В этом их предельность и культурогенность.

Навигационная потребность человека предопределяет его *коммуникативную потребность*, т.е. необходимость вступать во взаимосвязь с окружающим миром и себе подобными по поводу обретения смыслового основания существования. Коммуникативная потребность формализуется в язык. Религиоцентризм

масштабирует реальность, внося в нее священную мерность.

В свою очередь, преобразование действительности, в соответствии с принятыми предельными смыслами, задающими характер и направленность коммуникативных процессов, можно квалифицировать в качестве формирующей потребности человека. Реальная управленческая структура, социальная стратификация, особенности хозяйственной практики и т.д. являются формализованными в реальности предельными принципами в рамках коммуникативного процесса.

Таким образом, навигационное, коммуникативное и формирующее средства измерения человека/общества в совокупности определяют процесс историко-генеза во всей его сложности и нюансировке. Они неизменны, актуальны и влиятельны для любой исторической эпохи и действующих в пространстве истории людей. Фактически, они являются тремя измерениями исторического пространства, его *сущностной структурой* (при этом, до сих пор наука упрямо имеет дело с одномерной моделью исторического пространства, игнорируя два других его измерения. Поэтому исследователи тонут в россыпях исторической феноменологии, пытаясь понять пространство «исторического», без учета смысла и логики его построения).

Именно в рамках предложенной сущностной структуры исторического пространства возникает адекватная сложности поставленной задачи возможность строго позитивного, внеидеологического осмысления несовременных обществ.

Традиционалистика вполне отвечает и требованиям методологии науки, предъявляемым к новым на-

правлениям знания. Во-первых, это касается основного признака автономной научной дисциплины – предмета, в виде фрагмента реальности, отделенного от других ее элементов четкими формальными границами и фундаментальными сущностными основаниями. В качестве такового основания рассматривается религия, выполняющая в несовременных обществах роль роль смысло- и структурообразующего начала. Именно положение религии в традиционном обществе отличает его от современных социумов.

Во-вторых, нами предпринята попытка предложить новый методологический подход, основывающийся на учете специфики оснований несовременных обществ, и прежде всего – религии как фундамента подобных обществ. Предложенный метод основывается вовсе не на утверждении бытия Божия (это не входит в компетенцию ученых), а на феномене существования религиозноцентристских обществ (цивилизаций), для которых Бог был такой же реальностью, как законы рынка для современного человека. В этом случае наука обязана подходить к оценке этих обществ адекватно принципу *«образа истинности»* – отрефлексированному и закрепленному в сознании представлению об окружающей действительности, – который их создал. Если вдуматься, то это вполне позитивистское требование к работе ученого, вне зависимости, верит ли сам исследователь в факт бытия Божия. Представление о том, что организующим и движущим началом истории является точка зрения человека и общества на то, что считать фундаментальным основанием Бытия, обеспечивает высокий уровень прозрачности метода и дедуктивный характер самого методологического подхода. Важно, что в таком случае между внутрен-

ней сущностью исторического процесса и методом его постижения отсутствует даже формальное противоречие: методология полностью соответствует архитектонике изучаемого, так как с точки зрения коммуникационной теории исторического процесса в основе историогенеза и социогенеза лежит определенный тип коммуникации (традиционный или инновационный) по поводу того или иного допущения о предельных основаниях бытия. Например, отказавшись от идеи Бога или игнорируя ее, мы тем самым, вне зависимости от каких-либо формальных манифестаций на эту тему, будем вынуждены коммуницировать с окружающей действительностью (людьми, обстоятельствами, социальными институтами, предметами быта и т.д.) как с пространством неопределенностного типа.

Нам видится следующая последовательность методологических операций в реальном историческом материале:

1. Определение типа господствующего «образа истинности» в рамках той или иной цивилизации. В некотором смысле предлагаемое нами понятие «образа истинности» сходно с понятием «габитус», используемым еще О. Шпенглером и актуализированное Н. Элиасом и в особенности П. Бурдьё. В «Закате Европы» О. Шпенглер пишет по этому поводу следующее: «Говорят о габитусе растения, имея в виду при этом одному ему присущий способ внешнего проявления, характер его развития, <...> в силу чего каждое растение каждой своей частью и на каждой ступени своей жизни отличается от экземпляров всех прочих растительных видов. Я применяю это важное для физиогномики понятие к внешним организмам истории и говорю о габитусе индийской, египетской, античной

культуры, истории или духовности. <...> Этот габитус существования в пространстве, распространяющийся у отдельных людей на поступки и мысли, осанку и умонастроение, охватывает в существовании целых культур всю совокупность жизненных выражений высшего порядка, <...> где выражения эти оказываются формами духовной коммуникации, типом соответствующих чаяний, административных систем, способов общения и поведенческих норм» [6]. Если говорить о подходе П. Бурдьё, то для него «габитус» оказывается неким организующим контекстом, мягко предопределяющим социально-историческое поведение человека в рамках определенной вариативности [7]. И хотя «габитус» выступает в виде объективированной целостности, вполне отвечающей принципам «пропенситивной интерпретации» К. Поппера, на самом деле это историко-социологическое понятие несет в себе серьезные, ограничивающие его возможности недостатки, потому что понимается только как порождение социальных, материальных условий существования. Понятие «габитуса» и «образа истинности» сближает видение истории как безусловной цельности, но понятие «образа истинности» более объемно, способно включать в себя понятие «габитуса» в качестве материально-социального контекста, объединяющего частные формы коммуникации.

2. Выявленный определенный тип «образа истинности» позволяет нам дедуцировать (или «расшифровать») внутреннее строение анализируемой целостности (цивилизация, общество, культура, эпоха и т.д.) на основе идеи «морфологического сродства», впервые последовательно и развернуто сформулированного О. Шпенглером в работе с красноречивым

подзаголовком «Очерки морфологии мировой истории». Представление о «морфологическом сродстве» у Шпенглера основывается на аксиоматичности того, что любое направленное, осознанное (а в некотором смысле и неосознанное) действие человека и общества стремится максимально соответствовать принципиальному «образу истинности» (т.е. предельному основанию бытия), а также воплощать его в действительность. При этом критерий соответствия заключается в максимальной выраженности в том или ином явлении, форме генетического родства с метафизическим первоначалом.

3. Знание доминирующего типа «образа истинности» и предопределяемого им внутреннего строения анализируемой целостности создают возможность для устойчивого, нерелятивного и, как ни странно это звучит (точнее, непривычно), вполне позитивного объяснения любого отдельно взятого фрагмента исторического прошлого во всей его конкретности. На этом уровне происходит взаимодействие возможностей дедуктивного и индуктивного метода исследования, когда информационный массив исторической конкретики (факты) проходит осмысляющую экспертизу со стороны дедуктивно полученных фундаментальных параметров, определяющих исторический процесс в целом. В первую очередь, мы получаем возможность оценивать смысловую сторону поведения человека в истории не в несколько вульгарно причинно-следственной форме, а в связи с четким представлением о фундаментальных принципах пространства, в котором он свободно действует. Выявление такого пространства – один из главных результатов применения нового метода познания исторической реальности. Со-

временная российская историческая наука ощущает необходимость в подходах такого рода, в активном развитии дедуктивной методологии истории. Очень точно необходимость этого подчеркнута в интереснейшей статье Н. А. Нарочницкой «Историческая Россия и СССР в мировой политике XX в.»: «Истинные побудительные мотивы человеческой истории приоткрываются в осознании, что государственная стратегия, социально-экономическая доктрина или концепция внешней политики всегда имеют философскую основу и исходят из определенного видения смысла и целей исторического бытия и собственной роли и места в нем. Для их анализа необходим историософский подход» [8].

В-третьих, актуальность традиционалистики заключается не только во внутринаучной проблематике (попытка преодоления недостатков в изучении обществ несовременного типа, эпистемологическое обновление науки и т.д.), но и в познании современности как реально существующей системы историко-культурного характера. Можно согласиться с французским историком М. де Серто, коснувшимся темы познания прошлого: «... Прошлое, в первую очередь, связано с репрезентацией различия. Производимая историком операция состоит в определении того, что именно, в соответствии с современными установлениями, отличается от своего «другого» (прошлого), в предположении о наличии дистанции, отделяющей нынешнюю ситуацию, и тем самым в маркировании посредством дискурса значимых изменений, обуславливающих эту дистанцированность. Таким образом, история всегда амбивалентна: установление места прошлого в равной мере является формой «выделения места для будущего» [9].

Библиографический список

1. Мещеряков А.Н., Грачев М.В. История древней Японии. СПб., 2003. С.5.
2. См.: Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005; Он же. Интеллигенция и революционные формирования (конец 20-х – конец 60-х годов XIX века). Челябинск, 1998; Цивилизация определенности: сборник статей, посвященный 10-летию научного объединения «Философия истории». Челябинск, 2005.
3. См.: Основы традиционалистики: Программа курса. Челябинск, 2003.
4. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 2000. С. 240, 243.
5. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986. С. 310.
6. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. М., 1993. С. 266–267.
7. См.: Бурдые П. Социология политики. М., 1993; его же. Начала. М., 1994.
8. Нарочницкая Н.А. Историческая Россия и СССР в мировой политике XX в. // Новая и новейшая история. 1998, № 1. С. 120.
9. Цит. по: Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997. С. 19–20.

2007

СКУЛЬПТОР КИТАЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:
ЭТЮД О СТРУКТУРЕ СОЦИОГЕНЕЗА

*Мужи Поднебесной охотно склонились
перед ним, как трава под порывом
ветра.*

Сыма Цянь. Ши цзи.

ТЩЕТА ИСТОРИОГРАФИИ

Деятель отечественного андеграунда конца XX в. С. Курехин как-то заметил, что мировоззрение того или иного человека часто равняется последней прочитанной им книге. Эти слова вполне применимы к наличному состоянию того, что мы высокопарно называем «исторической памятью», нередко представляющей собой всего лишь компиляцию заблуждений, неточностей, некомпетентностей и заведомой лжи.

«Историческая память» о том или ином человеке формируется теми, за кем осталось последнее слово в смысле временной очередности. В данном случае Первый китайский император Цинь Шихуанди в полной мере стал жертвой того историографического явления, которое условно можно назвать «эффектом Валленштайна». В свое время на страницах исследова-

ния, посвященного истории Тридцатилетней войны, немецкий историк и литератор Ф. Шиллер, призывая к исторической реабилитации А. Валленштайна, высказал следующее утверждение: «Его [Валленштайна. – П.У.] несчастьем стало то, что его враги пережили его и написали его историю». На конкретном примере Шиллер говорит о сложности преодоления исторической предвзятости (иногда формирующейся вполне сознательно), жертвами которой, как известно, могут оказаться не только отдельные лица, но и движения, страны и целые исторические эпохи.

Можно согласиться с И. М. Савельевой и А. В. Полетаевым, которые считают, что история «еще не вышла из «дотеоретической» стадии» [22, с. 26], т.е. не является в полном смысле слова наукой с точки зрения самих научных стандартов.

История, во-первых, недостаточно формализована в смысле представления о пространстве собственной компетенции и его пределах. Вследствие этого, во-вторых, история не содержит в себе строгого теоретического компонента, т.к. вне фрейма формализации у теории не может быть «архимедовой» точки опоры. В-третьих, ей приходится оперировать усеченной односторонней исследовательской методологией индуктивного характера, больше напоминающей гессевскую «игру в бисер», нежели серьезное научное предприятие.

Именно поэтому сплошь и рядом историческая наука предлагает обществу продукт, сочетающий в себе вполне логично произвольность суждений и зыбкость, неустойчивость результатов. Стоит ли в этом случае обижаться на появление «дружеских шаржей» в виде работ А. Т. Фоменко, всего лишь пародирующих твор-

ческую кухню историографии Нового времени.

В этих условиях преобладающая исторической науки держится на «круговой поруке» корпоративной солидарности, «святцах» историографических обзоров и механизме контроля за присуждением научных степеней и званий. В этом смысле величавое слово «институционализация» не снимает с исторического сообщества реальной социальной ответственности за научную экспертизу реальности и разумность размещения телеги перед лошадью.

Император Цинь Шихуанди – одна из ярчайших жертв произвольности и пристрастности исторической науки – может послужить интересным поводом для размышлений о *проблеме исторического пространства, его организующих принципах и способах обретения истинности как определенности.*

ПРОСТРАНСТВО, ГДЕ НЕТ ИСТОРИИ

Проблема исторического пространства в его современном варианте заключается в том, что оно является простым сегментом пространства природного и зависит от банальных виталистических экстраполяций биологического в социальное. Это приводит, в лучшем случае, к экономическому детерминизму в истории, а в худшем – редуцирует социально-культурное до зоологического. Яркой иллюстрацией данной тенденции является выдержка из рассуждений достаточно известного философа К. Х. Момджана на страницах ординарного учебного пособия, где, как правило, экстремальные идеи не появляются: «Конечно, на первый взгляд цели человека, стремящегося купить автомобиль или быть избранным в парламент,

качественно отличаются от более «прозаических» целей животного. Но зададимся вопросом: а зачем нужен человеку автомобиль или избрание в парламент, перейдем от рассмотрения промежуточных целей к конечным целям существования, и это различие окажется не очень весомым. Мы быстро обнаружим, что главной целью любой жизни – и биологической, и социальной – оказывается сама жизнь. С точки зрения науки, жизнь является самоцельным процессом, не имеющим внешних ей оправданий и обоснований. Вопросы: зачем существуют птицы или зачем существует человечество, имеют один-единственный ответ: существуют для того, чтобы существовать. Все действия, предпринимаемые и людьми, и животными, и растениями, направлены в итоге на то, чтобы обеспечить ее поддержание и продолжение, самосохранение в среде существования. <...> Формула «жить, чтобы жить, и избегать страданий» – с определенными оговорками распространяется и на животных, и на людей, подчеркивая *общность их фундаментальных целей* [курсив наш. – П.У.]» [17, с. 8–9].

Данное обширное высказывание демонстрирует, каким образом ошибочный «фреймворк» выхолащивает историю до ее полного обесмысливания.

При этом удаление из истории смыслового компонента наносит ущерб ее собственному научному статусу за счет:

1. дерационализации, т.к. бессмысленность принципиально иррациональна, вне зависимости от наших субъективных намерений и ожиданий;
2. деутилитаризации, т.к. «накопление опыта»

в условиях иррациональности становится функционально излишним;

Э. деаксиологизации, т.к. представления о ценности и качественности, теряя твердые основания, приобретают характер условности и относительности.

В сущности, неудовлетворительное решение вопроса о специфике исторического пространства лишает историков надежного, безотносительного классификатора в том смысле, в котором говорил об этом еще в 1922 г. Л. С. Берг: «Наука полезна прежде всего вовсе не содержанием тех фактов, которые она трактует, а своим методом, т.е. тем способом, каким она классифицирует факты» [4, с. 53].

ОСОБЕННОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА

На наш взгляд, специфика исторического пространства, в отличие от физического, связана с включением в него человека. Включенность человека в мир как безусловное, объективное состояние формирует фундаментальную историческую потребность – потребность навигационную. Она заключается в стремлении человека/общества понять принципиальные, основополагающие параметры бытия, обрести состояние определенности существования. При этом речь идет не столько об эмпирическом контакте с действительностью, сколько о выработке представлений, о предельных основаниях данной в ощущениях реальности. «Познание, – утверждал современный философ-классик П. Фейрабенд, – не движется от наблюдения к теории, а всегда включает в себя оба элемента. Опыт возникает вместе с теоретическими допущениями, а не до них, и опыт без теории столь же

немыслим, как и (предполагаемая) теория без опыта: устраните часть теоретического знания воспринимающего субъекта, и вы получите человека, который совершенно дезориентирован и не способен осуществить простейшего действия» [25, с. 310].

Именно восполняя неизбежную навигационную потребность, человек соотносит себя с двумя возможными предельными допущениями о природе реальности – религиозноцентристским или безрелигиозным. Эти положения, принципиально важные для выработки стратегии исторического поведения человека, одновременно взаимодопустимы и интеллектуально неразрушаемы. В этом их предельность и культурогенность. Навигационная потребность формализуется в религию («чувство Иова»).

Навигационная потребность человека предопределяет его коммуникативную потребность, т.е. необходимость вступать во взаимосвязь с окружающим миром и себе подобными по поводу обретения смыслового основания существования. Коммуникативная потребность формализуется в язык. Религиозноцентризм масштабирует реальность, внося в нее священную мерность.

В свою очередь, преобразование действительности, в соответствии с принятыми предельными смыслами, задающими характер и направленность коммуникативных процессов, можно квалифицировать в качестве формирующей потребности человека. Реальная управленческая структура, социальная стратификация, особенности хозяйственной практики и т.д. являются формализованными в реальности предельными принципами в рамках коммуникативного процесса.

Таким образом, навигационная, коммуникативная и форматирующая потребности человека/общества в совокупности определяют процесс историогенеза во всей его сложности и нюансировке. Они неизменны, актуальны и влиятельны для любой исторической эпохи и действующих в пространстве истории людей. Фактически, они являются тремя измерениями исторического пространства, его сущностной структурой. (При этом, до сих пор наука упрямо имеет дело с одномерной моделью исторического пространства, игнорируя два других его измерения. Поэтому исследователи тонут в россыпях исторической феноменологии, пытаясь понять пространство «исторического», без учета смысла и логики его построения.)

Именно в рамках предложенной сущностной структуры исторического пространства возникает адекватная сложности поставленной задачи возможность строго позитивистского, внеидеологического осмысления несовременных обществ.

В МИРЕ ОДНО НЕБО...

Под религиозноцентристским обществом (традиционным, древним, восточным и т.п.) следует понимать общество, смысло- и структурообразующие начала которого (институциональные и ментальные формы) являются манифестацией и развитием принципов конкретного религиозного культа в пространстве социальной реальности. Вера является конечным, абсолютным знанием (откровением) о мироздании и человеке в нем. Задачей общества является только максимально точная, насколько это возможно, организация жизни в соответствии с данным «образом действи-

тельности» (власть, социальная стратификация, хозяйственная жизнь, право, тип поведения т.д.)

Кстати, сам термин «религия» в христианской традиции, начиная от Лактанция и Тертуллиана, указывает на связь, устанавливающуюся через благочестие, с Богом (от глагола «ligare», означающего способность связывать) [3, с.396]. Одновременно с «вертикальной» связанностью религия осуществляет и связанность «горизонтальную», социальную, являясь ведущим фактором внутрисоциумного интегрирования. Эта функция веры не ставилась под сомнение даже на пороге Нового времени. Например, в своей работе «Опыты, или Наставления нравственные и политические» Ф. Бэкон называл ее «главной связующей силой общества» [8, с.357].

Общества действительно создавались как пространственно-временные общения по поводу абсолютных религиозных ценностей. В каждой религиозно-центристской цивилизации это социогенное общение называлось по-своему, но, независимо от этого, именно оно конституировало все разнообразные частные структуры порядка.

Например, общение по поводу религиозной основы общества, создававшее само общество в древнем Египте, носило наименование «маат». «Это древнеегипетское слово, – пишет известный современный востоковед И. П. Вейнберг, – выражает сложное, комплексное представление, включающее «правду» и «истину», «правопорядок» и «этическую норму», «справедливость» и «божественные установления», так что маат – это правильность в смысле имманентной законности в природе и человеческом обществе». Соблюдение и выполнение маат, воплощенной в бо-

гине Маат, дочери бога Солнца Ра, которая «спустилась на землю в их [великих богов] время и сблизилась с ними», есть главное в посреднической функции и миссии египетских фараонов» [9, с. 128].

В древней Месопотамии нормативный традиционный порядок-общение носил наименования «киттум» и «мишарум», а в китайской цивилизации – «ли». Особенно интересна китайская нормативная коммуникация в силу того, что она с незначительными историческими трансформациями определяет динамику социального взаимодействия в китайском обществе до сих пор.

Интересно, что, несмотря на культурно-исторические стереотипы о религиозном плюрализме китайской цивилизации, ее коммуникативные основания базируются на вполне определенном варианте «наивного» монотеизма – культе Тянь, т.е. Неба. Общегосударственный культ «Неба» вплоть до 1911 г. отправлялся самим императором.

В одной из канонических книг конфуцианства «Цзо чжуань» дано следующее пояснение отношений «ли» (традиционно переводимых словом «ритуал»): «Ритуал [основан на] постоянстве [движения] неба, порядке [явлений] на земле и поведении народа. Раз небесные и земные [явления происходят] регулярно, то и народ берет их за образец, подражает ясности небесных [явлений] и согласовывается с характером земных [явлений]. <...> Ритуал – это устои [в отношениях] верхов и низов, основа и уток неба и земли. Он дает жизнь народу. Поэтому прежние правители и превозносят его...» [27, с. 12, 13]. Самому Конфуцию приписывалась нижеприведенная характеристика важности ритуала: «Благодаря ритуалу прежние го-

судари преемствовали небесный путь, управляя человеческими чувствами. Потому-то утративший его умирал, обретший его – жил. В «Ши цзин» сказано: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть! Поэтому ритуал должен исходить от неба, но подражать земному, распространяться [даже] на духов и души [умерших] и касаться траура, жертвоприношений, стрельбы из лука, управления колесницами, инициации, брака, аудиенций и приглашения на службу» [15, с.101]. В «Гуань-цзы» мы находим указание на трансцендентный источник ритуала (традиции) при всей трудности выразить это на формальной основе: «Что-то связывает небо, что-то поддерживает землю. Если бы ничто не связывало небо, то оно упало бы. Если ничто не поддерживало землю, то она провалилась бы. Раз небо не падает и земля не проваливается, стало быть, их что-то связывает и поддерживает. То же самое с людьми. То, чем управляются люди, напоминает то, что производит звуки на барабанах. Если что-либо само не может двигаться, значит, что-то его двигает. Но что же собой представляет это «что-то»? Оно не воспринимается ни зрением, ни слухом. Заполняя собой всю Поднебесную, оно не обнаруживает своего присутствия. Оно сосредоточивается в выражениях лиц, проявляется в плоти людей. Если спрашивать, когда оно проявляется и когда исчезает, то никто на это не может ответить. Оно обширно, как земля, просторно, как небо. Но в таком пространстве не найти его дверей» [11, с.37]. Правда, у Сюнь-цзы мы находим более конкретную формулировку источников ритуала: «Ритуал имеет три основы: небо и земля – основа существования, предки – основа рода, правитель-

наставник – основа порядка. [Действительно], если бы не было неба и земли, как бы было возможно существование? Если бы не было предков, откуда бы тогда [люди] вели свое происхождение? Если бы не было правителя-наставника, кто бы приводил в порядок [Поднебесную]? Недостаток любой из трех [основ] делает невозможной спокойную [жизнь] людей. Отсюда видно, что ритуал [предлагает] следование небу наверху, земле внизу, почитание предков и уважение к правителю-наставнику» [24, с. 176].

Крайне интересной стороной «ли», помогающей понять природу традиционной коммуникации как коммуникации определенности, является представление об «исправлении имен», в основе которого лежало стремление установить отчетливую диспозицию каждого элемента действительности относительно ее сакральной основы. По-своему, это логично. Мир, базирующийся на абсолютной истине, а значит, имеющий нерелятивную точку отсчета, позволяющую объективно нормировать любое качество, не может позволить себе двусмысленность и неопределенность. «Поэтому ваны, – излагает Сюнь-цзы, – следующим образом создавали имена: определялись имена – и различные реальные [вещи]; распространялись закономерности [определения имен] – и желания людей становились понятными всем; благодаря этому ваны смогли правильно руководить народом и сделать едиными имена. Когда люди странным образом различают имена и самовольно создают новые имена, с тем, чтобы внести беспорядок в исправление имен, это вызывает в народе сомнения, путаницу и приводит к многочисленным спорам и тяжбам. Подобные действия называются великим коварством, и это преступление равносиль-

но подделке мандатов и мер. Поэтому среди народов, которыми правили [мудрые] ваны, никто не осмеливался создавать имена и вносить путаницу в исправление имен» [24, с. 191].

Именно процесс «исправления имен», внося в пространство коммуникации священную, качественную мерность, и создает то, что называется социальностью с присущими ей специфицированными коммуникациями (управление, социальная структура, хозяйство, культура и т.д.). Именно в китайской традиции этот трудноуловимый коммуникативный момент отлился в конкретное, отчетливо выраженное понятие, хотя все религиоцентристские общества были продуктом исчисления реальности с позиции безусловно признаваемых сакральных ценностей.

Принципиально важно, что люди древности прекрасно понимали коммуникативный характер процессов социогенеза, что весьма ярко отражено в следующем высказывании Сюнь-цзы: «[Если отсутствуют определенные имена], то когда различные образы от одного человека передаются другому, они превращаются в нечто путаное и смутное, смешиваются имена различных по содержанию вещей. [Без соответствующих имен] невозможно различать знатных и низких, сходное и несходное. В этом случае при передаче своих желаний другим людям человек непременно будет испытывать страдание от невозможности ясно передать свои мысли, при совершении дел непременно возникнут несчастья: будут трудности и неудачи. Поэтому мудрый человек дает различным вещам различные имена, с тем, чтобы различать реальные [вещи]; наверху – имена, помогающие различать знатных

и низких, внизу – имена, помогающие различать сходное и несходное, люди не страдают от невозможности передать свои мысли, а при совершении дел не возникает несчастья: нет ни трудностей, ни неудач. Вот почему имена необходимы!» [24, с.192]

Современный Китай возвращается к собственным коммуникативным основаниям. Прежде всего стоит упомянуть фильм Чжана Имоу «Герой», персонажи которого, принимая мироустроительную политику Первого императора, обосновывают ее религиозноцентристской формулой: «В мире одно Небо». Это, бесспорно, знаковое заявление, т.к. Первым императором был уже упомянутый нами Цинь Шихуанди, столь неоднозначно оцениваемый историей.

МОНАРХИ-ЛЕГИТИМАТОРЫ

Функция монарха в традиционных обществах – это, прежде всего, функция устройства и легитимации земного порядка. Его роль фундаментальна, хотя понимание этого вступает в противоречие с привычным для современного человека представлением. Фундамент, с точки зрения обыденного здравого смысла, это то, что держит, находясь снизу (фундамент здания), а фигура монарха для религиозноцентристских обществ, это то, что держит («удерживает»), находясь вверху. Если мы привычно уподобим социальную структуру общества пирамиде, то именно в ее высшей точке (вершине) осуществляется легитимизирующий весь земной порядок контакт Бога и монарха. Именно в этой точке, наперекор законам физики, задается качество социальной устойчивости традиционных обществ.

Подтверждение мысли о функции монарха как верховного легитиматора земного порядка можно найти у П. М. Бицилли: «Как средневековый космос, средневековое государство имеет центр гравитации, лежащий некоторым образом вне его – особу короля. Это обнаруживается при всех случаях смены на престоле. <...> Монархия существует только тогда, когда налицо имеется носитель монархической власти; со смертью короля все узы, связующие элементы государства в одно целое, порываются, все обязательства утрачивают силу» [6, с.111]. Можно привести сколько угодно примеров, когда пресечение законной династии рождало хаос и гражданские войны в обществе (например, Смута в России конца XVI – начала XVII вв.), хотя современная историография заставляет себя каждый раз конструировать целые комплексы причин, прежде всего социально-экономического плана, игнорируя реальную социологию религиозноцентристских обществ.

Главной функцией монарха (и власти как таковой) является прямое, буквальное создание пространства определенности. Монарх, как верховный легитиматор, берет на себя обязанность установления порядка, т.е. состояния определенного соотношения элементов действительности, соответствующих Истине. Признание наличия абсолютной истины (основа любого религиозноцентристского общества) логически неизбежно созидает определенность земного порядка через нормирование реальности, т.е. ее сознательное устройство в соответствии с требованиями сакрального прототипа. В первую очередь, устанавливается конфигурация ортодоксального, легитимного, одновременно с нейтрализацией случайного, ошибочного, враждебного.

При этом монарх выступает в качестве верховного легитиматора как социального, так и физического пространства. В деятельности традиционных правителей эти два пространства легитимации неразрывно взаимосвязаны, что, собственно говоря, вполне соответствует «фундаментальному императиву от носительного единства управленческих институтов» Т. Парсонса: «...Осуществление нормативного порядка среди коллективно организованного населения влечет за собой контроль над территорией» [18, с. 510]. Интересное подтверждение нераздельности этих двух функций в деятельности древних правителей обнаруживается в исследовании Э. Бенвениста, посвященного индоевропейской социальной терминологии. Изучая значение латинского понятия «гех», известный лингвист пришел к выводу, что «гех – скорее жрец, чем царь в современном понимании, т.е. лицо, обладающее властью очертить расположение будущего города или определить черты правопорядка. <...> Таким вырисовывается значение власти в индоевропейском. Индоевропейское geh – понятие более религиозное, чем политическое. Обязанности geh не повелевать и не вершить власть, а устанавливать правила и определять то, что относится к «праву» в прямом смысле этого слова» [3, с. 249, 252].

Кроме уже упомянутого устроителя китайской цивилизации Цинь Шихуанди, правителями-легитиматорами в обобщенно-сакральном смысле этого слова были такие властители как Аноратха в Бирме, Ашока в Индии, Пачакути в древнем Перу, Сронцангамбо в Тибете, Унташ-Напириша в Эламе и др. В российской истории сходные функции исполнили великий князь Владимир Святославич как

креститель Руси и недооцененный первый русский царь Иван IV Грозный, совершивший своеобразную православно-монархическую революцию в форме политики опричнины. При этом не всегда духовная определенность была связана с религиозной реформой в виде принятия некоего единого вероучения. Известны случаи и прямой легитимации социального и духовного пространства в отсутствие ситуации принятия новой религии. Например, в 1427 г. тлатоани Итцкоатль приказал сжечь старые, «ложные», исторические своды и создать новые, содержащие единую, «истинную картину исторического порядка» [2, с. 6–7, 70].

Необходимо отметить, что принцип единовластия логически проистекает из функций древних правителей как легитиматоров земного пространства, подразумевающих огромную ответственность и точность, выверенность действий. В силу этого, совершенно недопустимым являлось какое-либо стороннее влияние на правителя, помимо влияния со стороны верховного источника миропорядка – Бога. Его свобода не может быть стеснена никем кроме Абсолюта. По словам Фомы Аквината, «свободен тот, кто сам является своей причиной. А раб – тот, кто является тем, что он есть, по причине другого» [26, с. 234]. В земных условиях монарх безусловно свободен и открыт тому, чтобы быть орудием иерофании, а не игрушкой профанных сил и энергий.

И все-таки, на наш взгляд, эталонным монархом-легитиматором являлся именно Цинь Шихуанди, первый император единого Китая.

ФОРМАЛИЗАЦИЯ КАК МАСШТАБИРОВАНИЕ

Мы не склонны создавать биографическое эссе о Цинь Шихуанди. Лучшее свидетельство о жизни человека – это сущностная составляющая его активности. На наш взгляд, главное содержание жизни Первого императора связано с процессами формализации исторического ландшафта, которые дали миру китайскую цивилизацию.

Вообще, как нам представляется, формализационная активность в истории естественным образом подразделяется на масштабирование реальности и ее последующее форматирование. Религиоцентризм как способ абсолютного масштабирования реальности проистекает из стремления организовать, систематизировать земной мир как пространство относительно абсолютного первоначала. Это действие идеальное (теоретическое), направленное на внесение в действительность священной меры, которая тем самым его не только упорядочит, но и преобразует в качественном смысле.

Внесение сакрального масштаба в реальность начинается с четкого обозначения в пространстве абсолютной точки отсчета, священного Центра. Современный синолог пишет по этому поводу следующее: «В центре как Вселенной, так и Поднебесной, древняя китайская космология и идеология помещали правителя-вана, олицетворявшего собой Средний мир и устраивавшего мироздание (т.е. упорядочивавшего его границы и годовой цикл) посредством ритуала. Роль вана – посредник, связующий в единое целое и гармонизирующий три мира Вселенной» [7, с. 130–131]

Вообще, для традиционного мировидения характерна своеобразная «*центро-центричность*», когда качественность и легитимность каждого явления немислимы без выявления степени соотношения его с абсолютной точкой отсчета, Центром. Характерная для китайской историко-философской традиции концепция «у-син» («*пять элементов*») организована в качестве классификатора реальности вокруг цифры «*пять*». По мнению М. Гранэ и В. А. Рубина, это число «*было символом центра как наиболее важной точки в квадратном и по сторонам света ориентированном пространстве. Пять также рассматривалось как центр ввиду его срединного положения в числовой серии от единицы до девяти*» [20, с.149]. Более того, параграф «*Центральность императора*» включен в состав наиболее раннего трактата, излагающего концепцию «у-син», под пятым номером. В рамках этого параграфа, фигура правителя практически сливается с самим понятием «*центра*»:

*Без отклонений и без колебаний
Я царственную справедливость претворяю.
Без всяких личных предпочтений
Я претворяю царский путь.
Вне всяких антипатий мелких
Ступаю царственной стезею.
Без отклонений, без пристрастий:
Простор и широта – вот качество того
пути.
Без предпочтений, уклонений
Спокоен и уравновешен он.
Чужд узости и своенравья,
Тот путь и правилен, и прям.
Центральностью отмечен он,
В центральности он претворен [20, с.149-150].*

Концепция «у-син» вряд ли может быть объяснена в качестве «примитивной» классификации. Скорее, можно говорить о «принципиальной» классификации, когда важнее не внутренняя природа того или иного феномена, а его принципиальная сопряженность с абсолютной точкой отсчета, т.е. Центром. Центр как Единое является организующим, иницирующим началом социогенеза. Именно служба Единому/Абсолютному оказывается способом обретения определенности как истинности.

В трактате «Шан Цзюньшу», относимому к школе «фа-цзя», данная тема звучит с предельной очевидностью: «Прежние цари вывешивали весы с правильными гирями и устанавливали длину локтя и дюйма. До сих пор они служат образцом, потому что их единицы были ясными. Если отбросить модели и меры, и опираться лишь на личное мнение, то не будет определенности... Поэтому-то прежние цари, понимая, что опираться на личные мнения и пристрастные суждения невозможно, устанавливали законы и сделали различия ясными. Тот, кто соответствовал установленной мере, вознаграждался, тот, кто нарушал общеобязательные постановления, наказывался» [19, с. 44–45].

Таким образом, главным способом социогенеза оказывалось активное внесение в повседневную действительность «Образца» как меры, ее исчисления и преобразования. Именно «Образец» как проекция Единого задавал социуму священную мерность, масштабируя его. При этом представления о реализации принципа «дин фань» («установление разграничений») отличались предельной конкретностью. Обеспечение точности применения «Образца» связывается с категорией «шэн мо», универсального мерила,

в дословном переводе превращающегося в «бечевку и тушь», или «плотничий шнур».

Необходимо отметить, что идея внесения в жизнь священной меры фундаментальна для китайской цивилизации. Достаточно обратиться к этимологии такой важнейшей, базовой категории как «ли» («принцип», «порядок» и др.). Как пишет известный синолог А. И. Кобзев: «Исходное этимологическое значение иероглифа «ли» не «прожилки на нефрите» <...> а «устройство земельных площадей, размеривание полей» <...>» [14, с.167].

Кроме того, идея постоянного соблюдения меры и числа как метода управления и основы упорядочивания, соразмерности и гармонии, звучит в одном из разделов конфуцианского трактата «Ли цзи»: «Правила поведения, музыка, наказания и управление в конечном счете едины. Они направлены к тому, чтобы привить общее чувство народу и создать упорядоченный строй... Настроенность музыки связана с политикой. Первая нота гаммы (гун) означает властителя, вторая (шан) – его слуг, третья (цзюэ) – народ, четвертая (чжи) – трудовую повинность, пятая (юй) – вещи. Когда правильны эти пять звуков, то музыка гармонична... Точность звуков устанавливалась с помощью трубочек различных размеров, которые располагались в порядке с первой до последней, чтобы таким образом представить правильное выполнение обязанности и принципы отношений между близкими и далекими, между благородными и низкими, между старшими и младшими, и между мужчинами и женщинами... При этом постоянно соблюдается мера и число, высокие и низкие звуки дополняют друг друга, начальные и конечные звуки друг из друга рожда-

ются, звуки чистые и замутненные согласуются друг с другом и попеременно играют ведущую роль. Когда музыка исполняется по-настоящему, и точно выполняются предписания, то глаза и уши ясно воспринимают, кровь и жизненный дух в согласии и гармонии, исправляются нравы и улучшаются обычаи, спокойствие царит во всей Поднебесной» [12, с. 294, 295, 299, 300].

Вообще, говорить о мере есть смысл только при наличии Абсолюта как высшей ценности. В ином случае градация ради градации выглядит избыточно и манерно. Китайская цивилизация зарождается и планируется как героический и титанический проект, соизмеримый Небу.

ФОРМАЛИЗАЦИЯ КАК ФОРМАТИРОВАНИЕ: РЕФОРМА ВОДЫ

Масштабирование любой традиционной религиозно-центристской цивилизации как действие идеальное окончательно реализовывалось в процессе форматирования как в действии практическом. Форматирование китайской цивилизации было осуществлено первой всекитайской династией Цинь, точнее – его первым императором Цинь Шихуанди. Талант, а возможно, и гениальность этого государственного деятеля проявились в том, что он смог воплотить едва ли не все значимые принципы идеального жизнеустройства, выработывавшиеся на протяжении чуть ли не тысячелетия до него китайской традицией, в сценарии собственной жизни. Это была деятельность скульптора, отсекающего все лишнее, второстепенное, случайное, освобождая форму идеального.

Во-первых, он определил пределы собственно китайской цивилизации как фрейма мироустроительных усилий и управленческой компетенции.

Известный синолог В. В. Малявин пишет следующее о его мерах по организации физического пространства: «Объединитель Китая немедленно совершил ряд символических жестов, подтверждавших его положение единственного владыки мира: он объехал всю страну, установив на разных ее рубежах памятные стелы, взошел на священную гору Тайшань и совершил на ее вершине жертвоприношение Небу, затеял строительство грандиозных дворцов в столице и т.п. <...> Он затеял строительство грандиозной стены вдоль северных рубежей Китая, согнав на работы несколько миллионов человек!» [16, с. 75].

Сходные действия по символическому и, одновременно, вполне реальному определению физического пространства, которое должно быть окультурено, а, значит, овластвовано, мы находим и в истории других традиционных обществ. Например, древние инки очертили границы своей империи стеной протяженностью около 200 км. «Подобные сооружения, – пишет современный исследователь Ю. Е. Березкин, – не отличались мощностью, имея скорее символическое значение. Инкская стена также была ниже роста человека и годилась лишь для отражения противника, не знакомого с искусством правильной осады» [5, с. 86]. Регулярный ритуальный объезд царской четой территории своей страны, носивший наименование «ирхаш», был характерен для Хеттского царства [9, с. 131–133]. «Ирхаш» имитировал функции оластвования земли богом Солнца, что хорошо видно из хеттского обращения к царю: «О бог Солнца! О могущественный царь! Веч-

но объезжаешь ты четыре угла мира!» [1, с. 23]. Персидские цари династии Ахеменидов свою активную строительную деятельность также рассматривали как необходимый процесс упорядочивания физического пространства в соответствии с волей верховного зороастрийского божества Ахурамазды [9, с. 131–133].

Именно с эпохи Цинь Шихуанди и существует Поднебесная как целостный историко-культурный феномен. Первый советник Ли Сы был совершенно прав, характеризуя деятельность императора Циня следующим образом: «Ныне вы, государь, подняв войска во имя справедливости и покарвав жестоких и небрежных, установили спокойствие в Поднебесной и разделили все земли в пределах четырех морей на области и уезды, законы и приказы исходят от одного общего. Начиная с глубокой древности, такого не бывало <...> [23, с. 62].

Во-вторых, в соответствии с традиционной китайской космологией, император Цинь принимает на себя миссию Священного Центра, точки отсчета новой упорядоченной реальности: «Мы будем Шихуанди – первый властитель-император, а последующие поколения в порядке счета – эр-ши – второй, сань-ши – третий, и так до десяти тысячного поколения будет передаваться бесконечно» [23, с. 63].

Почему в данном случае речь идет именно о миссии как динамическом императиве, хорошо объясняется в работе А. С. Мартынова «Представления о природе и мироустроительных функциях власти китайских императоров в официальной традиции»: «В отношениях с высшими силами центр (государь) является точкой приема, которая была единственной... Если все силы благодати и порядка сконцентрированы в одной точ-

ке, то, естественно, чтобы выполнить свои функции в мире, им надлежало распространиться в нем. Точка распространения этих влияний... считалось уникальной. Весь остальной мир, его устройство, состояние и судьба ставились в прямую зависимость от излучающего центра» [цит по: 21, с. 63].

Именно позиция «излучающего центра» делала неизбежной легитимизирующую активность Первого императора.

В-третьих, совершенно естественно, что способом упорядочивания реальности и обретения ею истинности как определенности стало обращение к концепции «у-син», содержательно связанной с понятием Центра. Точнее будет утверждать, что особенности социогенеза на стадии форматирования были связаны с концепцией «у-дэ», дочерней по отношению к «у-син»: «Ши-хуан, опираясь на учение о круговой смене пяти добродетельных сил (стихий), считал, что дом Чжоу имел [поддержку] стихии огня, а дом Цинь, сменив дом Чжоу, стихии, которой прежняя не в силах противостоять. Следовательно, началось действие стихии воды» [23, с. 63].

Из этого вытекает систематика «реформ Воды», основанная на цепочке соответствий тех или иных явлений, состояний элементу «Вода» по концепции «у-син»:

1. Упорядочивающее число «6». Как пишут Р. В. Вяткин и В. С. Таскин, со стихией воды была связана цифра шесть и все кратные ей числа. В империи Цинь произошла своеобразная фетишизация этих цифр: «Шесть *цуней* длины имели верительные бирки, головные уборы чиновников, шесть *чи* имели оси колесниц, двойной шаг – *бу*, в колесницы впряга-

лись шесть лошадей, отлито было 12 статуй, создали 36 округов, построили 270 дворцов и т.д.» [10, с. 346];

2. Почитаемый цвет – «черный». Он преобладал в официальной цветовой гамме империи. В этом цвете были выдержаны знамена, одежды чиновников, бунчуки и даже наименование народа – черноголовые;

3. Основная добродетель – «ритуал». Именно при Цинь Шихуанди ритуал становится всеобъемлющим принципом организации всех сфер жизни, особенно официальных, начиная от дворцовых церемоний и заканчивая передвижениями по стране;

4. Место жертвоприношения/сакральное место – «стена». Возможно, именно в этом соответствии кроется одна из причин строительства Великой китайской стены, начатого Первым императором;

5. Значимая сторона света – «север». Дополнительно подтверждает версию о причинах строительства Великой китайской стены именно на северных границах тогдашней империи;

6. Начало года – «начало сезона воды», или десятый месяц лунного китайского календаря.

7. Особое время года – «зима». Некоторые исследователи считают, что, возможно, жесткость многих упорядочивающих мер Цинь Шихуанди связано с представлениями о зиме как жестком и даже жестком времени года.

Можно предположить, что с упорядочивающим числом «шесть» связаны и знаменитые восхождения императора Цинь Шихуанди на шесть горных вершин, на которых, кроме того, устанавливались стелы или высекались тексты. При этом содержание текстов указывает на сознательный учет императором в его

действиях принципиальных масштабирующих идей. Например, на стеле, установленной на горе Ишань, он оставляет следующий текст: «Властитель-император установил государство, которое берет свое начало в прошлом, его правители из поколения в поколение именовались ванамии. Пошел походом на бунтовщиков и мятежников и покарал их, распространил мощь на четыре предела, военной силой и справедливостью утвердил порядок... Теперь бедствия уничтожены, и зло искоренено, черноголовые обрели покой и определенность, выгоды и благодеяния будут вечными» [Цит о: 23, с. 349, 350].

На камне, установленном на горе Тайшань, оставлены следующие слова: «Наш император, вступив на престол, создал установления, сделал ясными законы, и его чиновники совершенствуют управление. Четко разделит внутренне и внешнее, и не осталось ничего неясного и нечистого, это передастся и нашим потомкам» [23, с. 66, 67].

Поднявшись на гору Ланъе, он установил там камень с надписью: «Он выправил и упорядочил законы и меры, и те устои, которым следует все сущее. Этим он сделал понятными дела людей и установил согласие между отцами и детьми... Под всем огромным небом овладел сердцами людей и объединил их помыслы. Все инструменты и оружие сделаны по единой мере, в письме установлено единое начертание... Исправил и устроил разные обычаи, отрегулировал реки и разграничил земли... Сдержанность и прямота, искренность и верность стали правилом во всех начинаниях» [23, с. 66, 68].

Цинь Шихуанди оказался как никто другой близок к идеалу монарха-легитиматора в том виде, как он сформулирован школой «фа-цзя»: «Когда совершенно-мудрый управляет государством, он направляет свои усилия на достижение Единого, и только» [13, с. 209].

ТЕ, КТО НАПИСАЛ ЕГО ИСТОРИЮ

На страницах «Шан Цзюньшу» можно найти следующее высказывание, передающее неоднозначность стремления людей к определенности: «Люди по своей сути стремятся к порядку, однако действия их порождают беспорядок» [13, с. 164]. Суть этого противоречия заключается в отсутствии универсального интегрирующего начала в жизни общества, каковым, как показала история, может быть только религиозное абсолютное видение миропорядка. Деятельность Цинь Шихуанди была направлена на то, чтобы упорядочить Поднебесную, и вместо личного мнения установить Истину, а произвол заменить порядком.

На этом пути деятельность Первого императора вошла в противоречие с деятельностью ученых-конфуцианцев, отстаивавших узкие корпоративные интересы своих школ. «Приверженцы частных школ, – по утверждению первого министра Ли Сы, – поддерживая друг друга, поносят законы и наставления, и каждый, услышав об издании указа, немедленно, исходя из своего учения, начинает обсуждать его... Я предлагаю, чтобы чиновники-летописцы сожгли все записи, кроме циньских анналов; все в Поднебесной, за исключением лиц, занимающих должности ученых, кто осмеливается хранить у себя *Ши цзин*, *Шу цзин*

и сочинения ученых ста школ, должны явиться к начальнику области или командующему войсками области, чтобы там свалить [эти книги] в кучу и сжечь их... Кто пожелает изучать законы и указы, пусть берут наставниками чиновников» [23, с. 77].

В другом месте Ли Сы приписывается следующее замечание, адресованное конфуцианской протоинтеллигенции: «Все на словах восхваляли старое, чтобы нанести ущерб современному, приукрашивали [прошрое] пустыми словесами, чтобы привести в беспорядок реальность. Люди нахваливали свои собственные идеи, чтобы тем самым отрицать установленное сверху. Ныне вы, Ваша величество, объединили Поднебесную, отделили белое от черного, и установили одно почитаемое людьми учение» [23, с. 52].

Именно ученые-конфуцианцы, в момент гибели династии Цинь, при детях Первого императора, заложили традицию крайне пристрастного изображения как самого императора, так и сделанного им. Демонизация Цинь Шихуанди достигла таких пределов, что в настоящее время император остается чуть ли не главным тираном и злодеем китайской истории, при одновременном утверждении даже тех, кто ему явно не симпатизирует, что именно его идеи и, отчасти, идеи школы «фа-цзя» лежат в фундаменте современной китайской цивилизации в гораздо большей степени, чем конфуцианство.

ВМЕСТО ЭПИЛОГА: ВЗАИМОСВЯЗЬ ИСТОРИЧЕСКОГО И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКОГО

История становления китайской цивилизации наводит на следующие размышления о структуре социогенеза как процесса. Он невозможен без формализации пространства на уровне навигационном, на уровне выявления организующих принципов, опосредованных в коммуникативной логике, а также без принципиального масштабирования реальности и жесткого внесения в нее формата, превращающего хаос в порядок.

Кстати, эти уроки социогенеза применимы к самой исторической науке и ее проблемам, которые не решаемы без выработки отчетливого теоретического компонента, безотносительных принципов, дедуцируемых на безграничные и бессмысленные без этих принципов богатства фактов.

А что касается Первого императора, то остается надеяться, что сбудется надпись на камне, оставленная им на горе Куайцзи: «Потомки с почтением воспримут [его] законы, неизменное управление будет вечным, и ничто — ни колесницы, ни лодки — не опрокинется» [23, с. 84].

Библиографический список

1. Ардзинба В.Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
2. Баглай В.Е. Ацтеки: история, экономика, социально-политический строй (Доколониальный период). М., 1998.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
4. Берг Л.С. Наука. Ее содержание, смысл и классификация. Петербург, 1902.
5. Березкин Ю.Е. Инки. Исторический опыт империи. Л., 1991.
6. Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. СПб., 1995.

7. Блюмхен С.И. Дэ и триграммы «И Цзина» // От магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре. М., 1998.
8. Бэкон Ф. Опыты, или Наставления нравственные и политические // Бэкон Ф. Соч. в 2т. Т.2.
9. Вейнберг И.П. Царская биография на Ближнем Востоке середины 1 тыс. до н.э. // Вопросы древней истории. 1990. №4.
10. Вяткин Р.В., Таскин В.С. Комментарий // Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи). Т.2. М., 2003.
11. Гуань-цзы // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973.
12. Записки о музыке (Юэ-цзи) // Рубин В.А. Личность и Власть в древнем Китае: собрание трудов. М., 1999.
13. Книга правителя области Шан (Шан цзюнь шу). М., 1993.
14. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.
15. Ли цзи // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973.
16. Малявин В.В. Китайская цивилизация. М., 2000.
17. Обществознание: учебное пособие для поступающих в юридические вузы. М., 1999.
18. Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Американская социологическая мысль. Тексты. М., 1996.
19. Рубин В.А. Идеология и культура древнего Китая (четыре силуэта) // Рубин В.А. Личность и Власть в древнем Китае: Собрание трудов. М., 1999
20. Рубин В.А. Концепция «у-син» и «ин-ян» // Рубин В.А. Личность и Власть в древнем Китае: Собрание трудов. М., 1999.
21. Рыбаков В.М. Введение // Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). СПб., 1999. Цзюани 1–8.
22. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
23. Сыма Цянь. Исторические записки (Ши цзи) / Сыма Цянь. Т.2. М., 2003.
24. Сюнь-цзы // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973.
25. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
26. Фома Аквинский. О правлении государей // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990.
27. Цзо-чжуань // Древнекитайская философия. Т.2. М., 1973.

2008

КОММУНИКАТИВНЫЙ ФОРМАТ
КАК МАТРИЦА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

*Две любви творят эти два града; любовь
к Богу творит Иерусалим, любовь к миру
творит Вавилон.*

Блж. Августин

Важнейшей задачей, которая, на наш взгляд, стоит перед исторической наукой, оказывается возвращение себе статуса нормального в эпистемологическом плане исследовательского предприятия. Программа-минимум заключается в признании необходимости данной методологической революции. Программа-максимум предполагает восстановление полноценного теоретического сегмента в пространстве исторического знания, с полноценным использованием возможностей исследовательской логики, а не только ее индуктивной, эмпирической версии. Мы полностью согласны со следующим утверждением И. М. Савельевой: «Облик исторической науки второй половины XIX в., а во многом и первой половины XX в., очень заметно изменился под влиянием позитивистского подхода, представители которого, с одной стороны, много сил приложили к тому, чтобы

отделить историю от философии, а с другой – пере- доверили задачи исторического анализа социальным наукам, сделав уделом историка сбор эмпирического материала» [23, с.12]. Вероятно, речь должна идти о своеобразной реституции относительно философского и социологического знания с целью восстановления научного суверенитета истории, который невозможен без восстановления фигуры историка-теоретика в той же мере, насколько в рамках физики важна и перво- степенна роль физика-теоретика.

Не секрет, что в рамках новоевропейского на- учного проекта пространство истории оказывается простым продолжением природного пространства. В рамках такого произвольного допущения сформирова- лась виталистская парадигма, организующая и определяющая в соответствующем ключе все доминирующие исследовательские программы в историче- ской науке. Таким образом, предпосылочное знание, в неявной форме определяющее все рационализи- руемые исследовательские операции, базируется на представлении о людском сообществе как изначаль- ной популяции высокоорганизованных животных, ставящих перед собой, прежде всего задачу удо- влетворения материально-физиологических потреб- ностей. В результате поступательного развития эта потребность воплощается в цивилизованную систему производства и распределения материальных благ. Естественно, фундаментальным детерминантом исто- рического процесса становится развитие хозяйства и социально-экономических отношений. Тем самым, гипотеза об экономическом детерминизме историче- ского развития сформировалась исходя из произволь- ного (т.е. никем не доказанного, не наблюдаемого, не

проверенного экспериментально) допущения о свойствах исторической реальности как чисто природной, биологической в своей основе.

Правда, не все историки разделяли эту виталистскую парадигму даже в эпоху ее расцвета. Великий немецкий историк И. Г. Дройзен в своей работе «Энциклопедия и методология истории» писал: «Но материальные условия далеко не исчерпывают сущность нравственного мира, их никак не достаточно для объяснения этого мира, и кто полагает, что может объяснить его материальными условиями, тот теряет или отрицает здесь самое что ни на есть главное. Ведь, не деревом и медью инструментов, не акустическими законами звуков и аккордов, которые они издают, можно объяснить и понять Бетховенскую симфонию. У композитора были все эти средства и материалы, и акустические эффекты, чтобы породить нечто, не имеющее аналогии во всей сфере природы, нечто, возникшее в его душе и в душах людей, самозабвенно внимающих его музыке...» [16, с. 53].

Более того, витализм как основа историзма входит в явное противоречие с собственной конструирующей логикой, как только мы обращаемся к реальному историческому процессу и тому месту, которое принадлежало в нем материальному фактору.

«Если рассматривать историю человечества в плане материальном, – пишет А. Я. Гуревич, – технического прогресса, то, по-видимому, можно предположить, что люди должны были более или менее сознательно стараться улучшать условия своего материального существования, производить больше продуктов питания для того, чтобы обеспечивать себя и свои семьи, поддерживать государственную власть и т.д.

Казалось бы, это бесспорно и вместе с тем мы видим, что в традиционных цивилизациях колоссальное количество силы и материальных средств расходовалось часто вовсе неразумно: не на производство и развитие техники, а, напротив, – с точки зрения технического прогресса – иррационально, деструктивно. На что в Египте больше всего тратилось силы и рабочих средств? На повышение урожайности? На постройку плотин? На строительство жилых домов? Нет! На постройку колоссальных усыпальниц для фараонов!

...Не знаю, в какой мере Шартрский собор или Тадж-Махал свидетельствуют о техническом прогрессе, но эти знаменитые сооружения говорят нам о том, что люди распоряжаются материальными средствами далеко не так просто, как это представляется «экономическому материалисту», который полагает, что главная цель развития любого общества – создание так называемого материально-технического базиса» [12, с. 246–247].

Мы приводим столь обширную цитату из лекции уважаемого в научном мире медиевиста с целью еще раз обратить внимание на то, сколь уязвимо выглядит в настоящий момент материально-экономическая детерминация истории и сколь избыточной выглядит сама историческая активность человечества, мотивированная лишь удовлетворением материально-физиологических потребностей. Допустить такое объяснение происхождения и развития цивилизации все равно, что посчитать целесообразным осуществление кругосветного путешествия с целью попасть из одного района Москвы в другой. Но наиболее серьезным основанием поставить под сомнение виталистскую парадигму понимания истории оказывается заведомо

ограниченная включенность человека в систематику природной среды.

Известный философ и социолог В. М. Вильчек писал: «Животные имеют врожденный, инстинктивный (или хорошо согласованный с инстинктами – «видовой») план жизнедеятельности, а человек его не имеет. *Эта самоочевидная истина и дает нам ключ к тайне происхождения человека* [курсив наш. – П.У.] <...> частичная утрата (ослабленность, недостаточность, поврежденность) коммуникации со средой обитания (дефект плана деятельности) и себе подобными (дефект плана отношений) – и есть первоначальное отчуждение, исключавшее прачеловека из природной тотальности» [9, с.13]. Вильчековское исключение человека из «природной тотальности» вполне соответствует «выпадению предчеловека из природного континуума» в построениях А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко [20, с. 29].

Более того, данная проблема рассматривалась еще К. Марксом в «Капитале» при анализе процессов труда: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, а пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» [18, с.189]. Комментируя эти слова К. Маркса, В. М. Вильчек замечает: «Точнее было бы, думается, сказать иначе: самая плохая пчела отличается от наилучшего архитектора тем, что ей нет нужды строить план в голове, он ей дан от рож-

дения. Человеку – не дан, и он вынужден с самого начала, как пишет Маркс, но не только с начала конкретного трудового процесса, а с самого начала своей истории, восполнять эту недостачу искусственно: заменив информацию, заключенную в молекуле ДНК, информацией, заключенной в образе. Стоит поменять местами эпитеты, как в марксовой общеизвестной фразе проявляется виртуально содержащийся в ней глубочайший смысл: очевидное, не требующее доказательств, т.е. аксиоматическое отличие человека от животного – деятельность не по инстинкту, не по «мерке вида» (Маркс), а по неврожденной программе, – из следствия, итога антропогенеза превращается в его, антропогенеза, причину. И тогда все становится на свои места» [9, с.13]. Естественно, аксиоматичность отсутствия у человека детерминирующей инстинктивной программы деятельности и исключительная роль сознания в ее выработке является для гуманитарного знания, в особенности истории, вопросом принципиальным.

С одной стороны, виталистская парадигма истории в самых своих основаниях выглядит интеллектуальной натяжкой, а с другой – вполне правомерна постановка вопроса о новом парадигмальном основании исторической науки, в большей степени соответствующим природе самого исторического процесса.

Огромная роль именно образного освоения мира позволяет поставить вопрос о дектической парадигме, т.е. признать особую реальность, в рамках которой сознание оказывается конституирующим началом.

Французский историк П. Вен заявляет: «... Ничто и никогда не существует и не действует за пределами замков, выстроенных воображением <...> Следо-

вательно, эти замки возводятся в пространстве: они сами – единственное наличествующее пространство; они образуют пространство, свое пространство, когда их возводят; вокруг них нет оттесняемой негативности, стремящейся проникнуть внутрь. Итак, существует только то, что конституировано воображением, выстроившим замок. <...> При таком понимании <...> воображение не тождественно способности, известной под этим именем психологии и истории; оно не расширяет ни в грезах, ни в пророчествах пространство сосуда, в котором мы заключены: наоборот, оно возводит стенки его, и за пределами этого сосуда не существует ничего. <...> Такое воображение представляет собой способность, но лишь в кантовском смысле слова: это трансцендентальная способность; она конституирует наш мир, вместо того чтобы быть его закваской или его божеством [8, с. 154, 6]. Несмотря на некоторую нестрогость понятия «воображение», убеждение Вена в том, что «реальность есть порождение конституирующего воображения человеческого рода» [8, с. 144], относится к существу вопроса о дектическом характере исторической действительности.

Историческое пространство – это пространство, осложненное включением в него человека, лишенного опоры на инстинктивную программу деятельности. Исходя из этого, дектическая реальность представляет собой:

- а) пространство переживания человеком неопределенности существования и, одновременно,
- б) потребности в обретении определенности существования, т.е. в обретении человеком (или коллективом) такого состояния, когда для него вполне ясным оказывается смысл существова-

ния и значимые параметры действительности. В этом случае человек обретает ценностный эталон, позволяющий осуществлять проблемный выбор в разнообразных ситуациях, а так же осознанно планировать свою деятельность, достигая поставленных перед собой долговременных или близких целей.

По мнению П. Тиллиха, именно переплетения переживания неопределенности и стремление к определенности существования является движущей силой истории: «Неопределенность жизни обнаруживает себя во всех ее измерениях, сферах и процессах; проблема определенности жизни неявно присутствует повсюду. Все создания стремятся к лишенному неопределенности осуществлению своих сущностных возможностей, но только в человеке как носителе духа неоднозначность жизни и поиски ее определенности становятся осознанными. Человек переживает неопределенность жизни во всех ее измерениях, так как он участвует в них; он также переживает ее непосредственно в себе самом как многозначность функций духа – морали, культуры и религии. Из этого опыта и проистекают поиски определенности жизни: это поиски жизни, которая достигла того, к чему направлена ее самотрансценденция» [27, с. 232]. Кроме того, можно вспомнить, что П. А. Сорокин отмечал, как крайне важную, «человеческую потребность в правильной ориентации во вселенной и правильного понимания самой вселенной» [25, с. 485]. Г. Терборн саму принадлежность к культуре склонен рассматривать сквозь призму дектического категориального аппарата (т.е. дискурсивные, коммуникативные, прагматические практики) и отношение к проблеме определенности: «Принадлежность к

культуре означает усвоение определенной когнитивной и коммуникативной компетенции, определенного языка, социального горизонта, мировоззрения или совокупности верований, способа толковать и определять ситуации, справляться с неопределенностью и посылать сигналы» [26, с.105].

Стремление к достижению определенности существования реализуется в процессе решения взаимозависимых, взаимообусловленных задач – навигационной, коммуникативной и формативной. Они в совокупности определяют процесс историогенеза во всей его сложности и нюансировке. Они неизменны, актуальны и влиятельны для любой исторической эпохи и действующих в пространстве истории людей.

Решение навигационной задачи заключается в стремлении понять принципиальные, основополагающие параметры бытия, обрести состояние определенности существования. При этом речь идет не столько об эмпирическом контакте с действительностью, сколько о выработке представлений, о предельных основаниях данной в ощущениях реальности. «Для этого, – утверждал Х. Ортега-и-Гассет, – необходимо определить сначала общий смысл обстоятельств, выработать систему убеждений об окружающем, своего рода план будущих действий с вещами и среди вещей. <...> Совокупность этих предельных убеждений, которую нам удастся создать, обдумывая наши обстоятельства, – это своего рода плот среди бурного и загадочного моря обстоятельств. И в этом – мир, жизненный горизонт. Отсюда вывод: чтобы жить, человек – так или иначе – должен мыслить, вырабатывать убеждения. Другими словами, жить – значит реагировать на нашу абсолютную незащищенность,

создавая надежность какого-то мира, т.е. веря, что мир таков, каков он есть, чтобы сообразовать с ним нашу жизнь, чтобы жить» [19, с.286, 254]. Ему вторит Э. Фромм: «Человеку нужна система координат, некая карта его природного и социального мира, без которой он может заблудиться и утратить способность действовать целенаправленно и последовательно. У него не было бы возможности ориентироваться и найти точку опоры, которая позволяет человеку классифицировать все впечатления, обрушивающиеся на него» [32, с.316].

Тема неопределенности существования как проблемы и необходимости для социума координатной сетки звучит и у К. Поппера: «Мы были бы испуганы, озабочены и не смогли бы жить в социальном мире, если бы в нем не было порядка, если бы он не содержал множество регламентаций (regularities), к которым мы приспособляемся. Простое существование этих регламентаций гораздо более важно, чем их конкретные достоинства и недостатки» [21, с.224].

Именно восполняя неизбежную навигационную потребность, человек соотносит себя с двумя возможными предельными допущениями о природе реальности – религиоцентристским или безрелигиозным. Эти положения, принципиально важные для выработки стратегии исторического поведения человека, одновременно взаимодопустимы и интеллектуально неразрушаемы. В этом их предельность и культурогенность. Навигационная потребность человека предопределяет его коммуникативную потребность, т.е. необходимость вступать во взаимосвязь с окружающим миром и себе подобными по поводу обретения смыслового основания существования.

В свою очередь, освоение действительности, в соответствии с принятыми предельными смыслами, задающими характер и направленность коммуникативных процессов, можно квалифицировать в качестве формативной потребности человека. В рамках решения данной задачи можно говорить о масштабировании действительности, которое заключается во внесении *меры*, т.е. определенного соотношения, соподчинения уровней и элементов реальности относительно организующего ее смысла/абсолютного основания. Возможными становятся различного рода градации, исходящие из четко установленных приоритетов.

Таким образом, коммуникативный формат – это конкретный результат решения проблемы систематизации и упорядочивания дектического пространства. Он содержит в себе смысловую, логическую и конструктивную составляющие.

Смысловая составляющая коммуникативного формата вытекает из решения навигационной задачи в рамках освоения дектического пространства и представляет собой определенное видение целей и смысла существования человека/общества. Мы полностью согласны с неовеберинцем Й. Вайссом, который подчеркивает особую роль смысловой детерминации для общества: «Центральный социологический факт – это смысл, конституирующийся, утверждающийся и обретающий действенность в социальной интеракции» [13, с. 746]. Современные историософы и культурологи А. А. Пелипенко и И. Г. Яковенко пишут: «Человек живет в пространстве смыслов. Все и всяческие сущности, при всех их разнообразнейших различениях, едины в том, что являются продуктами смыслополагания. А то, что находится за предела-

ми смыслополагания, не может быть даже предметом мышления, не говоря уже о дискурсивном анализе. Поэтому и культура, в сколь угодно широком ее понимании, есть результат действия законов смыслообразования. Именно принадлежность к *единому* смысловому пространству объединяет повседневную жизнь отдельного человека и историческую практику, интеллектуальную рефлексию и бессознательную память социального коллектива, а также великое множество иных проявлений человеческой активности в сплошной континуум культуры» [20, с.8]. Остается добавить, что именно формирование жизни и реальности в соответствии со смыслом и целью, являются главной отличительной чертой человеческого бытия в сравнении с животным, действующим по врожденной инстинктивной программе.

Логическая составляющая коммуникативного формата вполне корректно формализуется в качестве воплощения Смысла и вытекающих из него логических следствий в пространство социального взаимодействия. Еще в «Политике» Аристотеля указывалось на данную природу коммуникативных процессов: «Поскольку, как мы видим, всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения» [1, с.376]. Достижение «высшего из всех благ» предполагает согласованное взаимодействие в сфере поддержания физического существования (хо-

зяйство, экономика), в сфере упорядочивания и организации форм существования (политика, власть), в сфере непосредственной поведенческой активности (социальность) и т.д. Поэтому, экономика, политика, социальные отношения, культура и т.д. являются только отдельными частными, специализированными формами коммуникации, играющими подчиненную роль в достижении главного результата – реализации цели и смысла существования. При этом, весьма важно понимать, что «хотя цели свои и – особенно конечную цель своего существования – человек избирает свободно, свобода его, если верить Ф. Тенбруку, весьма и весьма относительна. Ведь вместе с этой целью (она же – идея) он выбирает и *логику*, заключенную в идее (или системе идей, «картине мира», ее выражающей), хотя поначалу он, естественно, мало что знает о всех возможных «логических экспликациях» данной идеи. Ибо для того, чтобы выявить («эксплицировать») логику идеи, надо начать ее «разрабатывать» теоретически или попытаться реализовать на практике (что тоже будет способствовать обнаружению ранее не выявленных ее сторон). И вот тут-то человеку не избежать *необходимости*, с которой разворачивается логическая пружина, «свернутая» в избранной им идее, – независимо от того, хочет он этого или нет (и даже от того, сознает ли он такую логическую необходимость или не осознает)» [13, с. 753].

Конструктивная составляющая коммуникативного формата вытекает из решения задачи преобразования действительности в соответствии с логикой организующего Смысла и ее экспликациями. Масштабирование как действие идеальное окончательно овеществляется в процессе конструирования как действию практи-

ческом. Управленческая структура, социальная стратификация, особенности хозяйственной практики и т.д. являются реализованными в действительности предельными принципами в рамках коммуникативного процесса.

Коммуникативный формат опосредован и закреплен в индивидуальном сознании как «образ истинности», а также аккумулируется на коллективном уровне в качестве культурной матрицы. «Человеческий мир, – пишет философ и социолог Ю. Н. Давыдов, – является миром культуры, именно потому, что он организован смысловым образом. А его смысловая организованность, пронизанность (просветленность) смыслами, о-смысленность проистекают из того, что люди, его создающие, живут и действуют «со смыслом», то есть ставят перед собой (впереди себя) определенные цели, добиваются осуществления этих целей, воплощают их в действительность» [13, с. 752].

В соответствии со сказанным, «образ истинности» можно определить как мировоззренчески отрефлексированный и закрепленный образ действительности, поведенческое основание для сознательной личной и исторической активности. Уровень исторического становления, связанный с кристаллизацией «образа истинности» как историко-социальной значимости, отмечен закреплением его именно в элементарном социальном общении (семья, родственные, соседские, дружеские отношения и т.д.) «Образ истинности», в нашем понимании, весьма близок таким достаточно активно используемым в современной науке понятиями, как «историческое сознание», «картина мира», а в чем-то синонимичен им. «Картиной мира будем называть, – пишет К. Б. Соколов, – <...> комплекс-

ное образное представление человека об окружающей действительности и своем месте в ней; точнее – это система представлений о мире в целом, о месте человека в нем, о взаимоотношениях человека с окружающей действительностью. Картина мира является главным средством восприятия окружающего и ориентации человека в этой жизни. Именно она порождает любые убеждения, идеалы, принципы познания и деятельности, ценностные ориентации и духовные ориентиры. Любое существенное изменение картины мира автоматически влечет за собой изменение в системе указанных элементов.

Все это означает, что для выживания и судеб и отдельного человека, и общества в целом главное значение имеет картина мира, а остальное вторично. ... Безусловно, картина мира начинает складываться у человека с самого рождения. Благодаря воспитательным воздействиям родителей, близких, друзей она наполняется смысловым содержанием. Но и далее, практически на всех возрастных этапах, картина мира человека остается относительно пластичной и в случае адекватного воздействия на нее сохраняет способность изменяться, иногда весьма значительно» [24, с. 156] .

Коснемся еще некоторых подходов к явлению «картины мира». Один из крупнейших медиэвистов и методологов исторической науки А. Я. Гуревич в курсе лекций, прочитанных на историко-филологическом факультете РГГУ в 1992 г. дает такое определение понятию «картины мира»: «... «Ментальность» (или «картина мира») – это система координат, заданная человеческому сознанию и человеческому поведению той общественной сферой, в которой данный чело-

век существует. И трудности описания этой системы координат, ее неопределенность или, лучше сказать, неопределимость – трудности, с которыми мы сталкиваемся на логическом уровне, суть неотъемлемые и характерные черты этой самой «ментальности» или «картины мира», Именно потому, что речь идет о сфере нашего подсознания» [12, с. 227].

При определенном содержательном сходстве предложенного нами понятия «образ истинности» и понятий «картина мира/ментальность» можно вычленить и существенное, до принципиального, расхождение.

Начнем с того, что «картина мира» в приведенных нами концептуальных высказываниях «формируется», «задается» либо социальной, либо этнической общностью, либо исторической эпохой. В нашем понимании, «образ истинности» задается экзистенциальным выбором личности (личностей) того или иного метафизически предельного допущения по поводу природы бытия. Именно этот выбор, соединяющий личность и метафизически предельное допущение в нерасторжимое и неопровержимое единство, сам порождает такие абстракции как «общество», «этнос», «культурно-историческая эпоха» и т.д., а также возможность дедуктивного подхода к истории. Можно согласиться с мыслью В. И. Уколовой: «Мы долго отрицали то, что не только реальность формирует сознание, но и наоборот – сознание формирует реальность» [31, с. 147]. Правда, мы осмеливаемся на более категоричное суждение: метафизически предельный выбор сознания формирует реальность. «Образ истинности» как результат экзистенциального выбора личности удачно характеризуют слова классика немецкой социологии Г. Зиммеля, сказанные им по поводу приро-

ды религиозного чувства: «... Встроенность объекта в некий высший порядок, который он, однако, одновременно воспринимает как нечто глубоко интимное и личное» [17, с. 6]. Социальная и этническая среда могут корректировать «образ истинности», но сами, по своей сути, являются лишь его производными. Если «образ истинности» является важной категорией для дедуктивного познания истории, то «картина мира», в употребляемом большей частью значении, оказывается лишь индуктивной, весьма ограниченной, и здесь можно согласиться с А.Я. Гуревичем, «неопределимой» абстракцией.

Кроме того, нам кажется, что «неопределенность», «неопределимость» «образа истинности» («картина мира») несколько преувеличены. Без большого риска ошибиться можно предположить, из каких важнейших составляющих элементов состоит «образ истинности». Здесь можно согласиться с точкой зрения М. А. Барга о том, что структура «исторического сознания» в его реальности состоит из «совокупности ответов», полученных в рамках той или иной культурно-исторической эпохи» на сущностные вопросы о природе бытия [4, с. 3]. На наш взгляд, перечень этих вопросов достаточно устойчив, и тесно связан с допущением того или иного варианта метафизической предельности – как устроен мир; как устроено общество; какой тип поведения является максимально адекватным; в чем смысл жизни.

Структуру религиозноцентристского «образа истинности» можно представить в следующем виде:

1. Мир теоцентричен и, в силу этого, основным качеством миропорядка является его безусловная определенность. Это связано с наличием абсолютной,

нерелятивной основы Бытия (Бог), онтологического и качественного Центра, что позволяет и требует масштабировать реальность, упорядочивая ее явление через заданную теоцентризмом незыблемую систему координат;

2. Смыслом существования при теоцентрическом мировидении является воля к богоуподоблению, т.е. максимально возможное приближение к источнику истинности и абсолютной определенности;

3. Адекватным типом поведения, логически вытекающим из стремления к богоуподоблению, является поведение императивное, основанное на неукоснительном следовании конкретным предписаниям и запретам религии в целях сохранения режима определенности существования как свидетельства верности сакральному первопринципу. Повелеваемое поведение овеществляет присутствие Абсолюта в формате повседневной активности человека, являясь способом богоуподобления;

4. Теоцентризм как мировидение и вытекающие из него смысловые и поведенческие особенности человеческой активности детерминируют складывание обществ так называемого традиционного типа, являющих собой пространственно-временную коммуникацию по поводу обретения человеком качественного Абсолюта. Ориентация человека (или коллектива) на максимально точное следование Откровению (открывшемуся священному Знанию) и его безусловное сохранение, с целью дальнейшей передачи по цепи поколений в форме Предания, сыграла в истории человечества социогенную роль. Таким образом, коммуникация традиции указывает не столько на способ передачи значимого знания, сколько на ценностный

вектор данного исторического типа общества, а само традиционное общество представляет собой своеобразный синкретизис метода, инструмента и, одновременно, результата существования человека в условиях предельной определенности (Абсолютной Истины).

Конфигурация «образа истинности» новоевропейской цивилизации, лежащая в основе инновационного/информационного типа социальной коммуникации, содержит следующие компоненты (при этом нельзя забывать, что данный «образа истинности» органически зависит от традиционного «образа истинности», являясь его конкретно-исторической мутацией и мировоззренческой антиномией):

1. В результате отказа от теоцентризма мир становится актуализацией неопределенности в процессуальной форме самосушной, самодостаточной «природы», не имеющей внешнего источника, цели и смысла. «Природа», «Хаос», «Фортуна» и иные метафорические фигуры экзистенциального сомнения и неуверенности не оставляют места в мировоззренческом пространстве для абсолютной определенности, т.е. Бога. В таких условиях единственно возможным, вынужденным экзистенциальным мировоззренческим основанием для сколько-нибудь осмысленного проективного существования оказывается антропоцентризм в доступной форме «я-центризма», как примитивного протеза пассивных определенностных переживаний. А. Я. Гуревич пишет об этом следующее: «... Индивид стал ощущать себя в качестве центра, вокруг которого размещается остальной мир» [11, с. 80]. В качестве иллюстрации данного мировоззренческого состояния новоевропейского человека можно привести слова известного мыслителя-радикала М. А. Бакунина из его

работы «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «... Человеческий мир в его развитии и истории... раньше рассматривался как проявление теологической, метафизической и юридико-политической идеи и который теперь мы вновь должны начать изучать, взяв за исходную точку природу, а за путеводную нить – нашу собственную физиологию...» [3, с. 49].

2. Существование в пространстве абсолютной неопределенности объективно бессмысленно, т.к. предполагает, по определению, отказ от единственно возможного, нерелятивного, предельного основания осмысленности бытия, каковым является религиозноцентризм. Антропоцентризм как субъективное остаточное мировидение с неизбежностью заставляет видеть смысл человеческого существования в стремлении к максимальной автономизации человеческой личности. Она, совпадая со стремлением к предельному могуществу, и создает иллюзию возможности разместить вокруг себя «остальной мир». Именно стремление к автономизации человека в неопределенном, протеистическом мире порождает так называемый «научный» проект Нового времени и связанные с ним надежды. Исчерпывающе на эту тему высказался еще Ф. Бэкон, один из «отцов» данного проекта: «Знание и могущество человека совпадают, ибо незнание причины затрудняет действие» [6, с. 12]. Самоутверждение человека в качестве островка определенности «для себя» прямо противоположно пафосу богоуподобления (богоутверждения) как смысла существования человека традиционного, религиозного;

3. Способом обеспечения максимальной автономизации личности становится новый, «неимперативный» тип поведения, который может быть назван си-

туативным. Данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, достижительность. В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность;

4. Антропоцентристское мировидение с вытекающими из него смысловыми и поведенческими моделями предопределяет социогенную мутацию инновационного типа. Так называемая «новоевропейское», «современное», «информационное» общество представляет собой пространственно-временную коммуникацию по поводу существования человека в условиях неопределенности. Инновационное общество, в отличие от общества традиционного, возникает в результате проективной деятельности самоутверждающегося индивида, пытающегося преодолеть неопределенность секулярного бытия за счет приватизации реальности в форме информационной активности. При этом индивидуалистическая экспансия, не признающая безусловный внешний авторитет, целенаправленно демонтирует сохраняющиеся фрагменты социальных конструкций, выросших на основе прежней, традиционной коммуникации, и воспринимаемые, с точки зрения новой мировоззренческой ситуации, в качестве бессмысленной и досадной помехи.

Исходя из сказанного, исторически (и логически) предельно допустимы всего лишь два коммуникатив-

ных формата, две версии оперативной матрицы: определенностная (в форме религиозного видения мира) и неопределенностная (безрелигиозная). Оба допущения неопровержимы и являются стратегическими способами освоения действительности. В зависимости от господства того или иного варианта матрицы человек последовательно, в соответствии с их логикой, участвовал в формировании действительности.

Определенностная матрица исходит из религиозного видения мира, для которого характерно наличие Абсолютного Начала, Абсолютного Центра, Абсолютной Точки Отсчета, «абсолютного устоя человеческого бытия» [13, с. 769]. Историк Д. Володихин пишет: «Внутри любой цивилизации существует невидимое нематериальное ядро, которое для удобства можно назвать сверхценностью. <...> Сверхценность либо имеет чисто религиозный характер, либо весьма сильно связана с религиозной сферой» [10, с. 7–8].

Религия а) дает возможность человеку коммуницировать с Абсолютным Началом, Богом, б) формулирует нормы данной коммуникации, в) утверждает максимальное коммуникативное соответствие Богу смыслом человеческого существования. Реализация смысла существования невозможна без организации отношений с окружающей действительностью в соответствии с логикой религиозцентризма. Логика заключается в том, что земная реальность не является самодостаточной и самоценной, и рассматривается и обустроивается в интересах максимально эффективного приобщения к высшему, божественному плану бытия. Именно этому служит качественная градация всех сфер жизнедеятельности, помогающая конвертировать земную активность человека в этап

достижения высшей реальности. Логика религиозно-центристской коммуникации хорошо раскрывается Х. Ортега-и-Гассетом, когда он рассуждает о явлении святости: «Она состоит в том, что вся эта жизнь переживается так, как если бы существовала другая. Как? Очень просто: мы не принимаем какую бы то ни было вещь всерьез, т.е. саму по себе, наше обращение к тому или другому предмету – только повод для обращения к Богу. Наше существование мы сводим к отношению с Ним. Со всем остальным мы прямо не соотносимся. Святой живет в этой жизни лицом к Богу и исходя из Него, т.е. имея в виду божественную точку зрения; он идет в мир вещей и возвращается с ними к Богу. Это круговой путь, – путь с обратным билетом к Богу. Жизнь по кругу святого – всего лишь касательная по отношению к вещам, она задевает в какой-то точке, но не сливается с ними и ими не удерживается» [19, с. 383–384]

Более того, очень тонкое понимание именно коммуникативной логики, свойственной человеку религиозно-центристского общества, мы находим у блж. Августина. Он определяет ее как «порядок в любви», имея в виду иерархию коммуникативных приоритетов в приложении к миру: «... Хорошо, когда соблюдается порядок; дурно, если он нарушен. Я коротко выразил это стихами в похвале Светильнику:

Это Твое: оно благо: потому что

Ты благий сотворил это.

*Нашего в этом нет ничего, кроме того разве,
что мы грешим,*

*Когда, забыв порядок, любим, вместо Тебя,
Тобою созданное.*

Любовь же к Создателю, если она истинная, т.е. если любят Его самого, а не что-либо другое вместо Него, не может быть любовью злою. Ибо и самую любовь должно любить, соблюдая известный порядок, чтобы хорошо любить, что следует любить; чтобы она была в нас добродетелью, делающего жизнь доброю» [5, с. 120–121]. В рамках религиозноцентристской коммуникации интересы абсолютного, предельного ставятся выше частного, произвольного, так как в ином случае определенность, осмысленность мироздания сменяется неопределенностью, суть которой именно в смысловом хаосе и затрудненности богоприближения, богоуподобления.

Напротив, наличие Абсолютной Точки Отсчета позволяет организовать, конструировать реальность за счет внесения в ее пространство меры соответствия преследуемому, достигаемому Смыслу. «Цивилизация, – утверждает Д. Володихин, – это вовсе не раскрытие сверхценности во времени. Это уникальный набор форм, которые принимает социум в своем служении сверхценности. В ста процентах случаев этот набор иерархичен. Цивилизации без иерархии до настоящего времени не существовало. Формы адаптации социума к собственной сверхценности относятся ко всем сферам жизни общества (искусство, политика, быт, взаимодействие с внешним миром, реакция на вызовы со стороны природной среды) и взаимосвязаны» [10, с. 8]. Иерархия является способом качественной градации реальности относительно ее Абсолютного Центра, приспособляющая ее к реализации человеком/обществом смысла своего существования в качестве содействующего, а не препятствующего фактора. Иерархизация действительности включает в

себя а) четкое указание на Цель и Смысл существования в качестве коммуникативной основы и, в аристотелевской формулировке, высшего блага, б) ранжирование производных частных специализированных социальных взаимодействий по степени важности относительно коммуникативной основы, и в) определяет систему внутренних приоритетов частных специализированных коммуникаций.

В рамках пункта «а» речь идет о религии как смысло- и структурообразующем начале любого традиционного общества. Ее универсальная приоритетность не только дедуцируется из предельных допущений о природе исторического процесса, но и подтверждается на феноменологическом уровне. Например, американские историки и археологи П. Уасон и М. Балдиа, обращаясь к крупному неолитическому комплексу в Эйвбери (Англия) пришли к выводу, что «на протяжении более 1500 лет все свидетельства коллективной деятельности в районе Эйвбери относятся к религиозной сфере» [29, с.224]. Более того, они утверждают, что «лидерство и иерархия развились как побочный продукт чего-то, созданного по религиозным причинам. Таким образом, религия и ее влияние на людей явились важными факторами становления сложной социальной организации. Религия вдохновляла людей на строительство монументов, что, в свою очередь, способствовало расширению и институционализации лидерства. Долгое время все данные, которыми мы располагаем по лидерству и социальной иерархии, оставались тесно связанными с религией. Это был подлинный и, возможно, ключевой фактор развития социальной иерархии и лидерства в Эйвбери» [29, с.225]. Примеров особой роли религии в несове-

менных обществах более чем достаточно практически для любого исторического региона.

Применительно к пункту «б» можно утверждать, что ранжирование по степени важности тех или иных сфер социального взаимодействия не только характерно для любого религиозноцентристского общества, но, что особенно важно, его результаты совпадают. Священнические и управленческие функции рассматриваются в качестве приоритетных и более ответственных, нежели функции материального производства, что совершенно логично вытекает из общего миропонимания людей традиционного общества. И, наоборот, при изменении отношения человека к миру и его предельным основаниям функции материального производства поменяли свою диспозицию в плане социальной приоритетности.

В свою очередь, выстраивание частных специализированных коммуникаций в соответствии с пунктом «в» возможно только лишь при условии непосредственного наличия в их структуре Абсолютного Центра как важнейшего конструктивного звена. Поэтому организация сферы управления в религиозноцентристских обществах исходит из основания, при котором источником власти является Высшее Абсолютное Начало/Бог и конструируется, исходя из этого принципа. Например, в китайской политической традиции канал тяньмин – гуань – инь, выстроенный как «единый двуступенчатый канал, по которому сверху вниз распространяются разного рода особые правовые состояния» [22, с. 60], сложился вследствие процессов распределения благодати Неба в земной реальности, объединяя в себе родственную и функциональную иерархии [22, с. 53–65]. Оказанное императору покрово-

вительство («тень») Неба, в виде предоставления небесного Мандата, позволяло ему распределять небесную благодать в пределах земной реальности в рамках того же принципа оказания «тени». Известный синолог В. М. Рыбаков утверждает: «Всякая «тень», как и всякая должность, являлась трансформацией получаемой императором «гипертени» Небес и, следовательно, была в какой-то степени тоже сакральной. Любая персона, подключенная к каналу осевой вертикальной связи общества, его становой жилы *тяньмин – гуань – инь*, несла на себе отблеск небесного сияния. <...> Круг лиц, охваченных ретрансляциями получаемой императором «гипертени», восходящей к механизму небес, являлся кругом посредников между Небом и всем остальным человечеством. <...> Перед нами встает удивительной стройности картина. Все должности, все правовые привилегии, все родственные «тени» обычных интенсивностей оказываются лишь различными ступенями ретрансляции одной-единственной «тени» – сверхинтенсивной «тени», издаваемой императором» [22, с. 65, 62].

Таким образом, конструктивная составляющая религиозноцентристского коммуникативного формата отвечает за реальный результат преобразования реальности в соответствии с внесенным в ее пространство по определенной логике религиозным основанием. В истории мы сталкиваемся с разными по своему религиозному основанию культурами и цивилизациями, но коммуникативный формат, на котором они складываются, имеет религиозноцентристскую основу и соответствующую коммуникативную логику. В связи с этим интересно характеризует дохристианскую иудейскую цивилизацию лингвист и философ А. В. Вдовичен-

ко: «В любой момент иудейской истории (по крайней мере, до возникновения христианства) ядро, определяемое корпусом священных текстов, представляет собой главную методологическую константу не только для позднейших исследователей, но – и это главное – для самой иудейской традиции. В том числе сами девиации от иудейской аутентичности в какой-либо области устанавливаются и отсчитываются от этого ядра, на основании Закона и пророков. Определенность этой константы позволяет говорить об иудейской цивилизации. <...> В первую очередь благодаря своему религиозному основанию, в центре которого по-прежнему полагается Священное Писание, образующее фундамент всех культурных практик – богопочитания, общественных институтов (в т.ч. судов), образования, бытовых норм поведения» [7, с. 225–226].

Классик и основоположник современной социологии П. А. Сорокин в своей работе «Кризис нашего времени» иллюстрирует религиозный центризм древних обществ на примере европейского средневековья: «Возьмем, например, культуру Запада средних веков. Ее главным принципом или главной истиной (ценностью) был Бог. Все важные разделы средневековья выражали этот фундаментальный принцип или ценность, как он формулируется в христианском *Credo*. <...> Архитектура и скульптура средних веков были «Библией в камне». Литература также была насквозь пронизана религией и христианской верой. Живопись выражала те же библейские темы в линии и цвете. Музыка почти исключительно носила религиозный характер... Философия была практически идентична религии и теологии и концентрировалась вокруг той же основной ценности или принципа, каким являлся Бог.

Наука была всего лишь прислужницей христианской религии. Этика и право представляли собой только дальнейшую разработку абсолютных заповедей христианства. Политическая организация в ее духовной и светской сферах была преимущественно теократической и базировалась на Боге и религии. Семья, как священный религиозный союз, выражала все ту же фундаментальную ценность. Даже организация экономики контролировалась религией, налагавшей запреты на многие формы экономических отношений, которые могли бы оказаться уместными и прибыльными, поощряя в то же время другие формы экономической деятельности, нецелесообразные с чисто утилитарной точки зрения. Господствующие нравы и обычаи, образ жизни, мышления подчеркивали свое единство с Богом как единственную и высшую цель, а также свое отрицательное или безразличное отношение к чувственному миру, его богатству, радостям, ценностям» [25, с. 429, 430].

Если перейти к неопределенностному (безрелигиозному) коммуникативному формату, в рамках которого существует т.н. «современное» общество, то, на самом деле, он никогда в истории не реализовался в чистом виде «с нуля», хотя теоретически это было возможно. Реальнее говорить о нем как о формате инверсионном, т.е. возникшем на базе религиозно-центристского в результате «процесса, в ходе которого некоторые из исходных параметров исследуемой системы претерпевают переворачивание. В результате система получает новое состояние, которое оказывается перевернутым, зеркальным исходному» [20, с. 240].

Неопределенностная матрица, формирующаяся в рамках эпохи Большого Барокко [30], исходит из

безрелигиозного видения мира как вынужденной обстоятельством фигуры сомнения, для которого характерно абсолютная неуверенность в наличии Абсолютного Начала, Абсолютного Центра, Абсолютной Точки Отсчета. В 1966 г. французский философ Ж. Деррида прямо подчеркивает, что «центра нет, что его нельзя помыслить в форме наличного сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не твердое место, но функцию, своего рода не-место...» [14, с. 172]. Культурный статус самого философа и его высказываний позволяет с высокой степенью вероятности предполагать, что за его словами скрывается убежденность и комплексы всей новоевропейской посттрадиционной цивилизации. В связи со сказанным, смысловой компонент безрелигиозного коммуникативного формата вынужденно замыкается на самом носителе сознания, испытывающим неопределенностные переживания в рамках собственного существования. При этом чтобы «заземлить» наши рассуждения, было бы интересно обратиться к наблюдениям французского мыслителя А. де Токвиля за психотипом рядового, типичного американца 30-х гг. XIX века: «Я думаю, что во всем цивилизованном мире нет страны, где бы философии уделяли меньше внимания, чем в Соединенных Штатах. <...> Между тем, вполне очевидно, что почти все жители Соединенных Штатов имеют сходные принципы мышления и управляют своей умственной деятельностью в соответствии с одними и теми же правилами; т.е., не дав себе труда установить эти правила, они обладают определенным, всеми признанным философским методом» [28, с. 319]. По его мнению, ключевой составляющей этого метода является «индивидуальная способ-

ность искать в самих себе единственный смысл всего сущего» [28, с. 219].

Естественно, что формирующаяся на такой смысловой основе коммуникативная логика оперирует мерой самоутверждающейся личности, стремящейся к максимальной автономизации. «Мера» новевропейского человека вначале совпадает с тезисом Протагора: «Мера всех вещей – человек; существующих, что они существуют, а несуществующих, что они не существуют», хотя о существовании данной максимы он как правило, не подозревает. Правда, у А. де Токвиля мы находим объяснение и этому обстоятельству: «<...> Америка – это страна, где меньше всего изучают предписания Декарта, но лучше всего им следуют. <...> Американцы, черпая свой философский метод в самих себе, не нуждаются в том, чтобы открывать его или заимствовать из книг. В значительной мере то же самое я мог бы сказать о процессах, протекавших в Европе» [28, с. 319, 320]. Интересно, что новевропейская коммуникативная «мера» и вытекающая из нее градация реальности прямо совпадает с определением греха у блж. Августина: «Некоторым образом становиться собой и быть себе началом» [19, с. 353], что лишней раз подчеркивает инверсионный характер безрелигиозного коммуникативного формата относительно его религиозноцентристской версии. Кроме того, поведенческая логика человека модерна прямо вытекает из логики видения мироздания как неопределенностного пространства: «... Постоянно возвращаются к своему собственному разумению как к наиболее очевидному и близкому источнику истины. *И дело не в том, что они не доверяют какому-либо конкретному человеку, а в том, что они лишены склонности верить*

кому бы то ни было на слово [курсив наш. – П.У.]. Каждый, следовательно, наглухо замыкается в самом себе, и с этой позиции пытается судить о мире. <...> Вследствие этого они с готовностью отрицают все то, чего не могут понять: отсюда их недоверие к необычному... сверхъестественному» [28, с. 320].

Разумеется, что конструктивный компонент безрелигиозного коммуникативного формата основан на необходимости максимально «освободить» реформируемую реальность от любых следов абсолютной системы координат в виде трансцендентных оснований, принципов и норм, надличностных ценностей, мешающих ее форматировать в соответствии с интересами атомизированной, самоутверждающейся личности, стремящейся к максимальной автономизации и самопрезентации. Для нового, инверсионного состояния общества безусловно и принципиально характерны: секуляризация, превращение сферы производства и распределения материальных благ в приоритетную, из которой вытекают и новые основания социальной стратификации, а сфера управления переживает своеобразное политическое акционирование как форму компромисса, стремящихся к личному могуществу индивидуумов, которая ошибочно именуется «демократией».

Интересно, что именно неопределенностный, безрелигиозный формат по своей систематике полностью совпадает с образом Земного Града в историософских построениях блж. Августина, олицетворением которого являлся Вавилон. Известный английский философ и историк А.Х. Армстронг следующим образом характеризует суть историософских построений блж. Августина: «Все общества и общины, говорит

он, конституированы общим желанием. Те, кто задается одной и той же целью, с необходимостью формируют общество, чтобы ее достичь; именно природа цели определяет характер общества (О Граде Божьем, XIX, 24). Огромное разделение человечества, как мы уже видели, пролегает между теми, кто желает присущей им цели, Бога, прежде всего остального, и теми, чьи желания извращены, так что они полагают земные блага целями, а не средствами. И две эти группы с необходимостью создают два общества, или «града», которые разделяют человеческую расу на две эти группы, – Град Бога и Земной Град, или Град дьявола» [1, с. 241]. Со скидкой на то, что труд блж. Августина не является сциентистским в строгом смысле слова, в образах двух градов человеческой истории легко угадываются принципиальные черты двух коммуникативных форматов, рассмотренных нами.

На наш взгляд, именно взаимоотношение двух коммуникативных форматов, двух оперативных матриц пронизывает собой историческое существование человечества. И тот, и другой формат вытекает из дектической парадигмы во взгляде на историю, которая объясняет исторический процесс гораздо более объемно, сбалансированно, последовательно, логично и гибко, нежели до сих пор господствующая виталистская – крайне односторонняя и редукционистская.

Кроме того, стоит отметить то обстоятельство, что человеческая цивилизация со всеми присущими ей культурными надприродными качествами и спецификой, возникла в рамках религиоцентристской версии коммуникативного формата в стремлении к преодолению неопределенности существования. Безрелигиоз-

ная коммуникативная матрица, парадигма породила и порождает т.н. «современное» общество, которое не только капитулировало перед бессмысленностью и неопределенностью существования, но и само активно их генерирует в качестве основы собственного воспроизводства.

В заключение нашего рассмотрения проблем теории исторического знания хочется вновь обратиться к словам И. Г. Дройзена: «Долгом и правом нашей науки, как и любой другой, должно быть исследование и определение понятий, с которыми она имеет дело. Если бы она позаимствовала их из результатов других наук, то ей бы пришлось покориться и подчиниться тем научным подходам, над которыми у нее нет контроля, возможно даже таким, которые, как ей очевидно, ставят под сомнение ее собственную самостоятельность и право; она, возможно, получила бы от них дефиницию понятия «наука», которое бы ей была не по нутру» [15, с. 549].

Библиографический список

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч. в 4 т. Т.4.
2. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб., 2003.
3. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.
4. Барг М.А. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987.
5. Блаженный Августин. О Граде Божиим. М., 1994.
6. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т.2.
7. Вдовиченко А.В. Интертекстуальность и дискурсивно-лингвистический подход. Иудейские и христианские тексты 3-го века до н.э. – 2-го в.н.э. // Вдовиченко А.В. Дискурс – Текст – Слово. Статьи по истории, библеистике, философии языка. М., 2002.
8. Вен П. Греки и мифология: Вера или неверие? Опыт о конституирующем воображении. М., 2003.
9. Вильчек В.М. Алгоритмы истории. М., 1989.

10. Володихин Д. Глава 1. Условие sine qua non... Цивилизация и традиция // Традиция и русская цивилизация. М., 2006.
11. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1982.
12. Гуревич А.Я. Культура средневековья и историк конца XX века // История мировой культуры: Античность. Средневековье. Возрождение. М., 1998.
13. Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
14. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Сер. 9. 1995. № 5.
15. Дройзен И.Г. Природа и история // Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. СПб., 2004.
16. Дройзен И.Г. Энциклопедия и методология истории / И.Г.Дройзен // Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. СПб., 2004.
17. Зиммель Т. К социологии религии / Т. Зиммель // Вопросы социологии. 1993. № 3.
18. Маркс К. Капитал // Маркс К.; Энгельс Ф. Соч. Т.23.
19. Ортега-и-Гассет Х. Вокруг Галилея (схема кризисов) // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 2000.
20. Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998.
21. Поппер К.Р. Предположение и опровержения. Рост научного знания. М., 2004.
22. Рыбаков В.М. Введение // Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан Люй Шу И). СПб., 1999. Цзюани 1–8.
23. Савельева И.М. Обретение метода // Дройзен И.Г. Историка. Лекции об энциклопедии и методологии истории. СПб., 2004.
24. Соколов К.Б. Мифы об интеллигенции и историческая реальность // Русская интеллигенция. История и судьба. М., 1999.
25. Сорокин П.А. Кризис нашего времени // Сорокин П.А. Человеч. Цивилизация. Общество. М., 1992.
26. Терборн Г. Принадлежность к культуре, местоположение в структуре и человеческая деятельность: объяснение в социологии и социальной науке // THESIS. Теория и история экономических и социальных институтов и систем. 1994. Т.П. № 4.
27. Тиллих П. История и Царство Божие // Философия истории. Антология. М., 1995.
28. Токвиль, де А. Демократия в Америке. М., 1992.
29. Уасон П., Балдиа М. Религия, коммуникация и генезис сложной социальной организации в неолитической Европе // Альтернативные пути к цивилизации. М., 2000.

30. Уваров П.Б. «Коварство времени и сумрачность пространства», или Генезис информационного общества // Человеческое измерение истории и культуры: Сборник научных статей. Челябинск, 2001.
31. Уколова В.И. Город как парадигма средневековой культуры (к проблеме культурного пространства урбанизации) // Урбанизация в формировании социокультурного пространства. М., 1999.
32. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2004.

2009

КОММУНИКАТИВНЫЙ ФОРМАТ И КОММУНИКАТОРЫ: СВЯЩЕНСТВО И ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ

В историографии утвердилось представление о том, что интеллигенция как социальное явление имманентна историческому процессу и прошла в его рамках различные стадии становления. Общепринятость этой точки зрения подтверждается статьей из Большой Советской Энциклопедии: «Первичной группой интеллигенции явилась каста жрецов. В эпоху Средневековья место жречества заняло духовенство, верхушка которого входила в класс феодалов. <...> С утверждением капитализма начинается подлинная история интеллигенции, так как растет потребность в работниках умственного труда» [7, с. 311]. Развернутая характеристика исторических форм существования интеллигенции по отдельным общественно-экономическим формациям дается Л. П. Сверчковой от дофеодалных типов общества до социологизма [29, с. 74–27].

В рамках конкретно-исторических исследований эта точка зрения встречается достаточно часто, а, иногда, выполняет организующую роль, как, например, в монографии Т. В. Блаватской, что легко прослеживается даже из ее названия – «Из истории

греческой интеллигенции эллинистического времени» [6]. Сознавая спорность подобного утверждения, тем не менее, находит присутствие интеллигенции на древнем Востоке в I тысячелетии до н.э. И.П. Вейнберг [10, с. 50–53]. Во многом, такого рода квалификация генезиса интеллигенции была связана с марксистско-ленинской философией истории и вытекавшим из ее логики формационно-классовым учением. Пожалуй, наиболее демонстративно этот мотив звучал в монографии Л. К. Ермана, посвященной участию интеллигенции в первой русской революции: «Интеллигенция возникает в результате общественного разделения труда, отделения умственного труда от физического. Интеллигенция зародилась на рубеже первобытнообщинного и классового строя. Свою интеллигенцию имели рабовладельческая и феодальная формации. Свою, буржуазную, интеллигенцию имеет и капиталистическое общество» [17, с. 7].

Тем не менее, в ряде работ, отчасти косвенно, представление об исторической «вечности» интеллигенции ставится под сомнение, несмотря на принадлежность их авторов к советской историографической школе. Наиболее точно и недвусмысленно данная позиция отражена В. Р. Лейкиной-Свирской: «Государственные служащие в капиталистической России в огромном своем большинстве не принадлежали к интеллигенции. Но обслуживание государственной надстройки интеллектуальным трудом, безусловно, имело место. Государственный аппарат, выполняющий функции управления, не может работать без привлечения специалистов различных профессий. Но по сути своей в эксплуататорском обществе он *глубоко антиинтеллектуалистичен* [курсив наш. – П.У.]. Он должен

держаться только на служебной иерархии, исключаящей какую-либо критику. <...> Критерием годности чиновника, офицера, священника является степень его исполнительности. Не только для низших категорий чиновников государственного аппарата, которые не облечены прерогативами власти, но и для руководящего звена этого аппарата, высших государственных служащих и должностных лиц, общественной функцией является не умственный труд, как таковой, создающий какие-то ценности, а исполнение определенной деятельности, несение определенных обязанностей» [22, с. 105, 106]. Иными словами, В.Р. Лейкина-Свирская «выносит за скобки» тех, кто и составлял, преимущественно, интеллигенцию докапиталистической эпохи: управленцев и священнослужителей, тем самым ставя под вопрос само наличие интеллигенции до эпохи Модерна. По поводу священнослужителей она вносит дополнительное уточнение, показывающее, что проблема заключается вовсе не в «огосударствлении» церкви в послепетровский период, а в самом характере интеллектуального труда: «Могут ли выделяться элементы интеллигенции из рядов духовенства? На этот вопрос можно ответить так. Да, эти элементы могли выделяться, но при обязательном условии отхода от профессиональных богословских функций духовенства. <...> Этот вывод подтверждается массовым уходом семинаристов, «лучших сил», вышедших из среды духовенства, стремившихся из сферы церковных функций в разные другие области умственного труда» [22, с. 4]. Кстати, именно духовенство исключали из состава интеллигенции и такие исследователи, как Л.К. Ерман, В.В. Ониани и др. [17; 26]. На наш взгляд, эти наблюдения весьма перспективны для понимания исторической природы интеллиген-

ции. Кстати, историчность интеллигенции подтверждают и историки-зарубежники, в особенности те, кто специализируется на изучении периодов переходного характера от Средневековья к Новому времени. Например, касаясь в своей работе об итальянском Возрождении, проблемы генезиса интеллигенции, Л. М. Баткин утверждает следующее: «Современные определения понятия «интеллигенция» довольно разноречивы, но они лежат на пересечении двух координат: социологической и философско-культурной. <...> Очевидна не только противоположность двух «интеллигенций», но и их тесная обоюдная зависимость и непрерывный исторический взаимопереход. В средние века не было интеллигенции в обоих смыслах; в ренессансную эпоху... формирование интеллигенции начинается во втором, неформальном значении этого понятия, подготавливая тем самым почву для конституирования с XVI–XVII и особенно к XIX в. социально более или менее вычлененной и относительно массовой прослойки» [3, с. 57, 58]. Прямо или косвенно, сходную по существу точку зрения на генезис интеллигенции разделяют и другие исследователи ренессансных и постренессансных процессов в истории и культуре Западной Европы [5; 24; 27; 30].

Сложности заключаются в дефиците определенных представлений о собственно *историческом пространстве* как пространстве специфицированном, а также в недостатке методологической строгости относительного самого общества как социализирующего контекста, генерирующего любые социальные частности. К такому выводу приводит парадоксальное обстоятельство, что при избытке положительных данных по теме уровень содержательной неопределенности

весьма высок. В этом случае исследовательская логика сигнализирует о недостатке именно объективных классификаторов.

В качестве такого классификатора можно предложить концепцию соответствующей разрешающей способности за счет использования возможностей коммуникационной теории исторического процесса (далее по тексту КТИП). Суть КТИП (в сжатом изложении): в основе историогенеза и социогенеза лежит определенный тип коммуникации (традиционный или инновационный) по поводу того или иного допущения о предельных основаниях бытия.

Исходя из сказанного, исторически (и логически) предельно допустимы всего лишь два коммуникативных формата, две версии оперативной матрицы: определенностная (в форме религиозного видения мира) и неопределенностная (безрелигиозная). Оба допущения неопровержимы и являются стратегическими способами освоения действительности. В зависимости от господства того или иного варианта матрицы человек последовательно, в соответствии с их логикой, участвовал в формировании действительности.

Определенностная матрица исходит из религиозного видения мира, для которого характерно наличие Абсолютного Начала, Абсолютного Центра, Абсолютной Точки Отсчета, «абсолютного устоя человеческого бытия» [15, с. 769].

Неопределенностная матрица, формирующаяся в рамках эпохи Большого Барокко [33], исходит из безрелигиозного видения мира как вынужденной обстоятельством фигуры сомнения, для которого характерно абсолютная неуверенность в наличии Абсолютного Начала, Абсолютного Центра, Абсолютной Точки

Отсчета. В 1966 г. французский философ Ж. Деррида прямо подчеркивает, что «центра нет, что его нельзя помыслить в форме наличного сущего, что у него нет естественного места, что он представляет собой не твердое место, но функцию, своего рода не-место...» [16, с.172].

И то и другое допущения о природе реальности объединены способом воплощения в ее рамках. И в том и в другом случае данный способ не имеет никакого отношения к стандартам рационально-позитивистского дискурса. Напротив, этот способ – «... Вера как психологическая установка принимать определенную информацию и следовать ей («исповедовать»), независимо от степени ее правдоподобности или доказанности, часто вопреки возможным сомнениям...» [25, с.26] Естественно, что в рамках того или иного коммуникативного формата необходимы, в целях его поддержания и функционирования, сознательные, планомерные, настроенные на самовоспроизводство социально-культурные активности. Люди, связанные с данного рода институционализирующими практиками, могут быть определены в качестве коммуникаторов. В рамках определенностной матрицы эта функция принадлежит священнослужителям, а в рамках неопределенностной – интеллигентам/интеллектуалам. Правда, это сходство священства и интеллигенции возникает на весьма высоком уровне абстракции, когда мы сознательно пренебрегаем тем обстоятельством, что религиозноцентристская коммуникативная матрица и матрица безрелигиозная принципиально противоположны и взаимоисключают друг друга. Следовательно, вполне логично предположить, что в соответствующей степени несоизмеримы друг

другу священство и интеллигенция по ряду принципиальных коммуникативных параметров: а) природа коммуникации; б) характер деятельности коммуникатора; в) взаимоотношения коммуникатора и коммуникации; г) интересы коммуникатора.

ПРИРОДА КОММУНИКАЦИИ

Вера как способ воплощения определенностного допущения о природе реальности оформляется в религию, в рамках которой человек коммуницирует с Абсолютным Началом, Богом, неизбежно связывая с ним представления о цели и смысле собственного существования, и устанавливает нормы данной коммуникации.

Таким образом, религия выступает в качестве абсолютного знания. При этом надо обязательно учитывать, что религиозное знание – это знание особой компетенции, свидетельствующее о бытии в его экзистенциальной предельности, ставящее и разрешающее проблемы метафизического уровня. Абсолютность знания, которое дает религия, проистекает не из-за претензии на точную инвентаризацию и маркировку действительности, а в связи с буквальным указанием в ее рамках на существенное (первопричина, смысл, принципы бытия) и второстепенное, несущественное, не имеющее принципиального характера и, в силу этого, могущее быть не названным и даже не учтенным.

Кстати, сам термин «религия» в христианской традиции, начиная от Лактанция и Тертуллиана, указывает на связь, устанавливающуюся через благочестие, с Богом (от глагола «ligare», означающе-

го способность связывать) [4, с. 396]. Одновременно в «вертикальной» связанностью религия осуществляет и связанность «горизонтальную», социальную, являясь ведущим фактором внутрисоциумного интегрирования. Эта функция веры не ставилась под сомнение даже на пороге Нового времени. Например, в своей работе «Опыты, или Наставления нравственные и политические» Ф. Бэкон называл ее «главной связующей силой общества» [8, с. 357].

Религия являлась основой древних и средневековых обществ, обеспечивавшей коммуникацию со смысловым центром миропорядка.

В основном, можно согласиться со следующим утверждением А.В. Пименова: «Религия может не содержать ни учения о творце, ни тезиса о свободе воли, ни веры в бессмертие души. Однако никакое религиозное учение не может обойтись без двух основополагающих представлений. Любая религия непременно включает в себя представление об Абсолюте – первооснове бытия. Эта первооснова может выглядеть по-разному – и как личный Бог-Создатель, и, напротив, – как безличный Ниргуна-Брахман. Но религия не может существовать и в том случае, если Абсолют остается неизвестен людям. Поэтому ее вторым обязательным элементом является *посредник между Абсолютом и людьми* (Шабарасвамин назвал бы его «соединителем»)» [28, с. 412].

Именно функция «соединителя» и является главной коммуникативной обязанностью священнослужителей. При этом религия в рамках любой традиционной цивилизации играет систематизирующую роль не абстрактно, а через некий священный текст/тексты, дающий конкретные основания для нормирования

действительности. Данный текст является высшим авторитетом для общества в сочетании с ритуальной практикой. Эти тексты обобщенно можно именовать откровением, т.е. истиной, открытой по воле Бога людям. Священные тексты несут в себе истину в буквальном смысле этого слова и не должны пересматриваться, перетолковываться, тем более – осовремениваться. Их ценность заключается в их вечной адекватности. Например, ценность Вед, по А. В. Пименову, заключается в том, что «поучения, содержащиеся в Ведах, истинны всегда; *они не зависят от изменчивых жизненных обстоятельств потому, что не имеют к этим обстоятельствам никакого отношения*» [28, с. 314]. Аналогично положение священных текстов и в других религиях, например, в исламе: «Наше писание, Коран, – это источник и родник наук, небосвод, где встает и заходит их солнце. Аллах, преславлен Он, вложил в него знание обо всякой вещи, разъяснил в нем все о прямом пути и заблуждении. Каждый ученый из него черпает и на него опирается. Законовед извлекает из него положение закона и выводит, что разрешено, а что запрещено. Грамматист строит на нем правила грамматики и к нему обращается, чтобы узнать, где правильное высказывание, а где – неправильное. Риторик руководствуется им в изучении совершенства слога и следовании путей красноречия в отделке речи. А сколько в нем рассказов и преданий, которые рассматривают люди прозорливые, сколько увещаний и притч, которыми направляют себя люди мыслящие и рассудительные. Сколько в нем еще разных наук, число которых может сосчитать лишь Тот, Кто обладает знанием их всех» [1, с. 28]. Применительно к сказанному, размышления современного исследователя Н. Б. Мечковской о значении и функ-

циях священных текстов для религиозноцентристских обществ не выглядят преувеличением: «...Во-первых, Писание как стержень, фундамент, ось, – одним словом, некая несущая конструкция, надежная опора для «несомых»; во-вторых – это ядро атома, центр солнечной системы, т.е. то, что определяет строение и главные черты «своего» микро- или макрокосмоса. В-третьих, это сравнение из области органического мира: семя, каким-то образом (пока еще не постижимым наукой), содержащее в свернутом виде все то, что из него родится и вырастет; корень, ствол с ветвящимися побегами... Объединяя эти ряды, мы можем в какой-то мере представить функции Писания: быть опорой; быть определяющим центром; быть источником, из которого все вырастает...» [25, с. 148].

Таким образом, природа религиозноцентристской коммуникативности заключается в отчетливой *предметности* ее основания, в некой «архимедовой точке опоры», вынесенной за пределы земной реальности, тем самым ее *объективируя*. Коммуникацию этого типа можно назвать коммуникацией традиции, что указывает не столько на способ передачи значимых сведений, сколько на ценностный вектор данного исторического типа общения. Именно социогенный характер коммуникаций, породивших религиозноцентристские общества, позволяет употреблять другое их наименование – традиционные общества.

Принципиально важно понимать, что традиционные общества – это не общества передачи некоего «опыта», а общества, основанные на конкретном абсолютном смысловом центре. Наоборот, с точки зрения такого общества, традиция прямо противоположна «передаче и накоплению опыта». Более того,

опыт воспринимается подчас как замутнение первоначальной основополагающей истины случайными, неразумными, злонамеренными мыслями и деяниями последующих поколений. Задачей каждого поколения является передача истины Откровения поколению последующему чистым и незамутненным.

Напротив, природа безрелигиозной коммуникативности заключается в ее *беспредметности*, в том самом «не-месте» Ж. Дерриды, которое хорошо известно даже за пределами научного дискурса под эвфемизмом «природа». Манипуляции с «пустотой» формируют коммуникативность инновационного типа, природа которой заключается в *субъективации* действительности, в связи с отсутствием «вынесенной точки отсчета». Данный тип коммуникативности основывается не на религиозном, а на информационном отношении к реальности, для которого достаточно спекуляций, исходящих из сократовской максимы: «Я знаю, что ничего не знаю». Кстати, нам кажется наиболее предпочтительным определение «информация», которого в своих трудах придерживается признанный классик в этой области знания, каким, безусловно, является Н. Винер: «Информация – это обозначение содержания, полученного из внешнего мира в процессе нашего приспособления к нему и приспособливания к нему наших чувств. Процесс получения и использования информации является процессом нашего приспособления к случайностям внешней среды и нашей жизнедеятельности в этой среде. Потребности и сложность современной жизни предъявляют гораздо большие, чем когда-либо раньше, требования к этому процессу информации, и наша пресса, наши музеи, научные лаборатории, университеты, библиотеки и

учебники должны удовлетворить потребности этого процесса, т.к. в противном случае они не выполнят своего назначения. Действительно жить – это значить жить, располагая правильной информацией» [13, с. 19].

Таким образом, с точки зрения природы коммуникации, которая зависит от видения природы реальности, отличие священства от интеллигенции вполне укладывается в размышления П. А. Сорокина о чувственной и идеациональных системах культуры в истории цивилизации: «Один и тот же комплекс материальных объектов, которые составляют окружающую среду, воспринимается и интерпретируется разными индивидами по-разному. <...> На одном полюсе находятся люди, для которых реальность есть то, что может быть воспринято органами чувств; они не видят ничего за пределами бытия чувственно воспринимаемой окружающей среды (космической и социальной). На другом полюсе находятся люди, которые воспринимают и понимают те же самые чувственные явления совершенно иначе.<...> Такие люди не стараются приспособиться к тому, что кажется им поверхностным, иллюзорным, нереальным. Они стремятся приспособиться к истинной реальности, которая лежит за пределами видимостей. Называется ли она Богом, Нирваной, Брахмой... тили как-то иначе – не имеет принципиального значения» [31, с. 62, 63]. Само собой разумеется, что природа коммуникативного основания определяющим образом должна сказываться на характере деятельности коммуникатора.

ХАРАКТЕР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КОММУНИКАТОРА

Если вернуться к природе религиозноцентристской коммуникации и месту, которое в ее структуре и логике занимает священный текст/тексты, то вполне естественно опасения, что Истине может быть нанесен ущерб при поверхностном, неквалифицированном и, особенно, злонамеренном обращении с ним/ними. Это заставляет очень внимательно и ответственно подходить к вопросу его передачи и истолкования. Толкование приобретало особое значение, т.к. отвечало за подлинность и адекватность масштабирования и конструирования той или иной традиционной цивилизации. В силу этого, в рамках любой религиозноцентристской культуры, кроме Священного Писания, существовало и Священное Предание, т.е. текст/тексты, истолковывающие главный, системообразующий текст и, кроме того, вырабатывающие правила такого истолкования. В подтверждение можно упомянуть христианскую патристику, «Сунну» в исламе, «Талмуд» в иудаизме, конфуцианский канон в рамках императорской религии Неба, буддийские сутры, шастры в брахманизме. Например, в древнеиндийской шастре «Манавадхарма» весьма четко заявляется необходимость взаимосвязанности Писания и Предания для правильного формирования традиционного нормативного поведения – дхармы: «Под священным откровением разумеется Веда, а под священным преданием – шастры, [содержащие предписания] дхармы; эти оба во всех делах не должны быть оспариваемы, так как дхарма возникла от них. Тот дваждырожденный, который, опираясь на логику, презирает их, дол-

жен быть изгнан добродетельными [как] безбожник и хулитель Веды» [18, с. 41]. Любое Священное Писание в совокупности со Священным Преданием оказывается реальным коммутатором для той или иной религиозно-центристской цивилизации, т.к. люди взаимодействуют, организуются, планируют, оценивают что-либо опосредованно, через сложившуюся систему обращения к нормативным текстам. Ни одна сколько-нибудь значимая коммуникация (управление, социальные отношения, экономика, право и др.) невозможна без связующего и организующего участия священных текстов: «В любой культуре, – пишет Д.В. Крюков, – основание которой составляет священный текст, рядом с этим текстом всегда существует комментарий, который, с одной стороны, проясняет темные, сложные неясные места в тексте, а также историю самого текста, а с другой, ориентирует внимание человека, принадлежащего к данной традиции, на правильное, с ее точки зрения, понимание священного текста. Именно комментарий служит связующим звеном между основополагающим текстом и выросшей из него традицией» [1, с. 7]. В данном случае, ключевым словом для понимания характера деятельности коммуникатора в рамках традиции является понятие «*комментарий*». Само понятие предполагает производный, зависимый характер комментатора от определенного повода, предмета для толкования, разъяснения. Именно природа религиозно-центристской коммуникации связана с принципиальной *предметностью*, определенностью ее основания, что особенно наглядно просматривается в рассуждении о достоинствах искусства комментария в исламской традиции: «... В отношении материала, ибо его предмет – слово Всевышнего, которое есть источник всякой мудрости и начало любой

добродетели, в нем заключены вести о том, что было, сообщения о том, что будет, и суждения о том, что происходит вокруг вас, которое не ветшает, сколько бы его не трепали, и чудеса которого неисчислимы; в отношении цели, ибо его цель – опереться на «надежнейшую опору» и достичь истинного, непреходящего блаженства; в отношении степени его нужности, ибо достижение совершенства в делах веры или мира рано или поздно потребует знания наук закона и вероучения, а эти науки стоят на знании писания Всевышнего»[1, с. 57].

В свою очередь, характер деятельности коммуникатора в рамках безрелигиозной коммуникации отражается термином «*интерпретация*». Интерпретация, так же как и комментарий, предполагает толкование, трактовку чего-либо, но, в отличие от последнего, в центре внимания оказывается не сам предмет истолкования, а интерпретатор и его экспертная субъективность.

Это связано, в первую очередь, с невозможностью комментировать Ничто (т.е. еще не высказанное, не открытое, отсутствующее), не превратив его в Нечто за счет изменения точки зрения на пространство коммуникации, тем самым превращая себя из наблюдателя, комментатора в эксперта, узурпировав атрибуты Центра и Точки Отсчета.

С высокой степенью уверенности можно утверждать, что, исходя из характера деятельности коммуникатора, различие между священством и интеллигенцией вполне корректно передается через оппозицию «комментарий-интерпретация», отражающую диспозицию коммуникатора относительно определяющего коммуникативного основания. Исходя из этого, мож-

но попытаться раскрыть специфику взаимоотношений коммуникатора и коммуникативного формата, ее логику и особенности.

ВЗАИМООТНОШЕНИЯ КОММУНИКАТОРА И КОММУНИКАЦИИ

Диспозиция комментатора в рамках религиоцентристской коммуникативной матрицы определяется Абсолютным Началом, опосредованным через священные тексты и правила взаимодействия с ними. Например, в мусульманской традиции характерными являются следующие условия правильного толкования Корана: «Знай, что условием для комментатора является здравость убеждений. Прежде всего, это следование религиозному преданию. Если вера человека под сомнением, то ему не доверяют даже в мирских делах, а уж тем более в делах веры. <...> Опорой толкователя должно быть обращение к Пророку, да благославит его Аллах и привествует, и к его сподвижникам и их современникам, а новшеств он должен избегать. <...> Другим условием для комментатора является благое намерение достичь точного и правильного понимания в своем толковании. <...> предан же цели он будет лишь тогда, когда отрешится от мира, ибо если мир будет соблазнять его, то не исключено, что соблазны пробудят в нем стремления, которые отвратят его от истинной цели и сведут на нет все его добрые усилия» [1, с. 60, 61]. Обращает на себя внимание и выработанный с древности алгоритм толкования священного текста в исламе: «Ученые говорили: «Тот, кто хочет толковать драгоценную книгу, сначала ищет толкование в самом Коране <...> Когда комментатор исчерпает этот метод, он обращается к сунне, которая разъясняет и проясняет Коран. <...> Если комментатор не нахо-

дит ответа в сунне, он обращается к высказываниям сподвижников, которые были более всех сведущи в толковании, поскольку знали ситуации и обстоятельства, в которых ниспосылался Коран и выделялись полнотой знания, истинной ученостью и добрыми делами» [1, с. 59–60]. Еще более суживает потенциальный произвол комментатора в исламе необходимость соответствия категории «иснад», предполагающей наличие непрерывной цепочки передачи истинного свидетельства. При этом, чем древнее свидетельство, тем менее оно нуждается в комментаторе. «Иснад в исламской книжности, – пишет Н. Б. Мечковская, – еще в большей степени, чем пифагорийская-христианская *ipse dixit* (‘сам сказал’) в европейской культуре, воспитывал мусульманского богослова или юриста в постоянной оглядке на авторитеты. Мусульманин, бравший в руки перо, становился автором только в том случае, если в своем сочинении воспроизводил традицию и включался в нее на правах младшего и послушного ученика. <...> Отсюда – бесконечные ссылки на авторитеты, призванные убедить в правдивости предания и правочности суждения; постоянная озабоченность, достаточно ли авторитетны те хадисы и их иснады, на которые ссылается пишущий; наконец, абсолютная необходимая каждой новой мысли быть в согласии с суждениями авторитетов ислама. <...> Проявления и последствия иснада – это один из мощных факторов традиционализма в исламской культуре» [25, с. 171]. Отчетливая зависимость комментатора от канона характерна и для других, неисламских, религиозноцентристских цивилизаций. Например, та же Н. Б. Мечковская утверждает, касаясь христианской традиции: «Те вероучительные положения, суждения или мнения, которые были признаны Вселенскими со-

борами в качестве общеобязательных христианских истин «первого ранга», получили статус догматов, а их систематическое изложение и обоснование составило предмет специальной богословской дисциплины – догматического богословия. <...> Коммуникативный смысл категории догматов состоял в том, чтобы создать и внести в традицию еще один информационный «консервант» (наряду с такими регуляторами, как принцип *ipse dixit* и религиозный канон), призванные обеспечить стабильность и преемственность религиозной коммуникации. В функциональном отношении христианская институция догматов, трактуемых как абсолютные и непререкаемые истины учения, была не менее прочной «скрепой» и связующей нитью традиции, чем исламский иснад» [25, с. 176, 178]. Кроме того, в рамках христианской традиции мы находим очень яркое заявление подчиненности комментатора предмету комментария: «Что такое *Предание*? То, что тебе вверено, а не то, что тобой изобретено, то, что ты принял, а не то, что ты выдумал, дело не ума, но учения, не частного обладания, но всенародной передачи, дело, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не вождем, но ведомым. <...> Что тебе вверено, то пусть и остается у тебя, то ты и передавай. Ты получил золото, золото и отдавай. Не хочу, чтобы ты вместо одного подкидывал мне другое; не хочу, чтобы вместо золота подставлял ты нагло свинец или обманом – медь; не нужно мне золота по виду, но дай мне золото настоящее. <...> Достигай того, чтобы потомство с сознанием славословило то, что прежде чтит дравность несознательно. Однако же учи тому, чему сам научился, дабы, когда говоришь ново,

не сказать тебе нового» [11, с. 74–75, 76]. В этом смысле интересен ответ, данный в личной переписке известным синологом В. М. Рыбаковым, на предположение о коммуникативно-традиционалистском характере знаменитых государственных экзаменов в старом Китае: «Безусловно, вы правы: в традиционных обществах коммуникация концентрировалась вокруг непреложных истин, которые надо было беречь и чистить. И экзаменационная система была построена именно на этом – на тренировке умения применять древние максимы к решению современных проблем. Помню, еще в Универе я читал меморандумы трону аж девятнадцатого века. Так там даже чиновники-прогрессисты ухитрялись цитатами из Конфуция доказывать необходимость строительства пароходов. Иначе их бы при дворе просто читать не стали» [9].

Таким образом, можно утверждать, что в религиозно-центристской коммуникации коммуникативное основание определяет комментатора, легитимизирует его и управляет им.

Напротив, безрелигиозная коммуникация несколько по-иному соотносится с интерпретатором. Именно он 1) определяет конфигурацию коммуникативного основания, наполняя значениями и смыслами, 2) легитимизирует его за счет идентифицирующих и институционализирующих практик, 3) а также управляет с помощью адекватных самому предельному допущению коммуникативных технологий.

Таким образом, коммуникативное основание оказывается конфигурировано в понятие «природы», а вслед за этим и в соответствии с ним легитимизовано практиками информационного отношения к действительности, получившими условное наименование

«науки». В свою очередь, технологии управления интерпретаторами новым коммуникативным форматом основываются на принципах креативного и инновационного подходов.

Суть коммуникативного креационизма заключается в присвоении интерпретатором функций конституирующего творящего начала. Агрессивный субъективизм, объявляющий себя мерой всех вещей, внутренне максимально аутентично выражен картезианством, а внешне – Великими географическими открытиями. В этом случае интерпретатор присваивает себе само право объявлять что-либо «открытым», неважно, собственный ли это разум (в случае с Р. Декартом), целый континент («открытие» давно обжитой Америки) или присущее человеку зрительное восприятие пространства (учение о перспективе в изобразительном искусстве). Кроме того, свойством коммуникативного креационизма является не только право на «открытие», но и право на любые трансформационные и деформационные действия интерпретатора в историко-культурной реальности. Тонкое суждение на этот счет мы находим у Ю.М. Лотмана: «Свободное комбинирование деталей в новых, запрещенных для существующей модели культуры сочетаниях есть *творчество*. <...> Но если мир, данный человеку, отражается в системе знаков, то творчество, создавая новые, неслыханные знаки, дестабилизирует старый мир и творит новый. Поэтому у творчества два лица – смех и мятеж» [23, с. 476]. Что касается мятежа, то с мыслью Ю. М. Лотмана интересно пересекаются размышления современного мыслителя и эссеиста П. В. Крусанова: «Чем, в сущности, занимается художник? Сюжетной и стилистической организацией

воображенного пространства в меру отпущенного ему таланта. Тем же занимается и всякий экстремист, с той разницей, что он последовательно стремится преобразовать пространство, до которого физически способен дотянуться. То есть его усилия направлены на создание вокруг себя удобной ему реальности. <...> Все, что они создают, пугающее ново, ломает существующие правила и осознается обществом как нечто враждебное. <...> Ведь художественная практика, как и практика политического радикализма, отнюдь не чужда пламенному ниспровержению традиции. Не эта ли *правда* таится в придонной тьме природы терроризма?» [21, с. 24, 25, 28] . А такой известный философ и социолог как В. М. Вильчек, размышляя о природе творчества, прямо утверждает: «В «начале», в завязи они вообще едины» [12, с. 20] .

Если коммуникативный креационизм управляет, имитируя акт *нового Творения*, то коммуникативный инновационизм управляет, имитируя *воплощение* нового Идеала через *непрерывное движение* к нему. Информационные потоки безостановочно сменяющих друг друга репрезентаций создают иллюзорную надежду обретения коммуникативного основания (определенностного Идеала) в Будущем, вместо утраченного, традиционного в Прошлом. Уже в эпоху Возрождения формируется представление о самоценности *новизны* [2, с. 32–58] как отражение преобладания процесса над целью и смыслом. Известный исследователь Ренессанса Л. М. Баткин прямо указывает, что уже XVII столетие «сплошь будет заполнено названиями книг, в которых встречается слово «новый» в качестве синонима чего-то почтенного и насущно необходимо. И это после того, как извечно таким синонимом было,

напротив, древняя, освященная сходством с первообразами. Понятно, что для этого нужно было не просто сменить идеологическую установку, но перевернуть прежнее *мироотношение* – никак не меньше! Отныне нетрадиционалистское отношение к «новизне» и «изобретению» будет – негладкими, противоречивыми путями – становиться все более углубленным (или, напротив, стереотипно-поверхностным), во всяком случае саморазумеющимся» [2, с. 56].

Рассмотрев тип отношений коммуникатора и коммуникации в разных историко-культурных формах можно утверждать, что священнослужитель-комментатор практически всецело детерминирован коммуникацией и *подчинен* ей (повелеваем ею). Интерпретатор-интеллигент, в свою очередь, узурпирует и *присваивает* коммуникацию, подчиняя ее частным интересам и репрезентациям.

ИНТЕРЕСЫ КОММУНИКАТОРА

Собственно говоря, сама постановка вопроса об интересах коммуникаторов в применении к священству научно некорректна. Этнос долга, в рамках которого существует и функционирует комментатор как человек традиционный, не предполагает у него наличие автономных интересов в качестве легитимного социального ориентира вместо общей для всего религиозноцентристского социума ориентации на Абсолютное Основание, Бога. Напротив, диспозиция интерпретатора-интеллигента в рамках безрелигиозного/инновационного/информационного общества заключается в особом характере его отношений с господствующим типом социокультурной комму-

никации. С одной стороны, как и коммуникатор-священнослужитель, он обеспечивает своей активностью сохранение соответствующего типа социальной коммуникации, но, с другой, в отличие от комментатора, он нелегитимно приватизирует коммуникативные процессы, что вполне объективно формирует у него наличие автономных, отделяющих его от остальной части общества интересов.

Если священнослужитель-комментатор содействует достижению и сохранению определенности существования за счет постоянного указания на наличие Абсолютной Точки Отсчета и вытекающих из нее Абсолютной Системы Координат и Абсолютной Оценки, то он помогает осуществлению того, к чему стремится все общество. Если интеллигент-интерпретатор, в качестве информационного посредника, стремится творчески сохранять режим неопределенности в качестве условия собственной социальной востребованности и влиятельности, то в этом случае его интересы вступают в явное противоречие с социумом.

Стоит добавить, что в религиозноцентристских обществах отношение к людям, стремившимся использовать знания в качестве личного социального ресурса, всегда было крайне негативным. Например, в хадисах Кудси можно найти весьма категоричное подтверждение этому: «Другой человек, который занимался знанием, учил этому и чтением священного Корана. Он предстанет пред Аллахом, и Аллах даст ему знать о Своих дарах, и он признает их. Скажет: «Как ты распорядился ими?». И тот ответит: «Я учился знанию, и учил ему других, и я читал Коран, во славу Тебя и ради Тебя». Скажет: «Ты лжешь. Ты действительно учился знанию, но лишь для того, чтобы могли ска-

зять: он образован, знающ. И ты читал Коран, чтобы могли сказать: он – чтец Священного Корана. Так и говорили». И потом будет повелено протащить его лицом вниз к Огненному Аду и сбросить туда» [35, с. 31].

Бернар Клервоский в проповеди на Песнь Песней выделил пять стремлений к знанию, которыми руководствуется человек: «Есть те, которые хотят знать с намерением «лишь знать», и это есть позор любопытства. Другие же – чтоб их самих знали;... именно их высмеивал сатирик, говорящий: Знание твое ни к чему, коль не знает другой, что ты знаешь – и это есть позор суетности. Некоторые хотят знать, чтобы продавать знания за деньги и почет, – и это есть позор стяжательства. Есть те, которые учатся, чтобы учиться, – и это любовь к знаниям, а есть ... – чтобы быть обученными, – и это благоразумие» [14, с. 124–125]. Винсент из Бове следующим образом резюмировал эти слова одного из крупнейших деятелей католицизма: «Из этих пяти стремлений лишь два последних – добрые и полезные, три же первых суетные и порицаемые, и, даже более того, ужасные...» [14, с. 125]. Выбор между двумя этими векторами стремлений оказывается поистине экзистенциальным выбором интеллигенции. Хотя он представляет собой скорее дилемму, а не проблему – выбор предопределен самой природой социальных интересов, которые, в конечном счете, и генерировали феномен новоевропейской интеллигенции.

Богослов и церковный деятель классического Средневековья Иоанн Солсберийский, в свою очередь, писал: «Только благодать умудряет. А в огромном накоплении знаний иногда кроется или невежество, или

пренебрежение истиной, без которой никому невозможно достичь мудрости» [20, с. 103].

Интересное рассуждение о деструктивной неопределенности, возникающей вследствие деятельности интерпретаторов, мы находим в знаменитом даосском трактате «Чжуан-цзы»: «Если наши познания насчет луков и арбалетов, силков и ловушек чересчур велики, будет большое смятение среди птиц в поднебесье. Если мы знаем чересчур много о крючках и гарпунах, вершах и неводах, будет большое смятение среди рыб в пучине вод. Когда слишком много знают о ямах и капканах, пиках и рогатинах, будет большое смятение среди зверей в лесной чаще. Когда слишком много судят о «твердости» и «белизне», «подобии» и «различии», будет большое смятение среди простых людей. Поэтому всякий раз, когда в Поднебесной начинается великая смута, вина лежит на любителях знания». <...> Все знают, как отвергать то, что мы считаем дурным, но никто не знает, как отвергать то, что мы считаем хорошим. Вот почему в мире нынче воцарилась великая смута. И вот люди ставят преграды свету солнца и луны вверху, разрушают природу гор и рек внизу, и вмешиваются в круговорот времен. И среди тварей земных, ползающих и летающих, нет ни одной, которая смогла бы сохранить в целостности свою природу. О, в какую смуту ввергли Поднебесный мир любители знания!» [38, с. 124]. Хотя, на наш взгляд, наиболее точное различение природы религиозной и безрелигиозной коммуникации принадлежит одному из отцов церкви Василию Великому: «Мы обнаружили два смысла, обозначаемых словом «истина»: один – постижение того, что ведет к блаженной жизни, другой – верное знание относительно чего бы то

ни было из вещей этого мира. Истина, содействующая спасению, живет в чистом сердце совершенного мужа, который бесхитростно передает ее ближнему; а если мы не будем знать истину о земле и море, о звездах и об их движении и скорости, это нисколько не помешает нам получить обетованное блаженство» [37, с.157].

Таким образом, фундаментальные отличия двух исторически актуализированных типов коммуникаторов заключаются в следующих составляющих коммуникативной ситуации:

1. предметность основания религиозностеткой коммуникации в отличие от беспредметности, точнее, безосновности, безрелигиозной;

2. характер деятельности священнослужителя заключается в комментировании, а интеллигента – в интерпретации;

3. священнослужитель–комментатор императивен коммуникативным основаниям и, в силу этого, детерминирован коммуникацией, а интеллигент-интерпретатор узурпирует коммуникативное основание и, в силу этого, приватизирует коммуникацию;

4. интересы интеллигента-интерпретатора, в отличие от священнослужителя, в рамках обслуживаемого им коммуникативного формата вступают в принципиальное противоречие с интересами общества.

Общество стремится к достижению определенности существования через обретение отчетливого, безотносительно коммуникативного основания, а интеллигент-интерпретатор замещает его своей произвольно творящей субъективностью, ставя интересы части выше интересов целого.

Интересно, что эта опора на себя, свое «творческое» эго проявляется в разного рода «проговорах», допускаемых информационными посредниками в документах личного происхождения, не предназначенных к публикации. Например, в частной переписке историк интеллигенции Р. В. Иванов-Разумник прямо заявлял: «Чувствую себя ни на волос не сдвинувшимся с прежнего неприятия не моей воли. В этом все дело. И мне здесь глубоко враждебны самые разнообразные «линии поведения»: и либеральный «прогресс» с позитивным «человекобожием», и коммунистическое «человекобожие» и всякое «богобожие». Ибо все они, безмерно разные, сходятся в одном: «Да будет воля Твоя!» (кто бы ни был для них Он). Я же хоть и не хочу «заявлять своеволие», принимаю мир, не принимаю бога (в себе же!), и в этом месте – «да будет воля МОЯ»...».

Не менее яркую манифестацию собственных творческих оснований позволил себе А. М. Добролюбов: «Я не отвергаю тогдашних дорог своих <...> Все внутренние ценности я признаю и сейчас. <...> Конечно, в старых дорогах я откинул то, что признал за слишком наружное и обрядное <...> но одну вещь, бывшую тогда моей ценностью, я откинул окончательно: можно сказать, и не откинул, но стал видеть ее иначе. Я откинул всякое признание высшего чувства свыше личности человека. <...> Свет, который я ощутил ясно внутренним взором своим, который я принимал за счет какого-то особого существа, – это был свет моей личности» [36, с. 282].

Такие свидетельства можно приводить бесконечно, начиная с эпохи Возрождения, но приведенные

примеры отличаются особенной интимной прямоотой и бескомпромиссностью.

В заключение есть смысл указать на то, что традиционное общество склонно считать коммуникатора-интерпретатора еретиком, а современное – склонно заподозрить коммуникатора-комментатора в обскурантизме.

Библиографический список

1. Ас-Суйути Джалал ад-Дин. Совершенство в коранических науках. Вып. 1: Учение о толковании Корана. М., 2000.
2. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности Л.М. Баткин. М., 1989.
3. Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995.
4. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1995.
5. Бибихин В.В. Новый ренессанс. М., 1998.
6. Блаватская Т.В. Из истории греческой интеллигенции эллинистического времени. М., 1983.
7. Большая советская энциклопедия / 3-е изд. М., 1976.
8. Бэкон Ф. Опыты, или Наставления нравственные и политические. – Т.2. М., 1969.
9. В.М.Рыбаков – П.Б.Уварову. 17.11.2008.
10. Вейнберг И.П. Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э.. М., 1993.
11. Викентий Лириинский, прп. О Священном Предании церкви. СПб., 2000.
12. Вильчек В.М. Алгоритмы истории / В.М. Вильчек. М., 1989.
13. Винер Н. Кибернетика и общество // Винер Н. Творец и Будущее. М., 2003.
14. Винсент из Бове. О наставлении детей знатных граждан // Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2 т. Т.2. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников. М., 1994.
15. Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990.
16. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Сер. 9. 1995. № 5.
17. Ерман Л.К. Интеллигенция в первой русской революции. М., 1966.

18. Законы Ману. М., 2002.
19. Иванов-Разумник Р.В. Письмо к А. Блоку от 20 сентября 1919 г. // Литературное наследие. Т. 92. М., 1982.
20. Иоанн Солсберийский. Поликратик, или о забавах света и заветах философов // Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2 т. Т.2. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников. М., 1994.
21. Крусанов П. Действующая модель ада: очерки о терроризме и террористах. М. СПб., 2004.
22. Лейкина-Свирская В.Р. Интеллигенция в России во второй половине XIX века. М., 1971.
23. Лотман Ю. Выход из лабиринта // Эко У. Имя розы. М., 1989.
24. Медведев И.П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997.
25. Мечковская Н.Б. Язык и религия. М., 1998.
26. Ониани В.С. Большевицкая партия и интеллигенция в первой русской революции. Тбилиси, 1970.
27. Петров М.Т. Об исторической модели «мирового Возрождения» в связи с некоторыми политико-культурными характеристиками западноевропейского Ренессанса // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (XVI–XVII вв.). Л., 1990. С. 177–197.
28. Пименов А.В. Возвращение к дхарме. М., 1998.
29. Сверчкова Л.П. Субъект духовного производства: методологический анализ. Л., 1988.
30. Соколов М.Н. Вечный ренессанс. Лекции о морфологии культуры Возрождения. М., 1999.
31. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2006.
32. Уваров П. Цивилизация определенности: опыт введения в традиционалистику // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. 2002. № 1.
33. Уваров П.Б. «Коварство времени и сумрачность пространства», или Генезис информационного общества // Человеческое измерение истории и культуры: Сборник научных статей. Челябинск, 2001.
34. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005
35. Хадисы Пророка. М., 2003.
36. Цит. по: Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.
37. Цит. по: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
38. Чжуан-Цзы. Даосские каноны. М., 2004.

2010

РОССИЙСКАЯ ВЕСТЕРНИЗАЦИЯ: КОММУНИКАТИВНАЯ ПАРОДИЯ

Проблема вестернизации/модернизации прежде всего обращает на себя внимание неприемлемым разрывом между востребованностью (даже модностью) самой дефиниции и ее реальной научной проработанностью, освоенностью. Теоретическая проблематика вестернизации – концепция вестернизации – возникла в западной исторической литературе во второй половине XX века. В связи с этим именно в западной, в первую очередь, англо-саксонской историографии сложился основной корпус исследовательских материалов, нормирующих саму дефиницию «вестернизация», ее содержание и объем¹.

Появление концепции вестернизации было связано в первую очередь с необходимостью осмысления собственного исторического пути, ставшая перед цивилизацией Запада в связи с циклопическими потрясениями первой половины XX века, которые были порождены самой упомянутой цивилизацией. Хорошо

1 Для эффективного ознакомления с проблематикой и библиографической традицией рекомендуем следующие издания: Lerner D. The Passing of Traditional Society. Glencoe, 1958; Latouche S. The Westernization of the World. The Significance, Scope and Limits of the Drive towards Global Uniformity. Cambridge, 1989; Hall S., Gieben B. Formations of Modernity. Cambridge, 1992.

отражают внутреннюю сущность этой ситуации слова известного немецкого историка и философа Э. Трёлльча: «Наступила страшная практическая проверка всех исторических теорий, возникших в период мира или, во всяком случае, подъема, и продолжавших действие своих ценностных систем в будущее, что казалось само собой разумеющимся. Мировая война и революция стали наглядным опровержением огромной страшной силы. Мы теоретизируем и конструируем уже не под защитой все претерпевающего порядка, делающего безвредным даже самые смелые или дерзкие теории, а в буре преобразования мира, где проверяется эффективность или неэффективность каждого прежнего слова, где многое из того, что прежде казалось или действительно было торжественной серьезностью, превратилось в фразу или мусор. Мы теряем почву под ногами» [14, с. 13–14].

Вместе с термином «вестернизация» в западную историко-философскую мысль вошел с той же целью концепт-«двойник» – «модернизация». Целью использования новых историософских абстракций была когнитивная интенсификация обществоведческих исследований вследствие краха упрощенно-позитивистской идеи прогресса, царствовавшей на протяжении XIX – начала XX веков. Кроме того, свою роль сыграло и подспудное (а иногда и явное) стремление обеспечить универсальный характер собственного исторического опыта.

Даже в более паритетном по своему характеру понятии «вестернизация», обозначающему исторический процесс усвоения незападными обществами западных цивилизационных характеристик в неявной форме, но все же дает о себе знать наднаучный идео-

логизированный подход. Общества западного типа выступают в качестве престижной цивилизационной нормы по отношению к обществам иного типа, а степень их «озападнивания» становится критерием их исторической прогрессивности.

Термин «модернизация» окончательно завершил послевоенную реконструкцию западной историософской мысли, свидетельствуя о сохранении ею верности идее унифицированного линейного исторического прогресса даже на формальном уровне. Положительная историческая качественность любого общества напрямую зависит от его сходства с новозападной цивилизацией. Правда, существуют работы, в которых не отрицается определенная ценность незападных цивилизационных стандартов, но и в этом случае магистральность западного типа исторического развития сомнению не подвергается [22]. Поэтому исследователь, в силу указанных обстоятельств, должен очень внимательно отделять интересные историософские наблюдения от «включенного» в них идеологического компонента. Признание исторической реальности процесса вестернизации нельзя путать с его обязательной положительной качественной оценкой, суживая наши представления о позитивном многообразии цивилизационного опыта человечества.

Концепция вестернизации/модернизации несла в себе и прикладной, политологический аспект как отражение необходимости выстраивать реальные и многообразные отношения с обществами незападной исторической судьбы в постколониальную эпоху. При этом вестернизационные исследования всегда дополнялись, по словам академика Б. С. Ерасова, «замалчиванием некоторых периодов в истории разных наро-

дов, как это происходит, например, с историей нового Китая, Индии или стран исламского региона, утвердивших свое присутствие в современности и самобытность в результате революций или «национально-освободительного движения», имевшего во многом цивилизационный смысл» [2, с. 393]. Все это связано с необходимостью для западной цивилизации сохранения режима мировоззренческой, информационной зависимости мирового сообщества от его собственных исторических интеллектуальных стандартов.

Важно отметить, что теории вестернизации/модернизации в определенной степени были вызваны к жизни необходимостью внешней защиты западного взгляда на мир от вызова, брошенного марксистско-ленинской философией истории и интеллектуальными построениями явно антизападной направленности, продуцируемыми общественной мыслью стран так называемого «третьего мира». Это обстоятельство придает вестернизационным исследованиям во многом и контрпропагандистский характер, который также нельзя не учитывать.

Интерес к вестернизационным процессам в истории России обозначился в западной историографии в связи с системным противостоянием западной цивилизации и СССР, наметившимся после окончания Второй мировой войны. Поэтому концепция вестернизации активно использовалась «советологами» в рамках информационной войны против Советского Союза, бывшей чуть ли не главным компонентом «холодной войны».

Поэтому желательно концептуализировать собственные исследовательские мотивы обращения к этой весьма популярной и в какой-то мере популист-

ской научной проблематике. Для начала, на наш взгляд, необходимо разрушить бинарный характер термина «вестернизация/модернизация». Наши претензии адресованы понятию «модернизация» в силу серьезных сомнений в его научной позитивности.

В отличие от дефиниции «вестернизация» термин «модернизация» страдает дефицитом научной прозрачности, самодостаточности, объективности и когнитивной компетентности. В соответствии с этим понятие «модернизация»:

1) не содержит четкого, очевидного указания на предмет формализации. Понятие «осовременивания» очевидно уступает понятию «озападнивания» в плане научной конкретности;

2) требует с учетом пункта первого дополнительных поясняющих дефиниций и конструкций. В связи с этим возникает проблема определения детерминирующего основания процессов модернизации – почему то или иное общество желает «осовремениваться»? Напротив, мотивы «озападнивания» терминологически очевидны;

3) носит образцово-идеологический характер. В отличие от внутренне нейтрального термина «вестернизация», оно явно «имеет оценочный характер и предполагает, что новые модели, идущие на смену старым, носят более современный характер, отвечающий более высокой ступени развития, а поэтому они, в определенном смысле, «совершеннее», «выше», «лучше» старых» [3, с. 20].

4) не несет в себе резервов расширения познавательной компетентности. Тот статус, на который оно претендует, т.е. маркировочный знак, представляющий универсальную историческую концепцию, в

силу своей идеологичности, вносит в науку дополнительные ресурсы неопределенности. С его помощью Европа, являясь цивилизационным артефактом, позиционирует себя как цивилизационная норма. Мы полностью согласны с утверждением С. И. Каспэ, что «только западноевропейскую цивилизацию можно рассматривать в качестве действительно органичной и эндогенной» [4, с. 175].

Более того, скепсис по поводу научной точности данного термина все более характерен и для западной науки. Например, П. Веллинг указывает, что «с исторической точки зрения модерн – это еще одно, и также весьма неопределенное, понятие для обозначения как «европейского Нового времени», так и индустриального капитализма», [Цит. по: 5, с. 236] а Т. Кемп прямо утверждает, что модернизационные структуры (в том числе индустриализация) во всех регионах, кроме Европы, являются следствием цивилизационного импорта [23, с. 2]. Таким образом, термин «осовременивание» уступает термину «озападничество» и в плане научной когерентности, т.к. недостаточно четко указывает на природу глобальных исторических процессов XVI – XX веков как цивилизационного взаимодействия с так называемыми традиционными/религиоцентристскими обществами.

В целом, быстрая адаптация именно понятия «модернизация» в концептуальном пространстве отечественной историографии легко объяснима. Постсоветская историческая наука функционирует в рамках той же позитивистской парадигмы, что и классическая советская, со всеми ее принципиальными составляющими, такими как методологический индуктивизм, экономический детерминизм и представление

о линейности как процессуальной форме хода истории. Даже представление о социальных противоречиях как движущей силе истории является только лишь очищенной от крайностей политизации концепцией классовой борьбы.

На наш взгляд, такая масштабная макроисторическая эволюция, какой, очевидно, является вестернизация, давно уже требует для своего понимания и научного исчисления соответствующей по своему формату и разрешающей способности макроисторической концепции. Концепции, которая на парадигмальном уровне вбирала бы в себя западный и не-западный исторический опыт как онтологические частности, а в методологическом плане ориентировалась бы на полноту исследовательской логики (дедуктивной и индуктивной). Необходимость подобного исследовательского подхода предрекал в своей «Диалектике мифа» еще А. Ф. Лосев: «Куча фактов, из которых состоит, напр., эпоха культурного перелома России в XVII в., должны быть осмыслены заново, так, чтобы получился действительно культурный перелом, а не просто голые факты, как, напр., западная живопись в боярских домах или немецкая слобода под Москвой. Все эти факты как факты, сами по себе, совершенно ничего не значат в смысле истории. Они должны быть обняты какой-то общей концепцией, в них же содержащейся, но не появляющейся из простой их суммы» [7, с. 531].

Новизна нашего подхода к проблеме вестернизации/модернизации заключается в попытке предложить концепцию соответствующей разрешающей способности за счет использования возможностей

коммуникационной теории исторического процесса (далее по тексту КТИП) [15]. Суть КТИП (в сжатом изложении): *в основе историогенеза и социогенеза лежит определенный тип коммуникации (традиционный или инновационный) по поводу того или иного допущения о предельных основаниях бытия.* Влиятельность предельных допущений данного порядка на человека безгранична, т.к. даже осознанный отказ от спекулятивных построений на эту тему содержит все необходимые признаки выбора такого допущения. Например, отказавшись от идеи Бога (определенностный тип коммуникации) или игнорируя ее, мы тем самым, вне зависимости от каких-либо формальных манифестаций на эту тему, будем вынуждены коммуницировать с окружающей действительностью (людьми, обстоятельствами, социальными институтами, предметами быта и т.д.) как с пространством неопределенностного типа.

С нашей точки зрения, данный вектор культурно-исторического движения и составил специфику новоевропейской цивилизации. В мире, где нет абсолютного универсального безотносительного смыслового основания, а значит, и разделяемого всеми Порядка, любой феномен действительности относителен, т.к. реально существует и оценивается *относительно* воспринимающего его человека и совершенно не обязательно является таковым для других людей. Сам факт *включенности* человека в существование заставляет его налаживать коммуникацию даже на такой зыбкой основе, как тотальная неопределенность действительности. Классик постмодернизма Ж. Деррида в своей работе «Структура, знак и игра в дискурсе гумани-

тарных наук» именно в этом видит экзистенциальную природу новоевропейской культуры и новоевропейского человека: «Это позволяет считать, что центра нет, что его нельзя помыслить в форме наличного существа, что у него нет естественного места, что он представляет собой не твердое место, но функцию, своего рода не-место, где происходит бесконечная игра знаковых субституций» [1, с. 172].

Поскольку тип коммуникации отражает смысло- и структурообразующее начало как традиционной, так и инновационной/современной цивилизации, их взаимодействия являются прежде всего взаимодействием именно коммуникативных форматов. На наш взгляд, это и есть первичный и решающий уровень вестернизации, рассмотрение природы и логики которого оказывается в центре нашего исследовательского внимания. Частные формы коммуникации, такие как социальная структура, хозяйственный уклад, организация управления и т.д., полностью зависят от главной контролирующей коммуникации и достаточно активно исследуются в рамках работ, посвященных вестернизации. Поэтому нам кажется необходимым привлечь исследовательское внимание от частных сторон вестернизационных процессов к их корневым, решающим основаниям. При этом вполне естественно и даже «позитивно», что «проникнуть» на этот уровень, т.е. туда, где рождаются социогенные импульсы, можно только через новое понимание так называемых «ментальных структур» и их соотношение с исторической реальностью.

Специфика коммуникационных контактов/конфликтов (к которым и относится вестернизация) заключается в том, что ментальные процессы и их ре-

зультаты оказываются более фундаментальными и влиятельными в сравнении с частными, специфицированными реформаторскими проектами и алгоритмами прикладного характера, которые как раз и попадают обычно в поле внимания исследователей. Строго научное овладение проблематикой вестернизации, тем более в ее частных приложениях, невозможно без реального понимания и учета пространства, задающего тот или иной цивилизационный формат.

Переходя к анализу процесса вестернизации с позиции КТИП необходимо подчеркнуть, что столкновение так называемых «коммуникативных форматов» вполне подчиняется логике «несоизмеримости структур», подмеченной П. Фейерабендом, по которой «одна структура отменяет универсальные принципы другой» [17, с. 439]. Совмещение таких структур может быть только конфликтным и бескомпромиссным, и интрига взаимодействия будет заключаться только в том, принципы какой структуры окажутся «отмененными».

В нашем случае характер взаимодействия двух коммуникативных цивилизационных форматов обусловлен их способностью воспринимать и адаптировать «новое» как «иное». В этом смысле, по определению, инновационная коммуникация отличается высокой степенью структурной устойчивости и эластичности. *Неопределенность как ее фундаментальное организующее основание обладает следующими характеристиками к адаптации «нового»:*

1) «принимает» и «вмещает» любое количество «сигналов»² извне безотносительно к их конфигура-

2 Автор использует термин «сигнал» в традициях семиологической школы как обозначение некоего количества передаваемой информации. См.: Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 2004. С. 43-60.

ции. Это связано с тем, что инновационная/неопределенностная коммуникация базируется на представлении о том, что ничего не известно наверняка, а все известное относительно. Никакой новый квант информации, даже теоретически, не может разрушить такое коммуникативное основание, кроме как его усилить;

2) адаптация новых «сигналов» никак не зависит от их сочетания с базовыми основаниями коммуникации, т.к. неопределенность в смысловом плане предельно валентна;

3) функционирование новых «сигналов» и даже создание на их основе новых смысловых конструкций вовсе не требует согласования с другими агентами коммуникации и даже может им противоречить, не разрушая своеобразной целостности данной системы. Более того, именно такой режим взаимодействия с «новым» как «иным» воспроизводит и укрепляет инновационную коммуникацию как определенным образом организованное отношение к действительности.

Напротив, религиозцентризм как определенностное/истинностное коммуникативное основание по своей природе и логике гораздо сложнее взаимодействует с «новым», тем более «иным»:

1) «прием» новых «сигналов» жестко и определенно ограничен параметрами Абсолютной Истины, заданными системой легитимной интерпретации со стороны религиозного канона. В таком обществе, где религия играет смысло- и структурообразующую роль, восприятие «нового», вне зависимости от «инаковости» и интенсивности, всегда оказывается в большей или меньшей степени проблемой сохранения чистоты веры;

2) адаптация новых «сигналов» предельно зависит от их сочетания с образующими началами религиозноцентристской коммуникации, поэтому новая информация обязательно проходит через экспертизу канона. При этом оценка новой информации невозможна без процесса сравнения, что объективно способствует в этом случае деабсолютизации сакральных ценностей, вне зависимости от субъективных намерений, направлявших деятельность экспертов. Проблема опасности ситуации сравнения для абсолютно ориентированного сознания хорошо может быть проиллюстрирована событиями, связанными с реформами патриарха Никона и последовавшим за ними расколом внутри православной церкви. Усиление Запада, субъективно воспринимавшееся на Руси как усиление католической экспансии, вызвало необходимость фундаментализации собственных религиозных оснований. «Книжная справа», несмотря на ортодоксальность, которая двигала всеми участниками процесса, серьезно поколебала не только устойчивость церковной жизни, но и социальную монолитность московского общества;

3) функционирование новых «сигналов» невозможно без учета практически всей системы значений традиционной коммуникации, чтобы не иметь статуса «инородного» элемента. Трагическая противоречивость данной ситуации заключается в том, что органическое включение «нового» как «иного» в систему религиозноцентристской коммуникации возможно, если оно перестанет быть именно «новым». В ином случае любой, даже кажущийся частным, техническим, элементом новоевропейской инновационной коммуникации, оказавшись в традиционной среде, может иницииро-

вать опасные резонансные процессы. Возвращаясь к проблеме раскола, воспользуемся мнением одного из современных исследователей по поводу иницилирующих обстоятельств «Книжной sprawy»: «"Книжная справа" не была кем-то придумана. Она появилась сама собой, по мере развития книгопечатного дела, как составная часть технологического процесса подготовки рукописи к печати. Для того чтобы издать печатный текст, необходимо сверить его по рукописи. Как правило, находился не один, а несколько списков рукописной книги, которые нередко сильно отличались друг от друга. Работа редактора, или «справщика», состояла в том, чтобы свести все эти тексты воедино» [6, с. 41]. Более того, «справщики» в предисловиях к печатным книгам часто предлагали самим читателям разбираться в неясных или противоречивых местах [6, с. 45]. Можно себе представить, насколько такая ситуация в таком вопросе как священные книги, была мировоззренчески разрушительна.

Неизбежный процесс *согласования* двух коммуникативных форматов, начиная от системообразующих оснований и заканчивая частными следствиями, подчиняясь логике «несоизмеримости структур», порождает качественно новую коммуникативную ситуацию, в рамках которой диспозиции «иного» существенным образом меняются, не оставляя без изменений и саму традиционную коммуникацию.

С одной стороны, коммуникативное согласование *легализует* «иное» в пространстве традиции, предоставляя ему законное право на существование. Зная природу традиционной коммуникации, строго определенностную и логизированную, в которой легальное обязано соотноситься с ее абсолютными основаниями,

приходится признать, что в таком случае легальное превращается в *легитимное* и *санкционированное* высшим авторитетом.

С другой стороны, еще более важные мутации происходят в систематике самой религиозноцентристской коммуникации. Согласование «нового» как «иногo» делает неизбежным *сосредоточение внимания* на его природе, ее *учет* применительно к своим основаниям. Таким образом, согласование невозможно без стремления к *пониманию* «иногo», т.е. *приспособление* своих взглядов, понятий, аксиом к чужому мировоззренческому алгоритму. Тем более, *приспособление* всегда несвободно от определенной *зависимости*, проистекающей из бессознательного признания власти чужой логики над собой, пусть поначалу и в ограниченном, контролируемом смысле. Уровень *зависимости* нарастает одновременно с успехами *понимания* «иногo», расширением масштаба и качества контакта. В этом смысле нельзя хорошо понять и передать чужие смыслы без того, чтобы в какой-то мере не изменить своим, если не забывать, что речь идет не просто о словесных формулах, а о реальных, владеющих поведением человека истинах. Именно этот аспект имел в виду известный английский мыслитель и антрополог Э. Эванс-Притчард, вспоминая поговорку о том, что каждый толкователь – предатель [21, с. 21]. С. М. Соловьев в своих «Публичных чтениях о Петре Великом» весьма точно уловил эту сторону коммуникативного измерения российской вестернизации: «Задолго, почти за сто лет до начала преобразовательной деятельности Петра Великого, уже идет совещание у царя Бориса с духовенством и вельможами; предлагается трудное, но необходимое дело: надобно ввести нау-

ку, потому что без нее Россия бессильна, беззащитна перед другими враждебными народами; науку можно получить только из-за моря, надобно призвать иностранных учителей, как уже хотел царь Иван. Но тут великая опасность: эти учителя – иноверцы: как будут учиться у них русские православные люди? *Учиться – ведь это значит признать превосходство учителя, подчиниться ему, верить ему, делать так, как он велит, как сам делает, подражать ему* [курсив наш. – П.У.]. Какое страшное искушение: подчиниться влиянию учителя во всем, исключая одного – веры. Решено было, что иноверные учителя опасны и потому лучше послать русских людей учиться за границу, чтобы они по возвращении стали учителями в своей стране. Понятно, что опасность не уменьшилась: русский человек, лишенный влияния народной среды [традиционного коммуникативного формата. – П.У.], совершенно предавался чуждому влиянию. Никто из отправленных не возвратился» [12, с. 34].

Таким образом, механизм взаимодействия традиционного и инновационного, исходя из их возможностей адаптации «нового» как «иноного» носит явно *асимметричный* характер. Инновационная коммуникация легко «впитывает» и «обезвреживает» аргументы традиции, превращая их в аргументы, подтверждающие именно новоевропейское отношение к миру и человеку. Новоевропейский человек таков, каков он есть, именно потому, что все слишком относительно и противоречиво, отсутствует однозначный определенный порядок. Поэтому знакомство с «иным» не разрушает, а еще более подтверждает правильность его логики отношений с миром. Напротив, религиозно-центристская коммуникация любые инновационные ар-

гументы переживает как неизбежный повод к ревизии собственных оснований, которая, в свою очередь, порождает ощущение сомнения, неоднозначности, двусмысленности, относительности того, что может быть только абсолютным. При этом для рассогласования традиционной коммуникации, особенно на начальных стадиях этого процесса, вовсе не обязательно опровергать ее абсолютное основание. Вполне достаточно выработать привычку операционно игнорировать это основание для сосредоточения на той или иной актуальной инновационной тематике (реформирование военного дела, создание системы образования, развитие наук и т.д.).

Асимметрия в отношении к «новому» как «иному» в конечном счете дает нам основание утверждать, что инновационная коммуникация, строго говоря, не столько взаимодействует с традиционной, сколько разрушает, деверифицирует, перерождает ее. Более того, каждый, даже кажущийся частным, элемент инновационной коммуникации, обладает в отношении традиционных социокультурных взаимодействий способностями так называемых «вредоносных программ» из современных информационных сетей. (Это не поверхностная аналогия, а адекватная модельная ситуация при взгляде на общество как на коммуникативную сеть.) «Вредоносные программы» нарушают работу информационных сетей за счет несанкционированного уничтожения, блокирования и модификации информационных ресурсов. В рамках информационной сети они реализуют автономные программы, *нарушая легитимную коммуникативную логику*. Например, существуют программы, тиражирующие себя, совершающие непредсказуемые действия, или

осуществляющие действия, отличные от заявленных [См.: 15, с. 37].

Различные элементы инновационной коммуникации, воспринимаемые коммуникацией традиционной (фрагменты политической системы, стандарты светского образования, техника и т.д.), так же как вредоносные программы в информационных сетях, обладают способностью содержать скрытые, «свернутые» смыслы, которые неожиданно и несанкционированно «распаковываются» в соответствии со своей внутренней логикой, усиливая состояние когнитивного диссонанса в социуме. Под когнитивным диссонансом имеется в виду теория классика современной социальной психологии Л. Фестингера, объясняющая социальное поведение человека стремлением к преодолению состояния неопределенности существования, особенно обостряющееся в ситуации, которые принято называть «социальными катаклизмами» (голод, война, природные бедствия и т.д.) [18].

При этом фрагментарный, частный характер заимствований с коммуникативной точки зрения мало что меняет. Интересно высказался на эту тему еще В. О. Ключевский: «Оно [правительство. – П.У.] брало из-за границы военные, а потом и другие технические усовершенствования, нехотя, не заглядывая далеко вперед, в возможные последствия своих начинаний, и не допытываясь, какими усилиями западноевропейский ум достиг таких технических успехов, и *какой взгляд на мироздание и на задачи бытия* [курсив наш. – П.У.] направлял эти усилия. В Москве решили, что все эти предметы безопасны для душевного спасения, и даже обучение всем этим хитростям было признано делом безвредным и безраз-

личным в нравственном отношении» [5, с. 247]. Именно вполне определенный «взгляд на мироздание и на задачи бытия» был тем посланием, которое в качестве информационного вируса «заражало» определенностную религиозноцентристскую коммуникацию логикой неопределенностного отношения к миропорядку.

Более того, именно частичное, фрагментарное заимствование, прямо не направленное на фундаментальные основания религиозноцентризма, наиболее опасно для традиционной коммуникации. Оно не создает ощущения измены основополагающим, системообразующим ценностям, тем самым облегчая процесс адаптации к «новому» как «иному». «Молекулярный» (пользуясь терминологией А. Грамши) характер данного процесса был хорошо подмечен П. Н. Милюковым: «Прежде чем началось влияние западных идей, в русской жизни сказалось влияние быта, влияние обстановки высшей [!? – П.У.] культуры, а затем (или, вернее, рядом с этим) и влияние европейских прикладных, технических знаний. Первое казалось безвредным: второе было прямой необходимостью. Таким образом, в обоих случаях европейское влияние проходило в жизнь само собою, постепенно и малозаметно, возбуждая на первых порах лишь сравнительно слабый и бессильный протест. Между тем, то и другое – быт и техника – бессознательно для русского человека втягивали его в круг европейских идей и понятий. А когда он очнулся перед неожиданно большим итогом чуждых привычек, усвоенных по мелочам, – идти назад было уже поздно» [8, с. 98].

Вообще, контакт с «иным» для традиционной цивилизации – это всегда угроза, вызов экзистенциально сбалансированной абсолютной системе координат,

каковой это общество по существу является. Наличие инако-мыслия и инако-смыслия для общества абсолютной определенности – это риск подрыва всей системы жизнеустройства. Отсюда – высокая цена слова, высказывания, мнения в любом религиозноцентристском социуме. «Одной мыслью можно преступить законы богов. Одним словом можно разрушить согласие Неба и Земли. Одним поступком можно навлечь беду на потомков» [20, с.120] – писал Хун Цзычэн, китайский мыслитель конца XVI – начала XVII веков. Природа традиционной коммуникации наглядно заявлена и в размышлениях христианского мыслителя V в. Викентия Лиринского о недопустимости деформации истин предания: «Что такое предание? То, что тебе вверено, а не то, что ты выдумал, дело не ума, но учения, не частного обладания, но всенародной передачи, дело, до тебя дошедшее, а не тобою открытое, в отношении к которому ты должен быть не изобретателем, но стражем, не учредителем, но последователем, не возжем, но ведомым» [9, с. 74–75]. Он же приводит высказывания крупных церковных иерархов, подчеркивавших сакральное совершенство предания (традиции). Например, папа Стефан в одном из своих посланий утверждал следующее: «Да не вводится ничего нового, кроме того, что предано» [9, с. 80–81]. «Нет нужды в новом, потому что ничего нельзя прибавить к старому» [Цит. по: 11, с. 29], – замечает папа Сикст в письме к епископу Антиохийскому.

При этом в рамках любой конкретной традиционной цивилизации существует некий, свойственный именно ей предел интерпретационных и адаптационных возможностей, за которым наступает своеобразный

коммуникативный «перегрев»), т.е. включаемые элементы инновационной цивилизации настолько многочисленны и разнообразны, что их систематическое согласование, необходимое для их непротиворечивого пребывания в рамках религиозноцентристской коммуникации, становится практически невозможным. В этом случае рано или поздно наступает момент, когда натиск новых смыслов и феноменов не может быть корректно «обработан» в силу масштабности задач и простой количественной нехватки интерпретаторов. Возникает ситуация, сравнимая с той, которую в компьютерном слэнге называют «зависанием» компьютера (это происходит, когда операционные возможности программы по обработке информации не справляются с ее количеством и прерывают свою функционирование). В этом случае адаптирующие информационные структуры традиции вынуждены сужать пространство собственной ответственности до противостояния *прямым* нападкам на ее смысло- и структурообразующие основания (например, защита конфессионального формата), и практически игнорируют косвенную смысловую экспансию новоевропейской цивилизации. Можно предположить, в широком смысле, что процесс отделения церкви от государства в новоевропейском обществе как раз связан с описанным механизмом: не только государство вытесняет церковь из социального пространства в пространство конфессиональное, но косвенно и сама церковь невольно поддается этому давлению ввиду крайней затруднительности в новых коммуникативных условиях продолжать активно присутствовать в обществе, не вступая в неприемлемые для религии компромиссы.

Скорость наступления интерпретационного кризиса зависит от следующих условий:

1. Пространственная близость новоевропейской цивилизации (например, дальневосточные цивилизации были отгорожены пространственно от Западной Европы, тем более в сравнении с Россией);

2. Большая или меньшая изначальная конфессиональная и культурная коммуникабельность (за счет того, что Западная Европа в позднее средневековье сохраняла еще черты христианской цивилизации, это облегчало проникновение ее реалий в пространство средневековой русской жизни, в силу объективной близости коммуникативного языка);

3. Плотность контактов, его интенсивность, когда взаимодействие идет одновременно по многим направлениям, превращая «текст» коммуникативного «вторжения» в «контекст» коммуникативной «оккупации» (например, китайское и японское традиционные общества, в силу их географической отдаленности от новоевропейских социумов, гораздо менее интенсивно, нежели Россия, общались с ними);

4. Уровень внутренней стабильности того или иного традиционного социума, аналогичный состоянию иммунной системы человека. Естественно, что внутренне нестабильный социум не может обладать высокой адаптационной способностью в отношении инфильтрации новоевропейского коммуникативного формата, даже в том случае, если нестабильность носит временный характер.

С точки зрения перечисленных условий Россия XVII–XVIII вв. была более уязвима относительно новоевропейской экспансии нежели, например, Ки-

тай или Япония почти по каждому из упомянутых пунктов:

1. Пространственная близость максимальна;

2. Наличие определенной конфессиональной и культурной конвертируемости (принадлежность к христианской и европейской культурно-бытовой ойкумене);

3. Предельная плотность контактов, к тому же, почти с самого начала, воспринимаемая как необходимость российской управленческой элитой;

4. Россия на заре контактов с новоевропейской цивилизацией пережила тяжелую для любого традиционного социума ситуацию – военные неудачи и, в особенности, кризис легитимности социально-политического порядка в связи с пресечением династии Рюриковичей.

Именно в эпоху Смуты Московская Русь впервые пережила масштабное «облучение» неопределенностью в экзистенциальном смысле. (При этом само понятие «смута» этимологически соответствует современному понятию «неопределенность».) Еще В. О. Ключевский отмечал «глубокий перелом, произведенный Смутным временем в умах и отношениях», раскрывая его следующим образом: «Он состоял в том, что пошатнулся обычай, на котором держался государственный порядок при старой династии, *прервалось предание* [курсив наш. – П.У.], которым руководились создатели и охранители этого порядка. Когда люди перестают действовать по привычке, выпускают из рук нить предания, они начинают усиленно и суетливо размышлять, а размышление делает их мнительными и колеблющимися, заставляет их пугливо пробовать различные способы действия» [5, с. 120].

Это «суетливое размышление», по В. О. Ключевскому, не что иное, как изнуряющая рефлексивность, сопровождающая процессы когнитивного диссонанса. Это и есть та интерпретационная активность, которая не столько смягчает ситуацию коммуникативного «перегрева», сколько ее усиливает за счет нарастающей эмансипации от абсолютной юрисдикции предания. В. О. Ключевский отчетливо выявляет логику данного коммуникативного процесса: «Тогда и начался глубокий перелом в умах: в московской правительственной среде и обществе появляются люди, которых гнетет сомнение, завещала ли старина всю полноту средств, достаточных для дальнейшего благополучного существования <...> так, на место падающей веры в родную старину и в силы народа является уныние, недоверие к своим силам, которое широко растворяет двери иноземному влиянию» [5, с. 242].

Сходную оценку влияния Смуты на традиционный уклад Московской Руси давал и известный русский мыслитель-богослов Г. В. Флоровский: «Смута была не только политическим кризисом, и не только социальной катастрофой. Это было еще и душевное потрясение, или нравственный перелом. <...> Из Смуты народ выходит изменившимся, встревоженным и очень взволнованным, по-новому впечатлительным, очень недоверчивым, даже подозрительным. Это была недоверчивость от неуверенности. И эта душевная неуверенность, или неустойчивость, народа была много опаснее всех тех социальных и экономических трудностей, в которых сразу растерялось правительство первых Романовых... » [19, с. 57]

Весьма показательно, что уже у В. О. Ключевского мы находим определенное понимание именно комму-

никативной природы вестернизационных процессов XVII столетия. Суть этих процессов он видит не просто во взаимодействии с новоевропейской цивилизацией, а в природе данного взаимодействия, его векторах и акцентах. В. О. Ключевский разделяет понятия «общение» и «влияние»: «И прежде, в XV, XVI веках Россия была знакома с Западной Европой, вела с ней кое-какие дела, дипломатические и торговые, заимствовала плоды ее просвещения, призывала ее художников, мастеров, врачей, военных людей. Это было *общение*, а не влияние. Влияние наступает, когда общество, его воспринимающее, начинает сознавать превосходство среды или культуры влияющей, и необходимость у нее учиться, нравственно ей подчиняться, заимствуя у нее не одни только житейские удобства, но и *самые основы* [курсив наш. – П.У.] житейского порядка, взгляды, понятия, обычаи, общественные отношения. Такие признаки появляются у нас в отношении к Западной Европе только с XVII в. Вот в каком смысле говорю я о *начале* западного влияния с этого времени» [5, с. 241].

Справедливости ради, практически все историки отмечают серьезное влияние на русских людей средневековья знакомства с военной мощью европейцев, точнее, с новоевропейским цивилизационным могуществом, транскрибированным в уровне военного дела. В. О. Ключевский писал: «Правительство стало обращаться к иноземцам за содействием прежде всего для удовлетворения наиболее насущных материальных своих потребностей, касавшихся обороны страны, военного дела, в чем особенно больно чувствовалась отсталость. <...> Понадобились пушки, ружья, корабли, мастерства» [5, с. 247].

Не менее категоричен в определении иницирующего фактора вестернизации и С. Ф. Платонов, относя его к событиям Смутного времени: «Прежде всего, в многочисленных боевых столкновениях с вражескими отрядами, русские убедились, что их военное искусство стоит гораздо ниже, чем у «немцев», где оно обратилось в особое, весьма разработанное ремесло. При Василии Шуйском они впервые воспользовались наемными европейскими войсками, посредством простого найма, и постепенно пришли к убеждению, что без таких войск вперед им воевать нельзя, и это необходимо самим перенять у «немцев» их боевую технику. Эта техника представлялась наиболее важным предметом заимствования в первые годы после Смуты» [10, с. 443–444].

Сходным образом оценивает роль военных неудач в начальных процессах вестернизации и Р. Г. Скрынников (военная реформа царя Михаила и поражения в войнах с Польшей) [11, с. 429–431].

Вообще, военное преимущество новоевропейской цивилизации, ее агрессивность, динамизм и физическая сила объясняется ее сосредоточением на материальной, чувственной стороне бытия, и необычайным стремлением к доминированию и ассимиляции окружающего мира. Технический прогресс Европы, давший ее основные рычаги для изменения облика мира, при внимательном рассмотрении коренится прежде всего в сфере перманентного развития вооружения и в сферах, накрепко связанных или сопутствующих ей. Это еще одно следствие секуляризации новоевропейской цивилизации, деградации традиционного нравственного чувства, утраты живого религиозного ощущения Зла, пренебрежения запретом на опыты со

Злом и нечувствительностью к нему в принципе ввиду потери нерелятивных критериев экзистенциального различения Добра и Зла. Тем не менее, необходимость оппонирования новоевропейской цивилизации с неизбежностью ставит перед традиционными/религиоцентристскими социумами задачу овладения, по крайней мере, их силовыми возможностями. Тем самым с историко-философской точки зрения мы имеем дело с коммуникацией, вектор актуальности которой предполагает крайнюю заинтересованность в Европе как информационном комплексе. Новоевропейский военный экспансионизм напрямую связан с судьбами так называемой «модернизации». Мы полностью согласны по этому моменту со словами С. И. Каспэ: «Во всех остальных цивилизациях, регионах и странах она [модернизация. – П.У.] начиналась или в результате прямого диктата Запада, или как следствие расширенного с ним взаимодействия (по инициативе Запада же), или, наконец, как средство обеспечить достаточный уровень конкурентоспособности по отношению к Западу. В связи с этим представляются сомнительными попытки сторонников <...> модернизационной теории очистить процесс модернизации от всяких следов европейского происхождения, поскольку такие попытки не подтверждаются историческим материалом...» [4, с. 75].

Таким образом, можно указать на следующие системные факторы российской вестернизации:

- а) наличие новоевропейской цивилизации как социально-культурного пространства иной онтологии, нежели традиционное;

- б) непосредственная силовая конфронтация с Европой в качестве фактора, актуализировавшего межцивилизационную коммуникацию;
- в) складывание регулярной межцивилизационной коммуникации, способной редактировать ментальные структуры религиозноцентристского типа.

В рамках КТИП ведущим фактором является все же сама новоевропейская цивилизация в качестве систематизированного вокруг определенной коммуникативной логики пространства. Тем не менее реальной движущей силой модернизации, ее катализатором являются новые переходные ментальные структуры, в рамках которых смысло- и структурообразующим компонентом вместо религиозности становятся идеи вестернизации, на которые, в известном смысле, переносятся сакральные ощущения и переживания. Российский «западник» является при ближайшем рассмотрении вполне религиозным типом личности по степени абсолютного отношения и переживания ведущего коммуникативного «блага», преданности ему вполне императивного качества. Оправданность собственной жизни, а также общественных процессов связаны с тем, насколько они служат делу европеизации «отсталой» России и преодоления «гнусной расейской действительности». Убежденные российские либералы и еще более убежденные российские революционеры по архитектонике личности вполне напоминают тип фанатика-раскольника наподобие протопопа Аввакума. Именно «религиозный» тип «вестернизатора» является ключевой проблемой для российского общества на протяжении трех столетий, т.к. данный ментальный тип, вне зависимости от субъ-

ективных намерений, создает вокруг себя специфическую социальную коммуникацию, объективно разрушительную для традиционных основ жизни и малопродуктивную для задач вестернизации, т.к. он сам практически не контактирует с той «почвой», которую тщится преобразовывать. Постоянно всей своей деятельностью «разворачивая» внутри социума свою субъективность, такой «вестернизатор» фактически выполняет функцию «компьютерного вируса», со всеми вытекающими из этого последствиями и уровнем полезности.

На наш взгляд, можно говорить о природе вестернизационной коммуникации как стилистически пародийной. Это связано с тем, что «несоизмеримость» коммуникативных форматов неизбежно и существенно осложняет процессы мимесиса/подражания (в соответствии с инверсионным лексическим значением «пародии» как «пение наизнанку», «перепевка»). Актор, находящийся вне смысла, логики и конструктивного опыта чужой коммуникативной матрицы, обречен тем самым на рецепцию ее поверхностных явлений и следствий. В ином случае вестернизация была бы как масштабный, крайне затратный для общества историко-культурный процесс заведомо избыточна и бессмысленна.

Яркий пример пародийного по своему характеру мимесиса дает история так называемых «карго-культов» народов Океании [16]. Ситуация заключается в том, что аборигены Вануату, потрясенные материальным изобилием грузов американских военных, высадившихся на их острове в годы 2-ой мировой войны, создали со временем квази-религиозный культ материального богатства, пришедшего из-за моря, в рамках

которого богоприближение осуществляется за счет строительства на острове из подручных материалов муляжей взлетно-посадочной полосы, аэродрома, диспетчерской вышки с радистом и даже подразделением солдат «американской армии» с крашеными палками в руках. Жители Вануату считали, что эти действия привлекут в их страну блага западной цивилизации.

Суть карго-культы в миниатюре и объективной пародийности очень напоминает процессы «большой» вестернизации. Например, петровская вестернизация с ее брадобритием, обязательным ношением западноевропейского платья, париков, питья крепких напитков и курения табака принципиально (именно *в принципе*) мало отличается от классических карго-культав потому, что подразумевала главным в феномене Европы следствие, частности, а не коммуникативные смыслы и логику.

Не строительство кораблей, и даже не военное могущество делало европейцев, а европейское безрелигиозное мировидение и изменение всего строя и логики социокультурного общения.

Без учета этого вестернизация приобретает пародийный характер, близкий к тому ее виду, который именуется «травестия» («переодевание»), когда низкое, второстепенное предстает в качестве высокого и первичного. При этом травестия была характерна и для процессов эндогенной по своему характеру западноевропейской модернизации. Обвальная объективная де-традиционализация новоевропейского общества сопровождалась последовательной сменой отношения к тому, чего уже нельзя было изменить. Атомизация социума, согласно травестийной стилистике, превращается в открытие «личности», «личностного

начала». Разрушение культурных регуляторов поведения превращается в провозглашение культов Права, а монетизация человеческого существования – в новый знак богоизбранности в протестантизме (в приложении к новоевропейской модернизации, и используя современные ресурсы выразительности русского языка, такого рода трагедия должна переводиться как «переобувание»).

Правда, при столкновении с иными, еще религиозно-центристскими обществами их рецепция новоевропейцами несла в себе определяющие черты другого вида пародийной коммуникации – бурлеска (шутовства). О чужих для них высоких предметах они отзывались в подчеркнуто-сниженном историко-культурном тоне. Бурлесковое восприятие иных цивилизаций сформировало колониальный стиль «европоцентризма» не только в бытии, но и в мышлении.

Исходя из сказанного, можно утверждать, что никакие феномены и атрибуты «западного» общества не превратят в таковое общество незападного (традиционного или переходного) типа, если в этих обществах не возникнет антропологический тип, ставящий себя в Центр существования, видящий его смысл в максимальном самоутверждении/самовыражении, живущий в систематике автономной морали и ситуативного поведения и не признающий надличностных ценностей и солидаристских социальных взаимодействий.

Интересно, что, если отбросить оценку качества и успешности российской вестернизации и «вестернизаторов», то все чаще в современной исторической науке начинает звучать тема именно мировоззренческих, ментальных оснований модернизации как

ключевых. В качестве иллюстрации можно привести размышления по поводу фундаментальных оснований либеральных реформ 60–70-х годов XIX в. принадлежащее С. И. Каспэ высказывание: «Курс на приведение всех сторон жизни российского государства и общества в соответствие с «требованиями современности» (т.е. западными стандартами) не в последнюю очередь мотивировался ценностным выбором в пользу последних... <...> Видимо, именно присутствие ярко выраженной ценностной мотивации придало модернизации середины XIX века системный характер и привело к возникновению того самого кумулятивного эффекта, который отличает собственно модернизацию – как процесс фундаментального преобразования всей ткани социальности – от частичного и контролируемого внедрения ее элементов. Великие реформы стали вторжением в самые глубокие слои традиционной российской системной идентичности и государственной парадигмы именно потому, что их старт был обусловлен не столько институциональной логикой..., а, наоборот, ментальными переменами, затронувшими в первую очередь интеллектуальную и бюрократическую элиту и не допускавшими сохранения прежнего режима функционирования институционально-нормативной структуры» [4, с. 140].

Вспоминая в заключение высказывание А. Ф. Лосева по поводу переходных процессов русской истории XVII века, их разнообразия, пестроты, неупорядоченности, можно с достаточно высокой степенью вероятности предположить, что все они могут быть непротиворечиво объединены в качестве элементов единого коммуникативного процесса, фундаментального и влиятельного именно потому, что в его систе-

матике нет мелочей, которыми можно было бы пренебречь, если мы хотим освоить алгебру истории, а не удовлетворяться ее арифметикой.

Библиографический список

1. Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология. 1995. № 5.
2. Ерасов В.С. Послесловие. Категории «цивилизация» и «революция» в концепции Ш.Эйзенштадта на фоне «нового мышления» // Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизации. М., 1999.
3. Ионин Л.Г. Социология культуры. М., 1998.
4. Каспэ С.И. Империя и модернизация: общая модель и российская специфика. М., 2001.
5. Ключевский В.О. Курс русской истории // Ключевский В.О. Соч. в 9-ти т. Т.3. М., 1988.
6. Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003.
7. Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.
8. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры. М., 1995. Т.3.
9. прп. Викентий Лиринский. Памятные записки Перегринна о древности и всеобщности католической веры против непотребных новизн всех еретиков // прп. Викентий Лиринский. О Священном Предании Церкви. СПб., 2000.
10. Размышления о России и русских. Штрихи к истории русского национального характера. М., 1994.
11. Скрынников Р.Г. История российская IX–XVII вв. М., 1997.
12. Соловьев С.М. Публичные чтения о Петре Великом // Соловьев С.М. Сочинения. В 18 кн. Кн. XVIII. Работы разных лет. М., 1995.
13. Тереник А., Погуляев В. Проблемы защиты интеллектуальной собственности в информационных сетях банка // ИС. Авторское право и смежные права 2002. № 5.
14. Трёльч Э. Историзм и его проблемы. М., 1994.
15. Уваров П. Цивилизация определенности: опыт введения в традиционалистику // Вестник Челябинского университета. Серия 10. Востоковедение. Евразийство. Геополитика. 2002. № 1; Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005.
16. Уорсли П. Когда вострубит труба. Исследование культов Карго в Меланезии. М., 1963.

17. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
18. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса. СПб., 1999.
19. Флоровский, протоиерей Георгий. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.
20. Хун Цзычэн. Вкус корней // Афоризмы старого Китая. М., 1988.
21. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004.
22. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизации. М., 1999.
23. Kemp T. Industrialization in the non-Western World. L.; N.Y., 1983.

2011

ЭКОНОМИКА КАК МИРОВИДЕНИЕ
И СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ:
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОРЕМА

*Благородный муж знает только долг,
низкий человек знает только выгоду.*

Конфуций

Если допустить, что история в своей основе коммуникативна и, следовательно, предельно допустимы только два коммуникативных формата – определенный (религиоцентристский) и неопределенностный (безрелигиозный) – то все специализированные частные коммуникации формализованы смыслом, логикой и конструктивными принципами фундаментальной (матричной) коммуникации в приложении к реальности [5].

С целью доказательства данной теоремы мы выстраиваем принципиально теоретическое рассуждение, дедуктивное по исследовательской логике [6], в рамках которого фактология может выполнять лишь иллюстративные функции.

Отправной точкой для дедуктивного анализа экономической коммуникации вполне логично оказывается содержательная сторона «матричной» коммуни-

кации, закреплённая в индивидуальном сознании в качестве «образа истинности», а также аккумулярованная на коллективном уровне в рамках культурной традиции.

Структуру религиозноцентристского «образа истинности» можно представить в следующем виде:

Мир теоцентричен и, в силу этого, основным качеством миропорядка является его безусловная определённость. Это связано с наличием абсолютной, нерелятивной основы Бытия (Бог), онтологического и качественного Центра, что позволяет и требует масштабировать реальность, упорядочивая её явление через заданную теоцентризмом незыблемую систему координат;

Смыслом существования при теоцентрическом мировидении является воля к богоуподоблению, т.е. максимально возможное приближение к источнику истинности и абсолютной определённости;

Адекватным типом поведения, логически вытекающим из стремления к богоуподоблению, является поведение императивное, основанное на неукоснительном следовании конкретным предписаниям и запретам религии в целях сохранения режима определённости существования как свидетельства верности сакральному первопринципу. Повелеваемое поведение овеществляет присутствие Абсолюта в формате повседневной активности человека, являясь способом богоуподобления;

Теоцентризм как мировидение и вытекающие из него смысловые и поведенческие особенности человеческой активности детерминируют складывание обществ так называемого традиционного типа, являющих собой пространственно-временную коммуни-

кацию по поводу обретения человеком качественного Абсолюта. Ориентация человека (или коллектива) на максимально точное следование Откровению (открывшемуся священному Знанию) и его безусловное сохранение, с целью дальнейшей передачи по цепи поколений в форме Предания, сыграла в истории человечества социогенную роль. Таким образом, коммуникация традиции указывает не столько на способ передачи значимого знания, сколько на ценностный вектор данного исторического типа общества, а само традиционное общество представляет собой своеобразный синкретизис метода, инструмента и, одновременно, результата существования человека в условиях предельной определенности (Абсолютной Истины).

Конфигурация «образа истинности» новоевропейской цивилизации, лежащая в основе инновационного/информационного типа социальной коммуникации содержит следующие компоненты (при этом нельзя забывать, что данный «образ истинности» органически зависит от традиционного «образа истинности», являясь его конкретно-исторической мутацией и мировоззренческой антиномией):

В результате отказа от теоцентризма мир становится актуализацией неопределенности в процессуальной форме самосушной, самодостаточной «природы», не имеющей внешнего источника, цели и смысла. «Природа», «Хаос», «Фортуна» и иные метафорические фигуры экзистенциального сомнения и неуверенности не оставляют места в мировоззренческом пространстве для абсолютной определенности, т.е. Бога. В таких условиях единственно возможным, вынужденным экзистенциальным мировоззренческим основанием для сколько-нибудь осмысленного проектив-

ного существования оказывается антропоцентризм в доступной форме «я-центризма», как примитивного протеза пассивных определенностных переживаний.

Существование в пространстве абсолютной неопределенности объективно бессмысленно, т.к. предполагает, по определению, отказ от единственно возможного, нерелятивного, предельного основания осмысленности бытия, каковым является религиозноцентризм. Антропоцентризм как субъективное остаточное мировидение с неизбежностью заставляет видеть смысл человеческого существования в стремлении к максимальной автономизации человеческой личности. Она, совпадая со стремлением к предельному могуществу, и создает иллюзию возможности разместить вокруг себя «остальной мир». Именно стремление к автономизации человека в неопределенном, протестическом мире порождает так называемый «научный» проект Нового времени и связанные с ним надежды.

Самоутверждение человека в качестве островка определенности «для себя» прямо противоположно пафосу богоуподобления (богоутверждения) как смысла существования человека традиционного, религиозного;

Способом обеспечения максимальной автономизации личности становится новый, «неимперативный» тип поведения, который может быть назван ситуативным. Данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, достижительность. В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры пространства

действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность;

Антропоцентристское мировидение с вытекающими из него смысловыми и поведенческими моделями предопределяет социогенную мутацию инновационного типа. Так называемая «новоевропейское», «современное», «информационное» общество представляет собой пространственно-временную коммуникацию по поводу существования человека в условиях неопределенности. Инновационное общество, в отличие от общества традиционного, возникает в результате проективной деятельности самоутверждающегося индивида, пытающегося преодолеть неопределенность секулярного бытия за счет приватизации реальности в форме информационной активности. При этом индивидуалистическая экспансия, не признающая безусловный внешний авторитет, целенаправленно демонтирует сохраняющиеся фрагменты социальных конструкций, выросших на основе прежней, традиционной коммуникации, и воспринимаемые, с точки зрения новой мировоззренческой ситуации, в качестве бессмысленной и досадной помехи.

Анализ экономики как исторического явления начинается с определения ее места в рамках религиозно-центристского и безрелигиозного коммуникативных форматов. В первом случае материальная, хозяйственная деятельность рассматривается как важная в силу необходимости, но безусловно второстепенная относительно цели и смысла жизни человека/общества в религиозноцентристском космосе. Практически все традиционные общества в явной или неявной

форме по существу разделяют *contemptus mundi* католической цивилизации. Экономика здесь – всегда «домашний закон», «домострой», то есть еще одна сфера исполнения высшего общего императива богоприближения. Излишняя концентрация внимания на вопросах хозяйствования, особое рвение к этому однозначно осуждается не только в священных текстах, но и в фольклорных традициях. В этих обществах нет экономики как самодостаточного и престижного вида деятельности. В связи с этим весьма сомнительны попытки навязать обществам несовременного типа социальную асимметрию, наиболее ярким признаком которой являются эксплуатационные отношения. Беспомощность данного произвольного допущения заключается в том, что оно одновременно требует признания таких социальных функций как смыслообретение и смыслоподдержание, а также управление и защита ненужными и социально бесполезными.

Во втором случае хозяйственная деятельность в рамках безрелигиозного коммуникативного формата явно меняет свою диспозицию. В ситуации, когда, по словам А. Я. Гуревича «индивид стал ощущать себя в качестве центра, вокруг которого размещается остальной мир» [1, с.80], а смыслом его существования становится стремление к максимальной автономизации собственной личности, то через материальную экспансию жизнь человека прямо сливается с экономической активностью. Экономика, собственно говоря, и есть процесс овладения обособленным индивидуумом материальной реальностью. Именно обособленность («я-центризм») вырабатывает мировидение, в основе которого лежит ресурсное отношение к окружающему, в том числе и к другому человеку. С одной сторо-

ны, стремление к овладению материальной реальностью вырабатывает режим конкуренции как универсальную коммуникативную характеристику (в силу наличия предмета конкуренции в виде материального как конечного), а с другой – ресурсное отношение к окружающему придает конкуренции крайне жесткий характер. Этому способствует и то, что, если в религиозноцентристской коммуникации в рамках императивного поведения мотиватором человеческой активности является исполнение долга, то в рамках ситуативного поведения – преследование личной выгоды.

Именно ресурсное отношение к окружающему, когда стремление к обособленной выгоде заставляет игнорировать, пренебрегать любыми качественными характеристиками объекта (в том числе и человека), создает мировидческую основу для такого асимметричного коммуникативного явления как эксплуатация и определяет ее конкретные способы. Логика ресурсного отношения позволяет абстрагироваться от таких качественных характеристик как конфессиональность, корпоративно-общинная принадлежность, родство, гендерный и возрастной статус, культурное единство и т.д., что предельно упрощает процессы социальной конкуренции и эксплуатации. Именно логика обезличенного ресурсного отношения к действительности позволяет выработать новый регулятор повседневного поведения человека – рациональный (вне-моральный) расчет.

При этом конкурентный успех в большей степени связан не столько с выработкой нового регулятора поведения, сколько со степенью освобождения от старого, религиозноцентристского – морали.

Мораль, в основе которой лежит религиозноцентристский взгляд на мир, принципиально настаивает на первостепенности и важности качественных характеристик реальности, и защищает их через систему запретов и ограничений. В случае отказа от моральных сдержек действующее лицо получает дополнительные конкурентные преимущества в операционной скорости, вариативности и пластичности поведения. Более того, если выявлять фундаментальные основания эксплуатационных практик, характерных для обществ безрелигиозного формата, то следует признать их матричной формой отношения морально ориентированных и имморальных людей. При этом данные коммуникативные отношения могут быть выражены через корректную математическую модель, в рамках которой часть элементов системы, находящихся в режиме конкуренции, постоянно обладают большим количеством вариантов действий, нежели другие ее элементы.

Если мы обратимся к социально-экономической истории так называемых «современных» (безрелигиозных) обществ, то легко увидим, начиная с эпохи «первоначального накопления» успешность капитализации именно имморализма как коммуникативного проявления. Знаменитая XXIV глава первого тома «Капитала» прекрасно иллюстрирует процесс конвертации английским и шотландским сословием воинов и управленцев своей традиционной диспозиции в эгоцентристские материальные предпочтения. Этика британских лендлордов выглядит вполне инверсивно (вплоть до буквализма) кшатрийскому кодексу покровительства и попечения звучащему, например, во второй песни «Рагхуванши» Калидасы. Царь Дилипа готов пожертвовать собой ради сохранения жизни того,

кто находится под его покровительством: «Поистине, высокое звание кшатры в мирах славится защитой слабых от убиения. Тому, кто отступил от своего долга, зачем ему царство или жизнь, запятнанная бесчестьем? <...> Не о плоти же пристало мне сокрушаться, из праха возникшей и обреченной кончине» [2, с. 93-94]. А герцогиня Сэтерленд изгоняет своих крестьян с земли, используя самые жестокие меры, вплоть до сожжения домов с их жителями, тем самым не только не защищая своих бывших подданных, а просто экспроприруя их на физическом уровне [3, с. 734-735]

Озабоченность прибыльностью имморализма высказывал даже такой успешный финансист как Дж. Сорос: «... На рынке, основанном на сделках, в отличие от рынка, основанного на отношениях, – мораль может стать обузой. В условиях высококонкурентной среды люди, озабоченные проблемами отношений с другими людьми, преуспевают меньше тех, кто не отягощен моральными соображениями. Таким образом, социальные ценности претерпевают то, что можно было бы назвать процессом нежелательного естественного отбора. Беспринципные люди оказываются в выигрыше. Таков один из наиболее тревожных аспектов мировой капиталистической системы» [4, с. 217–218].

При этом важно учитывать, что речь в рамках научного дискурса может идти только о едином антропологическом типе так называемого «современного» человека, несмотря на уровень его личной успешности. В этом смысле в популярной цитате из «Квартального обозрения», использованной К. Марксом на страницах «Капитала», речь идет не о политэкономической абстракции или конкретных буржуа, а скорее об общей логике поведения человека в условиях Модерна:

«Обеспечьте 10 процентов, и капитал согласен на всякое применение; при 20 процентах он становится оживленным, при 50 процентах положительно готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает ногами все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы» [3, с. 764].

В конце концов, автономизация собственной личности и материальная экспансия могут быть достигнуты как с помощью клиринга («огораживания»), повседневым криминальным поведением, так и с помощью инспирирования социальных революций.

Следовательно, *если* допустить, что история в своей основе коммуникативна и предельно допустимыми являются два формата отношений – религиозно-центристский и безрелигиозный – *то* предельно и непротиворечиво считать экономическую коммуникацию результатом действий людей в соответствии с их представлением о смысле существования и вытекающей из него логикой отношения с миром и себе подобными, формализованной в соответствующие социальные конструкторы.

«Современная» экономика создана секулярной обособленной личностью, действующей в собственных интересах, отбросившей традиционные мотиваторы и регуляторы поведения и сформировавшей новое историческое пространство, подчиняющееся логике конкуренции и эксплуатации.

Библиографический список

1. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1982.
2. Калидаса. Род Рагху (Рагхуванша). М., 1994.
3. Маркс К. Капитал. М., 1951. Т.1.
4. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. М., 1999.
5. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008.
6. Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3.

2012

СИТУАТИВНЫЙ ТИП ПОВЕДЕНИЯ: ГЕНЕЗИС, ОСОБЕННОСТИ, ТЕНДЕНЦИИ

Тип поведения – это мировидение, овеществленное в действии, т.е. приобретенное пространственно-динамическое измерение. В данном агрегатном состоянии оно наполняет реальность «единицами действия» (в среднем около 20 000 на человека в день [3, с.120]), которые формируют ее принципиальные параметры, легитимизируя их в режиме непрерывного социального референдума, т.е., по существу, само пространство «исторического».

Исходя из коммуникативной теории исторического процесса [11, 12], для современных обществ характерен тип поведения, который может быть назван *ситуативным*. Данный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной, самоутверждающейся личности, при этом главным критерием оказывается его результативность, достижительность. В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных

норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность.

Генетическим основанием формирования ситуативного типа поведения (далее по тексту – СТП) оказывается постепенная деформация религиозноцентристского «образа истинности», с его теоцентризмом, служением Абсолюту в форме богоприближения как смыслу существования и императивным типом поведения. Новый, безрелигиозный, «образ истинности» базировался на антропоцентризме как эгоцентризме, служению себе в форме автономизации собственной личности, что в приложении к реальности генерирует новый тип поведения со следующими присущими ему особенностями:

1. *Индивидуализм.* Индивидуалистический характер поведения связан с кризисом историко-культурной ориентации человека/общества из-за утраты внешней, надличностной точки отсчета и вытекающей из нее системы координат ввиду отказа от религиозноцентризма как определенностного коммуникативного формата. Пришедший ему на смену безрелигиозный (неопределенностный) коммуникативный формат связан с представлением о принципиальной невозможности общей системы координат. Один из классиков либеральной мысли Ф. А. фон Хайек сформулировал это следующим образом: «Мы не исходим из того, что человек по природе эгоистичен и себялюбив или должен стать таковым, что нам часто приписывают. Наше рассуждение отталкивается от того, что способности человеческого воображения бесспорно ограничены, что поэтому любая частная шкала ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что, поскольку,

грубо говоря, сама по себе шкала ценностей может существовать только в индивидуальном сознании, постольку она является ограниченной и неполной. <...> Индивидам следует позволить в определенных пределах следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще, и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду. Именно это признание индивида верховным судьей его собственных намерений и убеждений, признание, что постольку, поскольку это возможно, деятельность индивида должна определяться его склонностями и составляет существо индивидуалистической позиции» [13, с. 50–51].

Исходя из логики данного рассуждения, современный человек просто обречен оставаться «верховным судьей своих собственных намерений и убеждений», находясь в заточении в одиночной камере собственной личности.

2. *Конфликтность.* Конфронтационный, агональный характер СТП базируется на достаточно очевидном умозаключении, приобретающем признаки историко-социального закона – *индивидуалистическая активность вне абсолютной системы координат контррадикативна.*

Вытекающий из приведенного утверждения принцип «*bellum omnia contra omnes*» задает новый *вынужденный* коммуникативный стиль, подмеченный еще Т. Гоббсом и объективно противостоящий солидаризму религиозноцентристского общества: «И хотя полезные блага повседневной жизни могут возрастать благодаря людской взаимопомщи, но поскольку этих благ достигнуть легче, господствуя над другими, а не

в союзе с ними, то ни у кого не должно оставаться сомнений, что люди по природе своей, если исключить страх, жаждут скорее господства, чем сообщества. Следовательно, необходимо признать, что все крупные и прочные людские сообщества берут свое начало не во взаимной доброжелательности, а во взаимном страхе людей. Причина взаимного страха заключается как в природном равенстве людей, так и во взаимном желании причинить вред друг другу. <...> равны те, кто располагает равными возможностями друг против друга» [4, с. 286– 287].

Неизбежность конфликта действующих вне общей системы координат эгоцентриков идеология и идеологизированная наука, начиная с XIX в., стремилась опровергнуть с помощью концепции «невидимой руки». Французский философ и политолог Ж. Руссо с иронией пишет на эту тему следующее: «Она – символ внезапной встречи (которая всех бы устроила, если б была возможной) эгоизмов, которые, не отрекаясь от самих себя, автоматически производят «общее благо» <...> Каждый делает то, что ему нравится, что ему придет в голову. Никто больше не стесняется! И в результате вовсе не наступает хаос – как тешат свое воображение мрачно настроенные люди – напротив, тут же получается милая гармония всего целого! Кто не почувствует общности этого мифа с нашими тайными инстинктами?» [8, с. 32]. Но даже оппортунистический потенциал концепции «невидимой руки» не может отменить *закона производства социальной конфликтности*.

3. *Редукция*. Упрощение, сведение сложного к простому как поведенческая особенность логически

вытекает из процессов примитивизации мировидения до одного из возможных предельных допущений о реальности, доступных человеку/обществу – безрелигиозного. Эксклюзивизм безрелигиозного коммуникативного формата неизбежно воспроизводит редукционистское отношение к действительности. Данная ситуация была усугублена соответствующими ей процессами социально-психологической адаптации, которые можно назвать «травестийными». Обвальная объективная де-традиционализация новоевропейского общества сопровождалась последовательной сменой отношения к тому, чего уже нельзя было изменить. Атомизация социума, согласно травестийной стилистике, превращается в открытие «личности», «личностного начала». Разрушение культурных регуляторов поведения превращается в провозглашение культов Права, а монетизация человеческого существования – в новый знак богоизбранности в протестантизме (в приложении к новоевропейской модернизации и используя современные ресурсы выразительности русского языка, такого рода травестия должна переводиться как «переобувание»). Скрытая за «травестийными» симулякрами поведенческая стилистика все более настраивается материально-физиологическими мотивациями, актуализирующими тип личности «мимикранта»;

4. *Имморализм.* Поведенческая мимикрия, направленная прежде всего на сенсорную, материально-физиологическую реальность, неизбежно сегрегирует мораль как регулятора человеческой активности. Кроме того, необходимо иметь в виду, что ситуативность новоевропейского человека была интенсифицирована аннигиляцией универсального смысла су-

ществования, распавшегося на множество локальных частных «смыслов» и спровоцировавшего выброс огромной кинетической энергии, соответствовавшей энергии панических персональных спасений в условиях тотальной неопределенности Бытия. Иллюстрацией катастрофических переживаний бессмысленности существования человека Модерна являются слова историка науки из Корнеллского университета У. Провайна: «Для человеческого общества не существует ни нравственных или этических законов, ни абсолютных принципов. Мы безразличны для Вселенной, и у нас нет конечного смысла в жизни» [1, р. 10]. Именно отсутствие универсального смысла, поддерживающего «этические законы» и «абсолютные принципы», заставляет отказываться от них как от балласта, осложняющего оперативную мобильность «личности». С этой точки зрения эпохальность и величие макиавеллиевского «Государя» заключались в том, что он оказался блестящей по форме и содержанию экстраполяцией поведенческого компонента новоевропейского «образа истинности» в пространство реальной повседневной человеческой активности. «Государь» представляет собой универсальное руководство по ситуативному поведению для человека нового времени, т.к. при деформации традиционного «образа истинности» основные параметры поведения полностью совпадают у герцога и простолюдина, за исключением только масштаба возможностей. Макиавелли, в принципе, поведенчески «освобождает» и того, и другого. Ситуативность поведения провозглашается им в качестве залога его эффективности, именно она оказывается истинной ценностью, согласующейся с «настоящее правдой вещей»: «... Князю, желающему удержаться, необходимо научиться уме-

нию быть недоброжелательным и пользоваться или не пользоваться этим, смотря по необходимости... Ведь если вникнуть как следует во все, то найдется нечто, что кажется добродетелью, но верность ей была бы гибелью князя; найдется другое, что кажется пороком, но, следуя ему, князь обеспечивает себе безопасность и благополучие... Кто искуснее других умел действовать по-лисьему, тому и приходилось лучше. Однако необходимо уметь хорошо скрыть в себе это лисье существо и быть великим притворщиком и лицемером: ведь люди так просты и так подчиняются необходимости данной минуты, что, кто обманывает, всегда найдет такого, который даст себя обойти» [6, с. 79, 84]. Известный финансист и мыслитель Дж. Сорос откровенно указывает, насколько имморализм становится неотъемлемой чертой СТП: «Поведение, направленное на максимизацию прибыли, диктуется соображениями выгоды и пренебрегает требованиями морали. Финансовые рынки не являются ни моральными, ни аморальными; соображения морали им просто чужды. В отличие от этого, невозможно принимать правильные коллективные решения, если отсутствует четкое понимание различия между добром и злом. Мы не знаем, что считать правильным. Если бы нам это было известно, мы бы не нуждались в демократическом правительстве <...>. На высококонкурентном рынке, где ежеминутно совершается бесконечное число сделок, забота об интересах других людей может обернуться помехой» [9, с. 227–228]. Озабоченность складывающейся ситуацией выражает и другой популярный финансовый практик и мыслитель Н. Талеб: «Видимо, самая большая сложность в моих отношениях с современной цивилизацией – увеличивающийся в ней разрыв между нравственным и законным. Бывший министр

финансов США Роберт Рубин, финаферист и, возможно, самый крупный вор в истории человечества, не нарушал никаких законов. В сложной системе разница между законным и нравственным постепенно растет... А потом взрывает систему» [10, с.192].

Если говорить о *перспективах* цивилизации, для которой характерен СТП, то, оставляя на потом мрачные предчувствия Н. Н. Талеба, нельзя не прислушаться к еще одному суждению Дж. Сороса: «... на рынке, основанном на сделках, в отличие от рынка, основанного на отношениях, – мораль может стать обузой. В условиях высококонкурентной среды люди, озабоченные проблемами отношений с другими людьми, преуспевают меньше тех, кто не отягощен моральными соображениями. Таким образом, социальные ценности претерпевают то, что можно было бы назвать процессом нежелательного естественного отбора. Беспринципные люди оказываются в выигрыше. Таков один из наиболее тревожных аспектов мировой капиталистической системы» [9, с.217–218].

Сходные наблюдения делает и известный социолог З. Бауман в своей работе «Текущая современность»: «... правят те люди, которые умеют сохранять свои действия не связанными обязательствами, свободными от норм, и поэтому непредсказуемыми при нормативном регулировании <...> действий их главных протагонистов. Люди, чьи руки развязаны, правят людьми со связанными руками; свобода первых – главная причина несвободы вторых, тогда как несвобода вторых – основной смысл свободы первых» [2, с.130].

Более того, еще в начале XVIII в. Б. Мандевиль твердо высказывался о тех качествах человека, которые делают его социально успешным: «... то, что де-

лает человека общественным животным, заключается не в его общительности, не в добродушии, сострадательности, приветливости, не в других приятных и привлекательных свойствах; самыми необходимыми качествами, делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и, по мнению всего света, самых счастливых, самых процветающих обществах, являются его низменные и наиболее отвратительные свойства» [7, с. 5].

Таким образом, с высокой степенью вероятности, можно предположить, что СТП в режиме «нежелательного естественного отбора» будет наделять признаками успешности, избранности и элитарности максимально immoralных действующих лиц. Именно такие акторы в режиме агона, конкуренции, действительно обладают весомыми оперативными преимуществами. Мораль по своей природе есть ограничение, запрет, табу определенных «единиц действия». Immoralный актор, при необходимости пользующийся дивидендами морального поступка, легко дополняет их в конкурентной ситуации возможностями аморальных действий. Безусловно, что по закону больших чисел, в конкурентной борьбе большого количества людей победа гораздо чаще будет оказываться на стороне тех, кто обладает в каждый момент большим репертуаром возможностей (в немалой степени, потому что может пренебречь моралью).

Прогрессирующий immoralизм в свою очередь все больше будет замыкают действующую личность на себя, ужесточая режим ее самоизоляции. Здесь уместно вспомнить слова Э. Чорана: «На какие только жертвы я бы не пошел, чтобы только освободить-

ся от этого жалкого «я», которое в это самое мгновение занимает во вселенной такое место, о котором ни один бог не смел и мечтать!» [14, с.123]. Но еще в большей степени продуктивно для рассматриваемой темы размышление известного английского историка Р. Дж. Коллингвуда о ситуативном типе поведения: «... для человека, планирующего совершить какой-нибудь поступок, самое важное – продумать ситуацию, в которой он находится. По отношению к этой ситуации он отнюдь не свободен. <...> Для человека, собирающегося действовать, ситуация оказывается господином, оракулом, богом. <...> А если он не посчитается с нею, то ситуация посчитается с ним. Она не из тех богов, которые оставляют оскорбление безнаказанным» [5, с.302–303]. Ирония истории заключается в том, что путь безрелигиозной цивилизации к освобождению человеческой личности привел ее к принципиальной несвободе, напоминающей по своему стилистическому исполнению изощренно пародийные наказания грешников в Аиде.

Библиографический список

1. Provine W.B. Scientists, Face it!: Science and Religion are Incompatible // *The Scientist*. 1988. September 5.
2. Бауман Э. *Текущая современность*. СПб., 2008.
3. Бурдые П. *Практический смысл*. М.; СПб., 2001.
4. Гоббс Т. *О гражданине* // Гоббс Т. *Сочинения в 2 т. Т.1*. М., 1989.
5. Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории* // Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. М., 1980.
6. Макиавелли Н. *Государь* // Макиавелли Н. *Государь. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. О военном искусстве*. М., 1997.
7. Мандевиль Б. *Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – блага для общества*. М., 2000.
8. Руссо К. *Монархия и гражданственность / Regnum aeternum*. М., 1996.

9. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. М., 1999.
10. Талеб Н.Н. Прокрустово ложе. Философские и житейские афоризмы // Талеб Н.Н. О секретах устойчивости. Прокрустово ложе. М., 2012.
11. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Сборник материалов IV Международной науч.-практ. конференции. Челябинск, 2008.
12. Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3.
13. Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству. М., 1992.
14. Чоран Э.М. Признания и проклятия: философская эссеистика. СПб., 2004.

2013

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ОБНОВЛЕНИЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ:
НЕОБХОДИМОЕ И ПЕРЕЗРЕВШЕЕ
(НА ПРИМЕРЕ АНТРОПОЛОГИИ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ)

Анализ концептуальных принципов современной исторической науки позволяет нам констатировать наличие методологического кризиса, связанного с эпистемологическими дефектами следующего характера: господство индуктивизма¹, держащегося на скрытых произвольных допущениях в качестве предпосылочного знания; переизбыток интерпретаций, вынужденное умножение сущностей и смыслов, превращающее историю в науку мнений; тенденция «потери» предмета науки в ситуации неограниченного отчетливыми теоретическими основаниями интерпретационного произвола.

Попробуем систематизировать фундаментальные недостатки современной исторической науки, вытекающие из ее исключительной индуктивности:

1) *культ факта*, основанный на уверенности, или, лучше сказать, предрассудке, что единствен-

¹ «Познание идет (должно идти) последовательно, от единичного к особенному, а затем – к общему и всеобщему» (Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 2003. С.184).

ным, вполне достаточным для получения успешного результата исследовательским алгоритмом является процесс восхождения от простого к сложному, от единичного к общему. Данное представление порождает своеобразную «сакрализацию» факта/источника. Известный немецкий историк Й. Баберовски, директор института Восточной Европы, говорит об этом следующее: «Ссылка на документы заставляет признаться в том, что другой ближе к реальности, чем ты сам. Историки меряются силами, когда ставят под сомнение серьезность собирателя и доказывают ему, что он видел не все документы, которые были доступны самому. Тот, кто прочитал множество документов, якобы в большей степени обладает «действительностью». Так звучит, немного упрощенно, кредо тех историков, которые верят в то, что в источниках отражается реальность» [1, с. 104]. Господство эмпиризма в истории фактически сводит задачу историка к попыткам достигнуть результата путем «выкладывания» реальности из неких ее отдельных, подчас случайных фрагментов по типу мозаики (puzzle), хотя феноменологическая бесконечность мира делает процесс его эмпирического познания заведомо бессмысленным. Еще Ф. Шиллер во вступительной профессорской лекции в Йене в 1789 г. дал образ ученого-эмпирика, Brotgelehrte: «Профессиональный исследователь с его засушенным отношением к голым фактам, дающим только сухой скелет истории, человек, честолюбивые помыслы которого направлены на то, чтобы стать, по возможности, максимально узким специалистом, узнавая все больше и больше о все меньшем и меньшем» [15, с. 101]; Р. Дж. Коллингвуд историю подобного типа называл «историей клея и ножниц». Мысли Ф. Шиллера и Р. Дж. Коллингвуда как будто прямо обращены к

сегодняшним сторонникам модных и гиперобъективистских «истории повседневности» и «микроистории». Кроме того, культ факта прямо ответствен за случайность исторической картины, так как наше понимание истории прямо зависит от той или иной степени полноты имеющегося в нашем распоряжении фактического материала.

В отличие от летописца, историк вынужден заниматься концептуализацией даже при низкой концентрации фактического материала по той или иной эпохе (событию, личности и т.д.). Любой историк, научные интересы которого лежат за пределами эпохи Нового времени, прекрасно представляет себе, насколько многое определяет в нашем знании о прошлом наличие или отсутствие буквально несколько источников, не говоря уже об источниковых комплексах. Любой историограф знает о существовании в рамках методологической типологии исторических фактов отождествления единичных данных с «легитимными» историческими фактами. А. И. Ракитов пишет на эту тему следующее: «Благодаря привычке такой прием превращается в само собой разумеющийся стандарт, что маскирует содержащуюся здесь эпистемологическую проблему. Условием подобного отождествления является познавательная ситуация, в которой историк располагает единственным свидетельством (прямым или косвенным) об отдельном событии или процессе. Невозможность сопоставить это свидетельство с другими, а также его особая значимость для решения определенной исследовательской задачи, поднимают содержащуюся в нем информацию на уровень факта, т.е. эмпирического знания о прошлом, отвечающего требованиям соответствующих методо-

логических принципов, критериям рациональности и достоверности. Строго говоря, этот прием оказывается вынужденным, но в исторических исследованиях, в отличие от исследований естественнонаучных, он встречается на каждом шагу...» [8, с. 201–203]. Кроме того, необходимо учитывать и то обстоятельство, что наши оценки главного и второстепенного в той или иной эпохе, том или ином историческом событии или явлении, хочется ли нам того или нет, прямо зависят от качества «отпечатка», дошедшего до нас. При этом у нас не может существовать твердой уверенности в том, что статус события в рамках «отпечатка» и в реальной действительности совпадают.

При этом фактологическая «оснастка» эпохи Нового времени только лишь с формальной стороны выглядит более благополучной. Благополучие носит несколько «статистический» характер, то есть связано с нашей уверенностью, что массовость обязательно гарантирует надежность «кирпичиков» истории. В современных работах, посвященных методологии науки, достаточно убедительно ставится под сомнение принцип автономности фактов от исследовательских манипуляций и ментальности самого исследователя. «Факты и теории связаны друг с другом гораздо более тесно, чем допускает принцип автономии. Не только описание каждого отдельного факта зависит от некоторой теории <...>, но существуют также такие факты, которые вообще нельзя обнаружить без помощи альтернатив проверяемой теории и которые сразу же оказываются недоступными, как только мы исключаем альтернативы из рассмотрения» [12, с. 170], – утверждает в своей работе «Против методологического принуждения» один из самых глубоких и оригинальных

современных философов и методологов науки П. Фейерабенд.

Иными словами, исследователь замечает, выбирает, «иссекает» из окружающей действительности то, что подтверждает его видение действительности, актуализирует его картину мира. Как и всякий другой человек, исследователь может быть бессознательно избирателен в восприятии реальности, потому что любой человек, собирающий информацию об окружающей его действительности, не столько проводник этой информации, сколько информационный фильтр. Культ факта неразрывно связан с недооценкой и даже предубежденностью в отношении дедуктивного подхода к изучению истории. Теоретические построения, кроме их безусловных положительных технологических функций, известных всем, в меньшей степени опасны для научной объективности, так как по самой своей сущности обречены на массовую экспертизу со стороны научного сообщества, а по природе своего происхождения не могут так же успешно камуфлироваться под объективные свидетельства самой реальности, как это очень часто свойственно для фактологических данных при их продвижении в рамках того или иного исследования;

2) *переизбыток и конфликт интерпретаций*, прямо вытекающий из сугубо индуктивного характера современного исторического познания. Иными словами, интерпретационная активность заложена в самой природе индуктивного исторического познания, а поскольку, по меткому выражению С. Тулмина, «объясняет не наука, а ученые», то интерпретация фактов в полной мере зависит от личностных пристрастий и мировоззренческих позиций самих ученых, что еще

более эту активность усиливает. Более того, общий рост субъективизма в современном историческом познании превращает практически любое исследование в дополнительную интерпретацию. Становящаяся все более динамичной, интерпретационная активность, несмотря на свою избыточность и внутреннюю конфликтность, не может быть сколько-нибудь ограничена в силу дефицита дедуктивных подходов в истории. Напротив, такие достаточно авторитетные современные немецкие исследователи, как Р. Козеллек и Я. Рюзен, утверждают, что историк может и должен лично определяться по отношению к прошлому, выделяя отрезок времени, ключевой, с их точки зрения, для понимания большого исторического процесса. Этот отрезок исторического времени по воле исследователя превращается в «ключ» для «дешифровки» исторического процесса.

Такой интерпретационный произвол, да еще временный историку чуть ли не в обязанность, порождает критику манипуляции общественным сознанием, так как вместо экспертной оценки «кодирует» его. При этом не важна, по существу, степень искренности историка, действующего в рамках данного подхода, так как в любом случае узаконивается статус случайной интерпретации в научном исследовании.

Чтобы разъяснить природу случайной интерпретации, можно обратиться к рассуждениям известного семиотика, филолога и культуролога Б. А. Успенского в работе «История и семиотика»: «Представим, что перед нами во сне проходят более или менее смутные (аморфные) и случайные образы, которые при этом как-то фиксируются нашей памятью. Образы эти, так сказать, семантически поливалентны – в том смысле,

что они легко трансформируются (переосмысляются) и в принципе способны ассоциироваться – соединяться, сцепляться – друг с другом самыми разнообразными способами. <...> Вот хлопнула дверь, и мы восприняли (осмыслили) этот шум как звук выстрела; иначе говоря, мы восприняли это событие как знаковое и значимое, связали его с определенным значением. Это восприятие оказывается, так сказать, семантической доминантой, которая сразу освещает предшествующие события – оставшиеся в нашей памяти, т.е. соединяя их причинно-следственными связями, мгновенно сцепляя их в сюжетный ряд. <...> Мы вправе предположить, что принципиально так же обстоит дело и с восприятием истории. Коль скоро некоторое событие воспринимается (самими современниками, самими участниками исторического процесса) как значимое для истории, т.е. семиотически отмеченное в историческом плане, – иначе говоря, коль скоро ему придается значение исторического факта, – это заставляет увидеть в данной перспективе предшествующие события как связанные друг с другом (при том, что ранее они могли и не осмысляться таким образом). <...> В дальнейшем могут происходить новые события, которые задают новое прочтение исторического опыта, его переосмысление. Таким образом прошлое переосмысляется с точки зрения меняющегося настоящего. <...> Итак, с каждым новым шагом в поступательном движении истории меняется как настоящее, так и прошлое и, вместе с тем, определяются дальнейшие пути исторического развития» [11, с. 13–15].

Если абстрагироваться от внутрицеховых, корпоративных интересов и нюансов профессиональной деятельности, необходимо трезво взглянуть на ситуа-

цию, при которой история – «это игра настоящего и прошлого» [11, с. 15]. История, если она настаивает на сохранении статуса науки, не может быть равнодушна к качеству экспертного материала, предоставляемого обществу в виде случайных интерпретаций. Россия XX века имеет сложнейшую историко-социальную судьбу, во многом связанную с тем, какая «семантическая доминанта» (или «конечная интерпретация») возобладала в историческом сознании общества. Драматизм методологической ситуации заключается в том, что при сохранении исключительно индуктивного характера исторического дискурса любая интерпретация, базирующаяся на его основе, в большей или меньшей степени оказывается случайной и вероятностной. Важно понимать, что данная ситуация коренится в самой природе индуктивной исследовательской программы. М. М. Новоселов писал об этом следующее: «Для практики повседневного и научного мышления характерны обобщения на основе не всех случаев поскольку, как правило, число всех случаев практически необозримо, а теоретическое доказательство для бесконечного числа этих случаев невозможно. Такие обобщения называются неполной индукцией. Неполная индукция уже не является логически обоснованным рассуждением. С точки зрения логики обосновать рассуждение – это найти логический закон, соответствующий этому рассуждению, но *никакой логический закон не соответствует переходу от частного к общему* (курсив наш, – П.У.). С точки зрения логики справедливы только такие заключения, для получения которых не требуется никакой новой информации, кроме той, что содержится в посылках, но заключение неполной индукции говорит всегда больше, чем могут сказать её посылки» [7, с. 263]

3) *скрытые дефекты фактологического отбора.* Опора на индуктивизм и обработку простейших фрагментов реальности требует от историка учитывать то обстоятельство, что не все сведения о действительности равным образом откладываются в источниках. Парадоксальным выглядит то обстоятельство, что индуктивная исследовательская логика, в идеале настаивая на прямом обращении к непосредственной реальности, обречена на контакт прежде всего с нетипичными, ненормальными, исключительными ее сторонами. Данное обстоятельство связано с тем, что не все фрагменты реальности наделены равными «правами» фиксации, но преимуществом фиксации пользуется именно необычное, редкое, «замечательное» (по В.В. Болотову), то есть то, что в первую очередь обращает на себя внимание летописцев, хронистов и просто современников такого рода явлений. Вследствие этого оказывается, что историческая наука типизирует именно нетипичное, превращая образ исторического существования в череду эксцессов. Аномия задает тон в исторических источниках, хотя любому здравому исследователю понятно, что основное пространство исторического времени занимала воплощенная в повседневных, повторяющихся действиях людей и вполне их удовлетворявшая социальная норма, которая не «заслуживала» фиксации, потому что прямо совпадала с образом должного и истинного. Индуктивизм, делая ставку на исключительную и предельную фактичность, ориентирует исследователя на дефектную и, по сути, фиктивную картину прошлого. Очень точно обратил в свое время на это внимание Ю. М. Лотман, анализируя материалы, связанные с высказываниями иностранцев о России: «Наблюдая одну и ту же действительность, иностранец и

местный житель создают различные тексты, хотя бы в силу противоположной направленности интересов. Наблюдатель собственной культуры замечает происшествия, отклонения от нормы, но не фиксирует самую эту норму как таковую, поскольку она для него не только очевидна, но и порой незаметна: «обычное» и «правильное» ускользает от его внимания. Иностранцу же странной и достойной описания кажется самая норма жизни, обычное «правильное» поведение. Напротив, сталкиваясь с эксцессом, он склонен описывать его как обычай» [5, с. 125].

Правда, в последнее время историки «повседневности» предпринимали попытки смягчить данную исследовательскую ситуацию ориентацией на поиск в источниках «необычного нормального» как дополнительную возможность опереться на очевидности для людей прошлого, именно в силу этого незафиксированные в источниках. Тем не менее, при сохранении засилья индуктивизма этот недостаток фактически неустраним в исторической науке.

Проблемные моменты современного исторического познания, выражающиеся в фактической непрозрачности предмета истории, односторонности его методологии и инструментария, незащитности перед интерпретационными спекуляциями и манипуляциями, позволяют, в своей совокупности, говорить о приближении или наступлении ситуации кризиса. Весьма интересно и тонко интерпретирует природу научного кризиса и попытки его разрешения Т. Кун: «Как и в производстве, в науке смена оборудования – крайняя мера, к которой прибегают лишь в случае действительной необходимости. Значение кризисов заключается именно в том, что они говорят о своевременности

переоборудования» [4, с. 105]. Ощущение необходимости научного «переоборудования» свидетельствует, по Т. Куна, о наступлении ситуации «научной революции», в соответствии с которой «начинаются нетрадиционные исследования, которые в конце концов приводят всю данную отрасль науки к новой системе предписаний (commitments), к новому базису для практики научных исследований» [4, с. 22]. Известный методолог считает, что «научная революция» знаменует временный переход к «экстраординарной науке» (в противоположность «нормальной науке»): «Увеличение конкурирующих вариантов, готовность опробовать что-либо еще, выражение явного недовольства, обращение за помощью к философии и обсуждение фундаментальных положений – все это симптомы перехода от нормального исследования к экстраординарному» [4, с. 122].

На наш взгляд, на рубеже XX и XXI вв. историческая наука должна вступить в полосу экстраординарного научного дискурса в том случае, если она хочет сохранить ответственное отношение к своему экспертному статусу в обществе. С большой долей вероятности можно предположить, что для преодоления кризисных явлений в историческом познании научному сообществу придется прибегнуть к следующим методологическим операциям.

1. Развивать общие теории исторического процесса за счет адекватной ситуации восстановления статуса дедуктивной исследовательской логики в рамках научного исследования. При этом нас ожидают изменения на парадигмальном уровне, если оперировать терминологией Т. Куна, или создание новых «мета-

физических исследовательских программ», согласно методологии К. Поппера.

Эта ситуация сама по себе сложна и чревата открытыми конфликтами, так как парадигма – это не просто главенствующая в том или ином научном сообществе нормативная модель постановки и решения исследовательских проблем, но и «то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму» [4, с. 221]. Иными словами, парадигма играет идентифицирующую роль в научном сообществе и ее изменения объективно угрожают статусу его членов. Эту сложную социально-психологическую сторону парадигматического обновления науки отмечает и Т. Кун: «Нормальная наука, на развитие которой вынуждено тратить почти все свое время большинство ученых, основывается на допущении, что научное сообщество знает, каков окружающий нас мир. Многие успехи науки рождаются из стремления сообщества защитить это допущение и, если это необходимо, – то и весьма дорогой ценой. Нормальная наука, например, часто подавляет фундаментальные новшества, потому что они неизбежно разрушают ее основные установки» [4, с. 21].

Принятие дедуктивного исторического подхода, по своей сути, практически равняется смене мировоззрения для ученого. При этом надо учитывать, что дедуктивные исследовательские программы обязательно потребуют от историка усиления внимания к междисциплинарным взаимодействиям, в первую очередь, с философией и другими научными дисциплинами гуманитарного цикла, имеющими операционный опыт с абстракциями высокого уровня сложности. Например,

классик экономической теории М. Фридмен в рамках своих научных интересов весьма активно отстаивал необходимость использования дедуктивных исследовательских программ, из теоретической полноты которых гораздо точнее высветляются спецификации и особенности: «Гипотеза важна, если она «объясняет» многое малым, т.е. извлекает общие и решающие элементы из массы сложных и детализированных обстоятельств, которые окружают подлежащие объяснению явления, и позволяет делать верные предсказания на основании лишь этих элементов» [13, с.29]. Его точку зрения подхватывает и развивает Э. Шлиссер: «Теория нужна не для того, чтобы получить «фотографическое воспроизведение» мира, а для того, чтобы «анализировать» его с помощью «фундаментальной и относительно простой структуры»» [14, с.56]. На наш взгляд, такая трансформация истории создает дополнительные стимулы и возможности для развития гуманитарного знания в целом.

2. Провести четкое разграничение компетенции дедуктивных и индуктивных исследовательских программ. С одной стороны, индуктивно-эмпирический перекосяк в методологии истории не вызывает сомнения, но, с другой стороны, исторические исследования не должны превращаться в концептуальное искусство. Если дедуктивные исследовательские программы отвечают за выявление основных параметров исторического существования человечества, то индуктивные исследовательские программы, в первую очередь, за его спецификации. При этом не должно быть «несанкционированного вторжения» в сферу компетенции друг друга, когда дедуктивизм навязывает богатству и разнообразию исторической феноменологии

вульгарный детерминизм, а индуктивизм претендует на масштабные обобщения на базе всегда ограниченной конкретики.

3. Стремиться к сокращению избыточных интерпретаций и, в первую очередь, откровенно политизированных, идеологизированных, сознательно фальсифицированных. С одной стороны, строгая дедуктивная теория по самому характеру будет ответственно организовывать интерпретационное пространство вокруг новых исследовательских парадигм, сужая возможности произвольных истолкований не за счет формальной цензуры, а за счет необходимости четкого заявления своих предельных оснований. С другой стороны, жесткое давление научного сообщества должно быть направлено против употребления в строгом, исследовательском «контексте» так называемой «идеологической речи», представляющей из себя механизм использования заведомо неопределенных, произвольных, оценочных суждений с целью симуляции научного дискурса и манипуляции общественным сознанием.

Господство индуктивистской методологии в истории дает основание считать, что любой исследовательский проект окажется набором выводов, полученных на основе интерпретации случайного множества фактов, принадлежащих источникам разноуровневой компетентности и исследуемых оператором, не вполне отдающим себе отчет в собственной зависимости от вненаучных, предпосылочных представлений.

Это вовсе не означает огульного отрицания продуктивности индуктивистских методологий, а скорее, должно обращать наше внимание на то, что их эффективность удовлетворительна только при весьма

узком предмете исследования и, напротив, снижается при сколько-нибудь серьезном охвате того или иного явления.

В силу этого, при обращении к теоретической исследовательской проблематике, предполагающей обнаружение весьма тонких, не очевидных на уровне повседневной эмпирики сущностей, плохо улавливаемых чистой фактологией, велик риск проявления в качестве «скрытого интерпретатора» неотрефлексированных пристрастий и предрассудков самого исследователя. При этом повседневность, окружающая самого ученого, машинально, предпосылочно начинает выступать в качестве реальности нормативной. Из этого следует, что, находясь в крайне ответственной исследовательской ситуации, каковой является любое теоретическое построение, с присущей ему максимальной автономностью от самого исследователя, ученый оказывается ангажирован личностной повседневной ситуацией.

Указанные трудности, а также определенные идеологические причины, привели к тому, что в рамках отечественной историографии прослеживается тенденция избегать исследований теоретического и теоретико-методологического характера, если не подразумевать под теоретическими работы обобщающего плана.

К сожалению, перечисленные приметы методологического кризиса в целом характерны и для ситуации в отечественной историографии интеллигенции [10]. Это, в первую очередь, касается представлений о природе интеллигенции, ее генезисе, социальных функциях и корпоративных интересах. На наш взгляд, вполне очевидно, что проблема формализации поня-

тия «интеллигенция» связана с гораздо более глубокими трудностями, чем это можно казаться в первом приближении. Сложности заключаются в дефиците определенностных представлений о собственно историческом пространстве как пространстве специфицированном, а также в недостатке методологической строгости относительно самого общества как социализирующего контекста, генерирующего любые социальные частности. К такому выводу приводит парадоксальное обстоятельство, что при избытке положительных данных по теме уровень содержательной неопределенности весьма высок. В этом случае исследовательская логика сигнализирует о недостатке именно объективных классификаторов.

Сложившаяся теоретико-методологическая ситуация ставит вопрос о кардинальной смене концептуальных оснований в исторической науке. В первую очередь, это означает отказ от выстраивания исследовательской стратегии на произвольных допущениях в качестве предпосылочного знания и опору на предельные теоретические допущения, т.е. возвращение в историю дедуктивной исследовательской логики как смысло- и системообразующей. Для этого необходима формализация дедуктивно-теоретического принципа в качестве основы для выработки новых методов исторического исследования, а также его теоретическое и практическое обоснование вплоть до конкретного алгоритма использования в виде последовательности методологических операций в реальном историческом материале.

Дедуктивно-исторический принцип в качестве нового концептуального основания методологии исто-

рии формализован как методологический комплекс, включающий в себя дедуктивно-моделирующий, дедуктивно-генетический и дедуктивно-структурный методы исследования [9].

Предлагаемый нами в качестве базового дедуктивно-моделирующий метод позволяет формализовать историческое пространство требуемого разрешения для объективации любого исторического явления, отталкиваясь от предельного допущения о природе реальности. В этом случае мы создаем реальный объективный классификатор, координатную сетку для определения статуса любого участка исторической действительности. Нам кажется весьма точным следующее суждение В. С. Вахштайна: «Иллюстрацией такого образа науки служит метафора радара, который позволяет наблюдать самолеты задолго до их появления в зоне прямой видимости. Для того, чтобы оператор мог их различить, в систему должно быть заложено отображение некоторого сегмента пространства в условную координатную плоскость, представленную на мониторе, а помимо этого – сложная совокупность идентификаций и различений («самолет/не-самолет», «свой/чужой» и т.п.). При этом у нас никакой «зоны прямой видимости» нет. <...> Система локации создает лишь референции своих объектов на мониторах благодаря своим собственным средствам представления» [2, с. 22– 23].

Мы полностью согласны с И. Д. Ковальченко в его следующем утверждении: «Наиболее важной задачей моделирования и наиболее высоким его познавательным уровнем является построение таких моделей, которые позволяют выявить коренную суть изучаемых явлений и процессов в целом, т.е. рассмотреть

их как определенные системы. Такое моделирование основывается на дедуктивном подходе к реальности, на принципе и методах восхождения от абстрактного к конкретному. Напомним, что такой путь исследования требует формирования идеализированного, абстрактно-теоретического объекта познания, который отражает коренную суть и качественную определенность исследуемых явлений и процессов. Затем, на базе обращения к конкретной форме явлений и процессов, т.е. в результате перехода от абстрактного к конкретному, раскрывается вся модификация этой сути. Причем конкретизация может быть сколько угодно детальная» [3, с. 378].

Отталкиваясь от предельного допущения о природе реальности, мы обнаруживаем, что историческое пространство организуется в двух возможных коммуникативных форматах: религиозноцентристский формат (или определенностная оперативная матрица) или безрелигиозный / информационный / инновационный формат (неопределенностная оперативная матрица).

Каждый из форматов является конкретным результатом решения проблемы систематизации и упорядочивания пространства, в рамках которого сознание оказывается конституирующим началом, а также содержит в себе смысловую (представление о цели и смысле существования человека/общества), логическую (последовательность воплощения смысла в пространстве социального общения) и конструктивную (преобразование действительности в соответствии с логикой организующего смысла) составляющие.

Коммуникативный формат опосредован и закреп-

плен как в индивидуальном («образ истинности»), так и в коллективном («культурная память») сознании.

В изложенных рамках интеллигенция, в качестве социального явления, исторически непротиворечиво относится к безрелигиозному информационному формату, и неорганична в рамках религиозноцентристского, по существу – безыформационного, общества.

Дедуктивно-генетический метод дает возможность реконструировать динамику зарождения и начало формирования интеллигенции, опираясь на объективированную дедуктивно-моделирующим методом статику коммуникативных форматов. Точкой отсчета для отслеживания генезиса интеллигенции оказывается момент, когда регулярное, последовательное привлечение инфо-услуг становится определяющей стороной индивидуальной и коллективной коммуникативной активности. С высокой точностью можно утверждать, что таким моментом в истории европейского (католического) религиозноцентристского общества стала эпоха Большого Барокко, включающая в себя позднее Возрождение и раннее Просвещение. Не лишним будет вспомнить, что в классическом труде академика И. Д. Ковальченко индуктивистский вариант историко-генетического метода получает весьма сдержанную характеристику: «Историко-генетический метод направлен прежде всего на анализ развития. Поэтому при недостаточном внимании к статике, т.е. к фиксации некоей временной данности исторических явлений и процессов, может возникать опасность релятивизма. <...> Наконец, историко-генетической метод при всей давности и широте применения не имеет разработанной четкой логики и понятийного

аппарата. Поэтому его методика, а следовательно, и техника, расплывчаты и неопределенны, что затрудняет сопоставление и сведение воедино результатов отдельных исследований» [3, с. 186].

В нашем случае дедуктивная методология обеспечивает необходимую данному методу статику, устраняющую расплывчатость и неопределенность, присущие его индуктивистской версии.

Дедуктивно-структурный метод на основании объективации феномена интеллигенции в статике формализованного исторического пространства и динамике генетического процесса дает нам возможности детализации внутреннего порядка исследуемого явления. Объективирующими коррелятами аналитических операций становятся, с одной стороны, полученное нами устойчивое безотносительное представление о природе социально-исторической реальности, формирующей информационные потребности индивидуального и коллективного характера, а, с другой стороны – информационные посредники, институционализированные данными ожиданиями, удовлетворяют в соответствии с «образом истинности» людей информационного безрелигиозного общества. В результате внешние ожидания и потребности формируют функции интеллигенции, а ее корпоративные интересы в большей степени оказываются связаны не столько с интересами общества, а сколько с интересами сохранения конституирующих ее как специфическую группу интересов. Поэтому адекватное существование в рамках неопределенностного коммуникативного формата немислимо без постоянного привлечения инфоресурсов, а значит, услуг инфо-посредников, а они, в свою очередь, будут заинтересованы в сохранении

инициирующей их существование общественной потребности.

В рамках решения задачи по выявлению и демонстрации когнитивных возможностей дедуктивно-исторической методологии относительно актуальных проблем теории интеллигентоведения мы не могли не затронуть историко-теоретический сюжет о зарождении и начале формирования интеллигенции в России, являющийся частным вариантом генезиса интеллигенции в условиях вестернизационных процессов.

Применив дедуктивно-моделирующий метод для формализации исторического пространства зарождения и формирования российской интеллигенции, мы выявили весьма сложный, противоречивый, чреватый конфликтами гибридный вариант социальной действительности, сформировавшийся в пространстве согласования религиозноцентристского и безрелигиозного коммуникативных форматов. В свою очередь, применение дедуктивно-генетического и дедуктивно-структурного методов дает нам основания утверждать, что временный, переходный, гибридный формат создает крайне противоречивую среду для бытования интеллигенции в качестве инфо-посредника.

Переходное общество оказывается несовершенным потребителем инфо-ресурсов, видя в информации не только связь с социальными перспективами, но и источник, осложняющий привычную повседневную социальную активность. В свою очередь, интеллигенция сталкивается с ситуацией не столько удовлетворения информационного спроса, сколько с необходимостью этот спрос формировать, вплоть до крайних мер по преобразованию действительности.

Стоит отметить, что в незападных обществах феномен революционаризма (от «радикального» до «умеренного») и является спецификой социокультурной активности интеллигенции в ситуации вынужденной вестернизации. В этом смысле мы разделяем подход М. Могильнер, в рамках которого «интеллигент – это интеллеktуал в модернизирующемся обществе, именно поэтому выполняющий ряд не свойственных интеллеktуалу функций по реорганизации общества в поисках установления собственной комплексной (интеллеktуальной, социальной и политической) идентификации» [6, с. 8]. Типологическое исследование организационных структур отечественного революционного движения и, шире, особенностей российского революционаризма позволяет нам сделать следующие выводы. В основе феномена российского «освободительного» движения лежит, прежде всего, крайний революционаризм отечественной интеллигенции.

Революционность интеллигенции была заложена в самой ситуации отчуждения ее как социального слоя от традиционных структур российского общества и заключалась в чрезвычайной затрудненности в этих условиях автономного воспроизводства себя по своим собственным стандартам.

Библиографический список

1. Баберовски Й. Смысл истории // Траектория в сегодня: россыпь историко-биографических артефактов. Челябинск, 2009.
2. Вахштайн В. По ту сторону постсоветской социологии: парадоксы и тавтологии // Пути России: Современное интеллеktуальное пространство: школы, направления, поколения. Т. XVI. М., 2009.
3. Ковальченко И.Д. Методы исторического исследования. М., 2003.
4. Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

5. Лотман Ю.М. К вопросу об источниковедческом значении высказываний иностранцев о России // Сравнительное изучение литератур. Л., 1976.
6. Могильнер М. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М., 1999.
7. Новоселов М.М. Индукция // БСЭ. 3-е изд. М., 1972. Т.10.
8. Ракитов А.И. Историческое познание: системно-гносеологический подход. М., 1987.
9. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005.
10. Уваров П.Б. Отечественная историография интеллигенции: проблемный подход // Интеллигенция восточных регионов России в первой половине XX века: сборник научных трудов. Новосибирск, 2011.
11. Успенский Б.А. История и семиотика // Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т.1.
12. Фейерабенд П. Против методологического принуждения // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
13. Фридмен М. Методология позитивной экономической науки // THESIS. 1994. Вып.4.
14. Шлиссер Э. Экономическая теория и эксперимент // Исаак Ньютон, Милтон Фридмен и Вернон Смит // Вопросы экономики. 2007. № 3.
15. Цит. по: Коллингвуд Дж. Идея истории. Автобиография. М., 1980.

2014

«ИСТОРИКОВ, ИСТОРИКОВ СЛУШАЙТЕ!»
ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ
ПОСТРОЕНИЯ В. М. РЫБАКОВА

Огромной социально-культурной проблемой современной исторической науки является свойственная ей функциональная диспропорция.

Мемориалистика как функция памяти, притом понимаемая чересчур буквально, преимущественно исчерпывает собой содержание исторического знания и образования. Сущность последнего заключается в освоении (исключительно формальном) определенного количества сведений о прошлом пространственно-временного и терминологического характера, а также формируемой способности к их дальнейшей механической передаче.

Историческая прагматика, т.е. способность на экспертном уровне понимать актуальные социально-культурные процессы, а, при необходимости, осознанно их регулировать и формировать, практически остается за пределами исторического знания и образования.

Оторванность от прагматики (прежде всего на теоретико-методологическом уровне) делает исто-

риков специалистами по датам и определениям, и ретроспективно-реферативному изложению прошлого, приучая общество к тому, что они не являются носителями актуального экспертного знания, с вытекающими отсюда для самих историков социально-культурными последствиями. В этих условиях укрепление позиций таких прикладных дисциплин как социология и политология лишь подчеркивает архаичность исторического знания в его сложившемся на сегодняшний день виде. А окончательное превращение историка в шиллеровского *Brotgelehrte* делает сложившуюся ситуацию почти необратимой.

Именно поэтому любое явление, порывающее с давно наметившейся стагнацией исторической науки, воспринимается как надежда на возможность изменений давно сложившегося тренда.

Таким историко-культурным феноменом является известный российский историк-востоковед, синолог В. М. Рыбаков. Его исследования уголовных установлений династии Тан и танской бюрократии отвечают самым высоким требованиям эмпирического историописания и являются выдающимся вкладом в отечественную и мировую синологию¹. Наряду с этим, В. М. Рыбаков уже давно заявил о себе как один из столпов исторической прагматики. Его статьи историко-философской, теоретической тематики хорошо известны интеллектуальному сообществу. К тому же в последнее время В. М. Рыбаков выпустил

1 Уголовные установления Тан с разъяснениями (Тан люй шу и). Цзюани 1–30. СПб., 1990–2008. Введ., пер. с кит. и коммент. В.М. Рыбакова; Вячеслав Рыбаков. Танская бюрократия. Ч. 1–2, том 1. СПб., 2009-2013.

сборники, объединившие его лучшие историософские тексты².

Очень важно, что, несмотря на, казалось бы, значительную дистанцированность его научных интересов от экспертизы актуального, он с самого начала заявляет о приверженности исторической прагматике: «Когда я начинал заниматься средневековой китайской бюрократией в глубине души я лелеял надежду отыскать в тогдашнем административном праве, регулировавшем деятельность чиновничества, некий секрет, который смог бы затем на блюдечке поднести Отечеству и тем помочь ему сделать более дееспособным чиновничество собственное» [1, с. 8].

Отдавая должное эффективности китайской бюрократии, обеспечившей невиданную в истории социокультурную стабильность своей цивилизации, исследователь задается вопросом об истоках данного явления: «Что же это такое – правильное, естественное поведение, не требующее понукания свыше, не ориентированное на подачки со стороны компетентных органов и вовсе не имеющее среди своих стимулов страх уголовного наказания? Да то, которое освящено устоявшейся моралью, вековой традицией, впитавшейся в плоть и кровь так, что человек, следуя ей, ощущает удовлетворение, ощущает себя хорошим, гордится собой, а нарушая, – испытывает угрызения совести, даже если нарушения никто не видел» [1, с. 12]. В. М. Рыбаков подчеркивает культурный, духовный, нематериальный характер данной традиции: «Всякое крупномасштабное движение государства по от-

2 В. М. Рыбаков. Напрямую: Эссеистика, письма, интервью. СПб., 2008; В. М. Рыбаков. Руль истории. СПб., 2012.

ношению к своему народу, если государство не хочет повиснуть в собственной стране, как в вакууме, без воздуха и без опоры, не хочет вызвать катастрофу, которая его же, государство, и взорвет, должно совершаться в рамках культурной традиции. Должно быть закодировано её, традицией, кодом. Даже если целью самого этого движения является некая корректировка, некое назревшее изменение традиции – все равно. И даже – тем более. Тут нет никакого противоречия. Удачная, перспективная политика – это всегда удачная попытка примирить непримиримое.

Верно и обратное. Единственным механизмом, который хоть как-то смягчает социальные встряски, хоть как-то ослабляет сопровождающее их повальное остервенение, является культурная традиция. Культура. Не в смысле начитанности, эрудиции или знания наизусть таблицы логарифмов, а в смысле почти инстинктивной ориентированности на моральные стереотипы поведения» [1, с. 15].

Вековая традиция конфуцианской императивной этики является стержнем, кодом данной культурной традиции: «... конфуцианство потому и выдвинулось на первое место среди всех древних идеологий Китая, что выработало наилучшие методики делать чиновника по возможности верным долгу и бескорыстным. Как бы можно было управлять столь огромной империей иначе? Ведь на сакраментальный вопрос «Кто будет контролировать контролирующих?» еще ни одна культура мира не смогла дать более реалистичного ответа, нежели тот, что выглядит самым идеалистичным: совесть» [1, с. 95].

При этом идеализм культурного основания под-

держивается весьма жесткой и определенной систематикой отбора и социально-правовых требований: «... Квалификационный экзамен, который должны были в присутствии императора держать люди, желавшие резко ускорить свою карьеру, назывался не «научный феодализм» какой-нибудь и не «некоторые аспекты домашнего рабовладения», а «экзамен на звание мудрого, порядочного, непреклонного и справедливого, способного говорить прямые слова, и увещевать императора до последней крайности». <...> Право бдительно стояло на страже чиновничьей «порядочности». Для чиновника предусматривалось чуть ли ни вдвое-втрое большее количество деяний, подлежащих наказанию, чем простого человека; стоит только вспомнить запрет на зачатие во время траура» [1, с. 20–21].

И, тем не менее, право в несовременных обществах играет важную, но второстепенную роль, а главным регулятором личного и общественного поведения является традиционная мораль: «Строго говоря, у общества есть лишь два основных стимула самоорганизации, поддержания единства и порядка – страх человека перед наказанием и желание человека оставаться хорошим. Первое связано с нарочно придумываемыми законами, второе – с естественно сложившейся культурной традицией, потому что «плохо» и «хорошо» зачастую суть понятия специфические для данной культуры. Если исчезает стремление быть традиционно хорошим, остается лишь стремление не быть наказанным. Вот почему все государства, ломающие традицию, волей-неволей делаются тоталитарными: кроме как на страх наказания, им не на что опереться, упорядочивая повседневную жизнь народа. Поэтому

так опасно сталкивать лбами мораль и закон» [1, с. 13].

В развитие данного положения, В. М. Рыбаков прямо указывает на важность влияния конфуцианского индивидуального этического идеала не только на самого управленца, но и, через механизм положительной престижности, на общество в целом: «Сформулировав эталон этического человека *цзюньцзы* и постулировав, а частично и доказав его принципиальную достижимость для любого, кто постарается его достичь, конфуцианство задало индивидуальный этический идеал, без которого ни одно общество существовать не может, и в этом смысле сделало то, что в других регионах мира сделали великие этические религии, оплодотворившие развитие общества индустриализацией в людях стремления не только лучше жить, но и самим становиться лучше. <...> Другими словами, если в обществе быть *цзюньцзы* престижно (сладостно и почетно, как говаривали римляне), люди будут уважать тех, кто ведет себя как *цзюньцзы*, и стараться хотя бы в какой-то степени походить на них, а дети и впрямь будут мечтать стать совершенными мужами и даже кое-кто и впрямь постарается им стать. Может быть, кому-то это покажется печальным, но только так, через простое подражание, т.е. через принятый обществом благодаря воздействию религии – или традиции, или тоталитарной, либо протестно-тоталитарной идеологии, или средств массовой информации – личностный эталон, через естественным образом происходящую добровольную самоподшлифовку к нему средних людей, можно реально менять общественное поведение» [1, с. 76–77, 78, 79].

Конечно, крупный историк и мыслитель понимает,

что с развитием процессов секуляризации общества, опора на исключительно религиозное сознание перестает быть опорой универсальной, в рамках светского общества, в том числе и для воспитания чиновничества: «... Религия, с возникновением так называемой свободы совести (хотя от чего может быть свободна совесть? от угрызений? так это только у подонков) перестает играть роль единого арбитра, единого указателя общих целей, и единого фильтра избираемых для достижения этих целей средств» [2, с. 42].

И здесь, в теоретико-философских размышлениях В. М. Рыбакова возникает тема истории в том ее качестве, которое открывает перед ней новые горизонты социальной прагматики, обязательной для любой науки и потерянной историками в мелкотемье и узкой специализации мемориалистики: «Функции эти переходят к общепринятому, исповедуемому подавляющим большинством населения страны представлению о своей истории. <...> История базируется на фактах. Для нового среднего человека, ставшего со средним человеком традиционного общества значительно более рациональным, она доказательна. Она может иметь своей опорой информацию и ее личную, непредвзятую оценку здравым смыслом. <...> История личностна. Даже самый достоверный исторический факт сам по себе кардинально отличается от фактов, например, физики. <...> История, как и религия, дает простор для интерпретационного творчества, как и религия, вызывает нескончаемые споры специалистов-богословов и притом, как религия, нуждается в верховном утверждении уже бесспорных, базисных основ, которые составляют упрощенный канон. <...> Он упорядочивает информационный хаос, который

подавляющему большинству людей совершенно не нужен и только мешает, разобщает, нервирует, злит. В быту такой канон никогда не потребует от людей невозможного. В сфере социальных обязанностей и обязательств он по большей части возводит в норму то, что уже и так сложилось и действует. <...> История всегда духовна и всегда злободневна. Рассказ даже самого увлеченного своим предметом естествоведника о том, как электроны под воздействием вторгающихся в атом частиц прыгают с одного энергетического уровня на другой, при всей своей занимательности, ничего не скажет обычному человеку о том, как ему дальше жить, кого держать за пример для подражания, как оценивать события окружающей реальности, кто ему друг и кто враг, за кого в конце концов голосовать на выборах. <...> В посттрадиционных обществах именно история предлагает общие цели, помогает выбирать для их достижения общие средства и ставит границы между этически допустимыми и этически недопустимыми средствами. То же как в свое время – религия. И еще одно, крайне существенное. Одним из самых мощных психических механизмов, одним из самых действенных стимулов деятельности человека является перспектива собственного улучшения <...> Вот здесь-то, к слову сказать, и таится ответ на вопрос, что такое патриотизм и преданность своей стране. Не любовь к березкам. И не верность вождям или знаменам как таковым. Но – тому представлению об истории как улучшению общности, о том, что плохо и что хорошо, которое сформировалось, пока наша история несла нас сквозь перекаты веков и теснины жестокостей и подвигов. Которое является более или менее общим, а потому – объединяющим. Тому представлению

о целях общности, о ее добродетелях и о грозящих ей опасностях, которое каноническим образом историей обусловлено и порождено» [2, с. 42, 43, 44, 45, 47–48].

Таким образом, на наш взгляд, историко-философские тексты В. М. Рыбакова, выходя за пределы собственно синологии, но используя систематику, наработанную в рамках социо-культурной практики древнейшей из существующих донныне цивилизаций, ставят вопросы, разрешение которых весьма важно для судьбы общества и собственно исторической науки.

Во-первых, история должна рассматриваться обществом как ценнейший прагматический теоретико-культурный ресурс, без которого оно утрачивает необходимый уровень интеграции и стратегической перспективы.

Во-вторых, требуется кардинальное изменение отношения к историческому образованию от мемориально-орнаментального к социально-конструктивному, предполагающему получение исторического образования в качестве особой личностной социальной характеристики. Например, она должна быть настоятельно рекомендуема всем, кто связывает свою деятельность с государственной службой и общественной деятельностью.

В-третьих, историческая наука должна перераспределить свое внимание между теоретико-методологической составляющей и ростом мемориальной эмпирики, в пользу теоретического знания. Именно развиваемая в этом направлении история может обеспечить обществу серьезные инновационные преимущества в сложном неопределенном современном мире. Те преимущества, которые дают ки-

тайской цивилизации постоянные импульсы для поступательного развития, позволяющие надеяться на одно из лидирующих позиций в XXI веке, о чем нас и предупреждает высококлассный эксперт-синолог и историкософ В. М. Рыбаков. Именно поэтому в заглавие статьи мы вынесли поистине крик души В. М. Рыбакова, который одновременно является и названием одной из реплик, актуализирующей место историка в современном обществе, на авторском сайте ученого <http://rybakov.pvost.org>.

Библиографический список

1. Рыбаков В.М. Напрямую: Эссеистика, письма, интервью. СПб., 2008.
2. Рыбаков В.М. Руль истории. СПб., 2012.

2015

КОМПРАДОРСКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ: ВРЕМЯ ПРОСВЕЩЕННОГО НЕОФИТА

31 августа 1915 г. В. В. Розанов записывает за чтением газет: «Пока не передавят интеллигенцию – России нельзя жить. Ее надо просто передать. Убить» [12, с. 292].

Именно этот, по-розановски экспрессивный вопль, навечно перевел тему российской интеллигенции в разряд актуальнейших, по крайней мере, в отечественной гуманитаристике.

Немного о содержании термина «интеллигенция»

Считаем необходимым солидаризоваться с точкой зрения В. С. Вахштайна на то, что «хорошим тоном» в области социальных наук является отчетливое заявление автором принимаемых им самим допущений: «Исследователь видит мир таким, каким его делает доступным взгляду его собственный теоретический словарь. Изменяя «настройки» теории, мы изменяем пространство ее «оптических» возможностей <...> В конечном счете, исследователь может действовать лишь в границах «видимого»; поскольку используемые им понятия являются «условиями видимости» изучаемых им объектов, всякое исследовательское

действие, т.е. действие эпистемическое, направленное на приращение знания об объекте, оказывается «оптически заданным»: невозможно изучать то, чего нет в словаре исследователя. Поэтому «теория» (выбранная осознанно или принятая имплицитно) есть в любом эпистемическом действии» [4, с. 21, 22].

Наша теоретико-методологическая «оптика» базируется на коммуникативной теории исторического процесса, суть которой заключается в предельном допущении о природе исторической реальности и максимальном использовании, в связи с этим, возможностей дедуктивно-археологического подхода¹.

Результаты применения заявленного эпистемологического комплекса по проблематике интеллигенции нашли свое отражение в ряде монографий и статей², и кратко могут изложены в следующем виде:

С точки зрения автора интеллигенция, как социально значимая группа, зарождается при переходе,

- 1 Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. Магнитогорск, 2010. №3. С. 54–68; Он же. Информационное общество как неопределенная коммуникативная система // Вопросы культурологи. 2010. № 8. С. 9–13; Он же. Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности. Автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2010; Он же. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С. 44–63.
- 2 Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005; Он же. Интеллигенция и революционные формирования (конец 20-х – конец 60-х годов XIX века). Челябинск, 1998; Он же. «Когда истина обнаружена, она налагает ограничения на мысли людей» (к вопросу корпоративных вопросов интеллигенции) // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 4 (август). Ч. 2. С. 262–266; Он же. Коммуникативный формат и коммуникаторы: священство и интеллигенция // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2009. С. 47–63; Он же. «Не иносказаниями говорим мы с вами, но обещаем привести вас к простому и понятному толкованию, объяснению и познанию всех тайн»: к вопросу об историко-культурных функциях интеллигенции // Клио. Журнал для ученых. 2010. №2. С. 73–80; Он же. Отечественная историография интеллигенции: проблемный подход // Интеллигенция восточных регионов России в первой половине XX века: сборник научных трудов. Новосибирск, 2011. С. 7–37.

в рамках западноевропейской цивилизации, от религиозноцентристского к современному, инновационному/информационному обществу. Ее социальным конституирующим признаком является исполнение посреднических информационных функций в рамках цивилизации неопределенностного, плюралистического характера. Хаос инновационной коммуникации породил в обществе потребность в ежедневной социальной навигации. В свою очередь, объективная социальная и профессиональная диспозиция интеллигенции как «детей хаоса» породила у них равнодушие к структурам порядка как генетически враждебной для себя реальности. «Навигаторы» скорее предпочтут поддерживать перспективный для себя неопределенностный статус мира.

Вместо «детей хаоса» можно использовать конкурирующую метафору, порожденную эпохой Барокко «птенцы Минервы». «Птенцом Минервы» называли фигуру слона, выполненную Эрколе Феррата, и превращенную в скульптурную композицию Джан-Лоренцо Бернини. Слон в этой композиции олицетворял собой мощь разума, способного выдержать груз знаний, который, в свою очередь, воплощал древнеегипетский обелиск, поставленный на фигуру слона. В рамках барочного мироощущения груз знаний – это именно груз неопределенности, обрушившейся на человека эпохи мировоззренческого смятения. Хотя, как показало время, интеллектуалы – «птенцы Минервы» – скорее переложили груз неопределенности на остальное общество, сделав для себя из этой ситуации эффективный источник социальных предпочтений.

Но самая главная проблема во взаимоотношениях интеллигенции и общества, вне зависимости от того,

насколько она будет осознаваться обеими сторонами, заключается в том, что только интеллигенция из всех социальных групп, не заинтересована в устойчивости, определенности существования. Инфопосредники и их интересы неразрывно связаны с современным, инновационным типом цивилизации, при котором люди лишились столь необходимых для них параметров определенности, существовавших в традиционных цивилизациях, утраченных вместе с религиозизмом. Современный человек, в том числе и в связи с деятельностью интеллигенции, оказался в ситуации серьезнейшего экзистенциального дефицита:

1. Отсутствие нерелятивных смысла и цели существования;
2. Утрата императивных поведенческих оснований;
3. Минимизация укореняющих социальных корреляций;
4. Слом пространственно-временной адаптированности.

Принципиальное разногласие по всем параметрам экзистенциального порождает и будет порождать впредь ментальное отчуждение интеллигенции в рамках любого социума. Хотя уже один из «отцов» новоевропейской интеллигенции Ф. Бэкон с недоумением и сожалением говорил о людях, «которые испытывают восторг от неопределенности» [3, с. 354], наиболее взвешенная оценка природы инфопосредничества была дана представителями религиозистских обществ. Ещё Бернар Клервоский в проповеди на Песнь Песней выделил пять стремлений к знанию, которыми руководствуется человек: «Есть те, которые хотят знать с намерением «лишь знать», и это есть позор любопытства. Другие же – чтоб их самих знали;... именно их высмеивал сатирик, говорящий: Знание твое ни к чему, коль не знает другой, что ты знаешь – и это есть позор суетности. Не-

которые хотя знать, чтобы продавать знания за деньги и почет, – и это есть позор стяжательства. Есть те, которые учатся, чтобы учиться, – и это любовь к знаниям, а есть ... – чтобы быть обученными, – и это благоразумие» [19, с. 124–125]. В свою очередь, Винсент из Бове следующим образом резюмировал эти слова одного из крупнейших деятелей католицизма: «Из этих пяти стремлений лишь два последних – добрые и полезные, три же первых суетные и порицаемые, и, даже более того, ужасные...» [19, с. 125]. Выбор между двумя этими векторами стремлений оказывается по истине экзистенциальным выбором интеллигенции. Хотя он представляет собой скорее дилемму, а не проблему – выбор предопределен самой природой социальных интересов, которые, в конечном счете, и генерировали феномен новоевропейской интеллигенции. Остается вспомнить высказывание еще одного крупного религиозного мыслителя и педагога Средневековья Гуго Сен-Викторского: «Недостойн мудрости тот, кто пытается получить через нее что-либо кроме ее самой, который ... ищет мудрости не затем, чтобы владеть ею, но чтоб выставить ее на продажу» [19, с. 125].

Еще А. Ф. Лосев в своей работе «Логика исчисления бесконечно-малых чисел как отражение социальной действительности» прямо указал на то, что у интеллигента и буржуа один и тот же алгоритм эксплуатации действительности. Как интеллигент, так и предприниматель являются посредниками («медиумами» по А. Ф. Лосеву), организующими взаимодействия человека/общества с реальностью и, как любой посредник, стремятся максимально замкнуть данный процесс на себе. Правда, интеллигент, в отличие от буржуа-предпринимателя, посредует субстанцию

принципиально нового типа – информацию, знание [8, с. 732–746].

В условиях современного (новоевропейского) общества интеллигент – это тот, кто производит, хранит, тиражирует и реализует «определенность» требуемого формата. Действительно, деятельность интеллигенции в таких объективных институционализированных формах общественной коммуникации, как наука, СМИ, искусство и образование, является «торговлей определенностью», но с заложенным механизмом одновременного «производства неопределенности». «Производство неопределенности» уже заложено в самой противоречивой репрезентативной природе явления и понятия «информация». Весьма односторонне понятие «информация» связывается исключительно с «уменьшаемой неопределенностью», что игнорирует способность новой информации генерировать новую неопределенность, часто заставляя пересматривать структуру известного (определенного) вплоть до ее разрушения, без всякой гарантии окончательности и вновь полученных результатов, в соответствии с законом «производства неопределенности», по которому производство репрезентаций вне абсолютной системы координат контрардиктивно. Тем самым, производство ситуативного знания обеспечивает расширяющееся воспроизводство информационной потребности в обществе, практически с регулярностью, напоминающую собой принцип вечного двигателя.

Вестернизация и искусственная интеллигенция

Российская интеллигенция принадлежала и принадлежит к многочисленной фракции неевропейских национальных интеллигенций, выработанных, как правило, достаточно искусственно в процессе вынуж-

денной вестернизации традиционных обществ. При всей претензии на собственную оригинальность отечественная интеллигенция характеризовалась теми же историко-культурными и социо-психологическими особенностями, что и сформированные в процессе вестернизации интеллигенции Востока, Африки и Латинской Америки³.

Если усвоение «неодушевленных» элементов западного общества (машины, технологические процессы, научная информация) происходило относительно легко, то попытка «усвоить» носителей научно-технических достижений Запада в лице интеллигенции оказалось более сложным и неоднозначным процессом. В отличие от механических составляющих, интеллигенция исторически полноценно может существовать только в определенном цивилизационном контексте, то есть для ее нормального существования требуется наличие целого ряда условий экономического, социального, правового, политического и культурного характера. Эти необходимые условия ее бытия невозможно перенести на почву традиционного общества с такой же легкостью, как материальные знаки европейского технического прогресса.

Переходный гибридный формат свежевестернизируемых обществ создает крайне дискомфортную среду для бытования интеллигенции в качестве инфопосредника.

3 См.: Black С.Е. *The Dynamics of Modernization. A Study in Comparative History*. N.Y., 1966; Хорос В.Г., Мирский Г.И., Майданик К.Л. *Авторитаризм и демократия в развивающихся странах*. М., 1996; Левин З.И. *Общественная мысль на Востоке. Колониальный период*. М., 1993; Его же. *Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период*. М., 1999; Непомнин О.Е., Меньшиков. В.Б. *Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох*. М., 1999; Синицына И.Е. *В мире обычая*. М., 1997; Хорос В.Г. *Идейные течения народнического типа в развивающихся странах*. М., 1980; Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.

Переходное общество оказывается крайне несовершенным потребителем инфоресурсов, видя в информации не столько связь с социальными перспективами, но и источник, осложняющий привычную повседневную социальную активность. В свою очередь, интеллигенция сталкивается с ситуацией не столько удовлетворения информационного спроса, сколько с необходимостью этот спрос формировать, вплоть до крайних мер по преобразованию действительности.

Не стоит лишний раз говорить о том, насколько переходному обществу чужды ключевые интересы интеллигенции как инфо-посредника, в первую очередь, связанные с обеспечением его функциональной востребованности, автономности и мобильности. Даже правящая элита, иницирующая и проводящая вестернизацию, заинтересована в интеллектуале как носителе полезного и прагматичного знания, а не новоевропейского сознания. Ситуация ментального отчуждения «искусственного» интеллигента, вне зависимости от историко-культурной принадлежности, удачно отражена в характеристике востоковеда З.И. Левина: «Мыслящая элита ощущает собственную маргинальность, которая порождается несоответствием между традиционным укладом жизни и образом мысли, чувством этнической идентичности, с одной стороны, и приверженностью западной культуре – с другой. В то же время она начинает осознавать зыбкость положения между своей и чужой культурой, невозможность полностью принять ту или иную» [7, с. 12].

Усложняет ситуацию и то, что сам «искусственный» интеллигент по архитектонике собственной личности является в значительной степени носителем своеобразного квази-традиционного сознания.

Для него характерно почти религиозное по степени безусловности служение идее европеизации, т.е. приближение насколько это возможно, к явленному новоевропейской цивилизацией идеалу. Формируются качества, свойственные сектантскому типу сознания: фанатизм, некритичность, пренебрежение реальным опытом, ограниченность, обскурантизм, повышенная социальная решительность и т.д.

Именно «религиозный» тип «вестернизатора» является ключевой проблемой для российского общества на протяжении трех столетий, т.к. данный ментальный тип, вне зависимости от субъективных намерений, создает вокруг себя специфическую социальную коммуникацию, объективно разрушительную для традиционных основ жизни и малопродуктивную для задач вестернизации, т.к. он сам практически не контактирует с той «почвой», которую тщится преобразовывать.

В столь некомфортных условиях значительная часть интеллигенции, с разной степенью осознанности, начинает реально оформлять свою социальную диспозицию как компрадорскую, чему отчасти способствовала необходимость формально соответствовать процессам вынужденного, осуществляемого прежде всего государством, «озападнения».

Хронологические рамки существования данной исторической формы интеллигенции целиком зависят от длительности перехода того или иного общества от традиционного/религиоцентристского к информационному/внерелигиозному. Временный, переходный тип общества, представляет собой своеобразную социальную химеру в рамках которой, сосуществуют противоречащие друг другу смысловые, логические

и конструктивные коммуникативные составляющие. «Переходность» не обладает собственным, автономным коммуникативным основанием, но способна, в силу ряда причин, заполнять значительное временное пространство.

Круг первый: «время просвещенного человека»

Мы уже упоминали о функциональном сходстве между интеллигенцией и буржуазией. Это сходство бросается в глаза и для обществ переходного типа, каковым являлась и послепетровская Россия. При этом данная аналогия вполне корректно отражает сходство отношений с реальностью, характерных для информационных и товарно-денежных посредников в условиях вестернизации, особенно, с точки зрения информационной теории денег⁴. И в том, и в другом случае посредник (медиатор) эксплуатирует ситуацию конвертации традиционного общества в систематику новоевропейской цивилизации. При этом, посредник заинтересован не столько в адекватности перевода, сколько в консервации коммуникативных затруднений. Естественно, это вызвано тем, что его волнует в первую очередь оптимизация собственной диспозиции, а не повышение адаптивности и взаимопонимания традиционного и новоевропейского обществ. В этом смысле небезынтересно вспомнить слова выдающегося английского антрополога Э. Эванса-Притчарда: «Все мы знаем поговорку «толкователь- предатель» [16, с.21]. Как правило, «толкователь» вводит в заблуждение обе стороны, оказывающиеся жертвами его медиативных притязаний. Для инфо-посредника гораздо перспективнее поддерживать дефектную коммуникацию между традиционной элитой и патриар-

4 См., напр.: Юровицкий В.М. Денежное обращение в эпоху перемен. М., 2007.

хальными массами, нежели способствовать установлению между ними нового «переходного» консенсуса. Вестернизаторам инфо-посредник экспонирует преувеличенно «отсталый», косный, «протестный» образ своего социума, в рамках которого он же одновременно формирует демонизированный образ государства. Кроме того, инфо-компрадор суживает формат своих посреднических услуг, изначально предполагающих организацию взаимодействия человека/общества с реальностью, до масштабов взаимодействия всего лишь с одним из сегментов реальности, каковым являлась новоевропейская цивилизация. При этом ограниченному участку реальности присваивается качество абсолютного и эталонного, превращая его таким образом в культовый сакральный объект, находящийся вне критики и контроля со стороны действительности.

Таким образом, в рамках собственной проективной активности российская компрадорская интеллигенция использует в значительной степени фиктивный, идеализированный образ Запада как эталон и меру качественных и количественных преобразований в вестернизируемом обществе. Само собой разумеется, что презентация новоевропейской цивилизации в качестве нового Абсолюта лишала интеллигенцию титульной способности к непредвзятому экспертному «пониманию», превращая её в группу идеологов – утопистов. При этом деятельность интеллигенции вступала в объективное противоречие и с интересами реальной вестернизации, так как «наивное» восприятие Западной Европы по своей природе очень напоминало карго-культы, описанные антропологами в Океании: незнание предмета, поверхностное копирование, социальная магия вместо социальной

механики, что в совокупности создавало пародийный эффект⁵ и неэффективный результат, о чём, со свойственной ему язвительностью, писал В. О. Ключевский: «Я удивляюсь, как здешние господа не понимают той простой вещи, что если можно посадить французскую шляпу на русскую голову, то из этого ещё не следует, что можно на русские плечи посадить французскую голову. Здесь не понимают, что можно и должно заимствовать и чего нельзя. <...> Зато и ждёт их печальная участь – приучившись понимать своё по-чужому, они разучиваются понимать своё и только привыкнут разуместь чужое по-своему, т.е. не [как] следует» [6, с. 329].

Некорректный характер коммуникации в обществах переходного типа неизбежно повышает неопределённость и придаёт ей дополнительный конфронтационный, конфликтный характер. Усугубляло ситуацию то, что в отличие от западной, естественно возникшей интеллигенции, привыкшей, в условиях формировавшего её спроса, рассматривать остальное общество как ценного и необходимого партнёра, российская интеллигенция относилась к собственному обществу как к объекту прогрессорских трансформаций и деформаций.

В связи с этим, весьма интересна следующая мысль А. М. Эткинды: «В России отношения интеллигенции и народа представляли собой специальный вариант колонизации и потом деколонизации. В отличие от классических империй с заморскими колониями, колонизация России имела внутренний характер. Империя осваивала собственный народ. Внутренняя

5 См. Уваров П.Б.: Российская вестернизация: коммуникативная пародия // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2010. Кн. 1. С. 86–104.

колонизация совпала с эпохой Просвещения, с расцветом и упадком идеалов полицейского государства. Интеллигенция и бюрократия понимали народ как объект культурного воздействия, радикальной ассимиляции, агрессивного преобразования по образцу доминирующей культуры. Миссионерство, этнография и экзотические путешествия, характерные феномены колониализма, в России имели преимущественно внутренний характер. Все это делалось не в отношении заморских дикарей, а в отношении своего народа» [17, с. 59]. На наш взгляд, отношение к традиционной элите со стороны интеллигенции было ровно таким же и разнилось исключительно инструментально. Если для создания нормального спроса на информационные услуги в одном случае требовалось форсированное «просвещение» масс, то в другом – точечное повышение у части элиты чуткости к радикальной социально-политической тематике путём пропаганды и индивидуального террора. Иными словами, посредник принципиально процессуален, и по характеру своей деятельности «обездушивает» любую субъектность, превращая живую реальность в практически «расфасованный» ресурс. Думается, что речь шла изначально всего лишь о принуждении к форсированной вестернизации, а понятие «революции» использовалось лишь из-за бедности и неточности социального вокабуляра. Косвенным подтверждением данного предположения может являться факт эйфории широких кругов собственно интеллигенции, наступившей после успеха Февральской революции.

Кроме того, интеллигенция никогда особенно и не скрывала своего социального эгоцентризма. Например, М. А. Бакунин в своей работе «Федерализм, со-

циализм и антитеологизм» прямо заявляя следующее: «Нам чрезвычайно важно освободить массы от религиозных суеверий, и не только из-за любви к ним, но также и из-за любви к самим себе, ради спасения нашей свободы и безопасности [курсив наш – П.У.]. Но эта цель может быть достигнута лишь двумя средствами: рациональной наукой и пропагандой социализма» [1, с. 46]. Ещё более убедительное подтверждение этому мы находим в письме Н. П. Огарёва к А. И. Герцену от 20 февраля – 6 марта 1840 г.: «Первая идея, которая запала в нашу голову, когда мы были ребятами, это – социализм. Сперва мы наше «я» прилепили к нему, потом его прилепили к нашему «я», и главную целью сделалось: что мы создадим социализм. Не отрекайся, это – правда. Чувствуешь ли ты, что в этом много уродливости, что тут эгоизм, хорошо замаскированный, но тот же эгоизм?» [10, с. 306]. Хотя, на наш взгляд, цитаты методологически являются скорее иллюстрациями, нежели доказательствами, в данном случае, в рамках заявленного теоретико-методологического основания и выстроенной в строгом соответствии с ним исследовательской логике, они приобретают уликовый характер.

Круг второй: «время просвещенного неопфита»

Мы уже упоминали о том, практически религиозном, отношении компрадорской интеллигенции к Европе, очень напоминающем тургеневское, которую он (Тургенев), по словам П. Д. Боборыкина, «читил как общую мать науки, свободы и человечности, откуда он взял почти всё духовное добро» [2, с. 386].

Именно «комплекс неопфита» ответствен за формирование такой ключевой особенности российского интеллигента, которую условно можно обозначить как

эксцентризизм. Под ним мы понимаем тип ментальности в рамках которого представления о цели, смысле, ценностях существования базируются/центрируются за пределами актуальной действительности. При этом мировоззрение человека может оставаться вполне рациональным, что отличает его от мировоззрения религиозного. Интересно, что практикующий эксцентрик внутри своей собственной этно-культурной среды неизбежно воспринимается как эксцентрик («хождение в народ»), что ещё более затрудняет его взаимоотношения с социумом на бытовом уровне, вплоть до явно выраженного отчуждения⁶. Более того, эксцентрик – весьма несовершенный коммуникатор.

Экзоцентричная компрадорская интеллигенция начала выстраивать крайне нереалистичную коммуникацию между Россией и Европой/Западом, демонизируя первую и сакрализуя вторую, и в обоих случаях, в весьма значительной степени, демонстрируя незнание предмета. Позиция эксцентрика-компрадора оказалась сколь драматичной, столь и непродуктивной (мы даже не говорим о трагическом разрушении в России традиционного религиозноцентристского синкретизиса, так как это прямое непосредственное следствие самого процесса вестернизации).

С одной стороны, субъективно (и часто вполне искренне) он мог считать себя патриотом, но, в пределах своего социума объективно занимал крайне сомнительную позицию, так как в рамках выстроенной им утопической коммуникации в случае любого конфликта Европы и России принимал, как это и положено эксцентрику, сторону Европы как обретённого

6 Совершенно блестящий и, на наш взгляд, лучший историко-философский текст на тему эксцентризизма отечественной компрадорской интеллигенции представлен в четвертой главе романа В.В. Набокова «Дар».

им Абсолюта, а не несовершенной грешной реальности (Россия). Стоит вспомнить строки возмущённого Ф. М. Достоевского из письма к А. Н. Майкову: «Я вон как-то зимою прочёл в «Голосе» серьезное признание в передовой статье, что «мы, дескать, радовались в Крымскую кампанию успехам оружия союзников и поражению наших». Нет, мой либерализм не доходил до этого; я был тогда еще в каторге и *не* радовался успеху союзников, а вместе с прочими товарищами моими, несчастненькими и солдатиками, ощутил себя русским, желал успеха оружию русскому и – хоть и оставался еще тогда все еще с сильной закваской шелудивого русского либерализма, проповедованного г <->ками вроде букашки навозной Белинского и проч.; – но не считал себя нелогичным, ощущая себя русским. Правда, факт показал нам тоже, что болезнь, обуявшая цивилизованных русских, была гораздо сильнее, чем мы сами воображали...» [5, с. 145].

В сходной ситуации Достоевскому вторит В. В. Розанов: «Прочёл в «Русск.вед.» просто захлебывающуюся от радости статью по поводу натолкнувшейся на камни возле Гельсингфорса миноноски... Да что там миноноски... Разве не ликовало все общество и печать, когда нас били при Цусиме, Шахэ, Мукдене? <...> Да, русская печать и общество, не стой у них поперек горла «правительство», разорвали бы на клоки Россию и роздали бы эти клоки соседям, даже бы и не за деньги, а просто за «рюмочку» похвалы. И вот отчего без нерешимости и колебания нужно прямо становиться на сторону «бездарного» правительства, которое *все-таки* одно только все охраняет и оберегает. Которое одно еще только не подло и не пропито в России» [13, с. 371]. Большой мыслитель и

тонкий аналитик Л. А. Тихомиров прямо ставит диагноз своеобразному «патриотизму» отечественной компрадорской интеллигенции: «Анархист французский или немецкий ненавидит *вообще* современное общество, а не специально свое – немецкое или французское. Наш космополит, в сущности, даже не космополит, для его сердца не все страны одинаковы, а все приятнее, нежели отечество. Духовное отечество для него – Франция или Англия, вообще «Европа»; по отношению к ним он не космополит, а самый пристрастный патриот. В России же все так противно его идеалам, что и мысль о ней возбуждает в нем тоскливое чувство. Наш «передовой» образованный человек способен любить только «Россию будущего», где от русского не осталось и следа» [15, с. 77].

Надо сказать, что и сама компрадорская интеллигенция не скрывала своих мировоззренческих и цивилизационных приоритетов. При этом, даже не будем касаться явных экстремистов. Например, даже весьма умеренный М. М. Стасюлевич легко солидаризовывался с весьма радикальными «Отечественными записками»: «А мы-то церемонились! И все говорили обиняками! Прямо сказано: «если мы считаем себя вправе защищать болгар от притеснений, притом преувеличенных, то и Западная Европа могла бы напасть на нас в защиту тех, которые угнетаются у нас» [цит. по: 18, с. 31].

С другой стороны, демонизируя Россию в глазах Европы/Запада, в том числе крайне идеологизированным экспертным продуктом, интеллигенция, сама того не понимая, формировала у новоевропейской цивилизации крайне примитивный по своему характеру спрос на посреднические функции – спрос конфрон-

тационный. В силу этого, данные функции, упрощаясь, трансформируются в услуги политического лоббиста, что делает её, с таким узко-прикладным ресурсом, неконкурентоспособной на западных научных и художественных рынках. Во многом об этом писал Н. Н. Страхову Ф. М. Достоевский: «<...>Если человек талантлив действительно, то он из выветрившегося слоя будет стараться воротиться к народу, если же действительного таланта нет, то не только останется в выветрившемся слое, но еще у экспатри<и>руется, перейдет в католичество, и проч. и проч. Смрадная букашка Белинский (которого Вы до сих пор еще цените) именно был немошен и бессилён талантишком, а потому и проклял Россию, и принес ей сознательно столько вреда» [5, с. 208].

В рамках такого репертуара, она неизбежно разделяет судьбу другого компрадора – классического буржуа-скупщика из Китая: «Такой «синтезированный» делец работал не на капитализм и феодализм в их чистом виде, а на смешанную, переходную, многоукладную полукOLONиальную экономику. Для него это и «золотая жила», и наилучшая «среда обитания», ибо она одновременно – и относительный застой, и относительное развитие. <...> Обстановка переходности и межформационности как ничто другое больше и лучше всего «работала» на скупщика. <...> Скупщик всегда уподоблялся игроку, делающему игру на двух столах, или две игры за одним столом. <...> В силу этого скупщик не был полноценным представителем прогресса. Служа трансформации Китая под воздействием Запада, <...> он представлял не столько буржуазную тенденцию развития Китая, сколько в известном смысле «стагнативный» рост вширь

переходности и межформационности, был не столько двигателем быстрого капиталистического обновления страны, сколько одним из выразителей худшего, отсталого варианта эволюции промежуточного плана, <...> застойной и поэтому реакционной межформационной переходности» [9, с. 125, 126].

Можно с высокой степенью уверенности утверждать, что в рамках переходного общества компрадорская интеллигенция играет столь же разрушительную даже с точки зрения новоевропейского прогресса роль, сколь и компрадорская буржуазия – именно тем, что заинтересована в сохранении режима «переходности», крайне мучительного для остальной части общества. Ментальная генетика, природа функциональности и корпоративных интересов формирует у тех, кто по роду своих экспертных обязанностей отвечает за взаимопонимание и гармонизацию социальной взаимосвязи, крайний социальный аутизм, что входит в явное противоречие с семантическим наполнением термина «интеллигенция».

Возвращение к Розанову

Необходимо вернуться к страшным, находящимся за пределами рационального обсуждения, словам В. В. Розанова, с которых мы начали данную статью. Из социального аутизма компрадорской интеллигенции как *болезни непонимания контекста* сформировались нарциссизм, высокомерие, склонность к агрессивной риторике, что неизбежно провоцировало раздражение со стороны общества. Огромное количество тому примеров, в том числе из дня сегодняшнего, освобождает нас от неприятного цитирования, хотя бы в рамках научного текста. А отождествление себя с «мозгом», «совестью» и «лучшими людьми» нации

переходило в сектантское *самообожествление*. Даже Д. С. Лихачёв однажды, по ходу дискуссии, воскликнул: «Дело в том, что соиздаётся впечатление, что интеллигенция как будто бы абсолютное добро, а все остальное к добру не относится. Нет!» [14, с. 98]. При этом, очень важно понимать, что в научном смысле, речь идёт даже не о морально-нравственном аспекте проблемы, а о профессиональной непригодности к коммуницированию на уровне межцивилизационной конвертации. Кстати, ещё один гигант отечественной культуры в далёком 1836 г., размышляя о судьбе идей А. Н. Радищева, обронил своеобразный диагностическое предостережение будущим поколениям отечественной интеллигенции: «Они принесли бы истинную пользу, будучи представлены с большей искренностью и благоволением; ибо нет убедительности в поношениях, и нет истины, где нет любви» [11, с. 257]. Ад розановских слов порождён тем, что пушкинские слова, так и остались неуслышанными.

Библиографический список

1. Бакунин М.А. Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.
2. Боборыкин П.Д. Воспоминания. М., 1965. Т.2.
3. Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Соч. в 2 т. Т.2. М., 1978.
4. Вахштайн В. По ту сторону постсоветской социологии: парадоксы и тавтологии // Пути России: современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения. М., 2009.
5. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т.29. Кн.1. Л., 1986.
6. Ключевский В.О. Письмо французенки // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983.
7. Левин З.И. Общественная мысль на Востоке. Постколониальный период. М., 1999.
8. Лосев А.Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления бесконечно-малых // Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997.

9. Непомнин О.Е., Меньшиков В.Б. Синтез в переходном обществе: Китай на грани эпох. М., 1999.
10. Огарёв Н.П. Избранные социально-политические и философские произведения. М., 1956. Т.2.
11. Пушкин А.С. Александр Радищев // Пушкин А.С. Мысли о литературе. М., 1988.
12. Розанов В.В. Мимолетное. 1915 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994.
13. Розанов В.В. Опавшие листья // Сочинения. Т.2. М., 1990.
14. Судьба российской интеллигенции. СПб., 1999.
15. Тихомиров Л.А. Начала и концы. Либералы и террористы // Тихомиров Л.А. Критики демократии. М., 1997.
16. Эванс-Притчард Э. Теории примитивной религии. М., 2004.
17. Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.
18. Цит. по: Алафаев А.А. Русское европейство: (Из истории либерально-конституционного движения на рубеже 1870 – 1880-х гг.). М., 1998.
19. Цит. по: Винсент из Бове. О наставлении детей знатных граждан // Антология педагогической мысли христианского средневековья. В 2 т. Т.2. Мир преломился в книге. Воспитание в средневековом мире глазами ученых наставников и их современников. М., 1994.

2016

ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ
В ИСТОРИИ КАК ПРОЕКЦИЯ СИТУАТИВНЫХ
ПЕРЕЖИВАНИЙ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ЧЕЛОВЕКА:
ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ПРЕПОЗИЦИИ

Фрейд «исторического» как социокультурный проект новоевропейской цивилизации включает в себя в качестве предметного основания крайне произвольный и неопределенностный теоретико-методологический контент. Достаточно вспомнить почти извиняющиеся интонации слов К. Маркса о том, что «общие законы осуществляются *весьма запутанным и приближительным образом*, лишь как господствующая тенденция, как некоторая *никогда твердо не устанавливающаяся* средняя постоянных колебаний» [курсив наш – П.У] [1, с.176]. В свою очередь, Ф. Энгельс констатировал, что «имеется бесконечное количество перекрещивающихся сил, бесконечная группа параллелограммов сил, <...> в конечном итоге получается нечто такое, чего никто не хотел. Таким образом, история, как она шла до сих пор, протекает подобно природному процессу и подчинена, в сущности, тем же самым законам движения» [5, с.395–396].

Подобные ощущения от исторической «причинности» оставил и наш старший современник К. Ясперс: «Мировую историю можно воспринимать как хаотическое скопление случайных событий – как беспорядочное нагромождение, как водоворот пучины. Он всё усиливается, одно завихрение переходит в другое, одно бедствие сменяется другим<...> При таком понимании в истории нет единства, а следовательно, нет ни структуры, ни смысла, разве только этот смысл и эта структура находят своё выражение в необозримом числе каузальных сцеплений и образований, подобных тем, которые встречаются в природе, но значительно менее точно определяемых» [6, с. 275].

Эти и схожие высказывания по адресу теоретико-методологических оснований исторической науки ставят под серьезное сомнение право оперировать в исследовательском контексте такими понятиями как «законы истории», «причинно-следственные связи» и т.д. Хотя сила инерции в профессиональном историческом сообществе по вопросам теоретико-методологического ряда заставляет вспомнить слова М. Шелера: «<...> Наипоопаснейший характер, какой только вообще может принять идея: характер «самособой-разумеющегося»» [4, с. 139].

Проблема гуманитаристики (и, в первую очередь, истории) заключается в ее чрезмерной доверчивости, наивной социальной метафизике века. Знаменитая реплика К. Маркса из «Предисловия «К критике политической экономии»» является адекватной интеллектуальной иллюстрацией рокового эвристического заблуждения: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [2, с. 7].

На самом деле, автора данной чеканной формулировки подвела методологическая небрежность, перешедшая в теоретическую неряшливость. На самом деле, минимальная когнитивная корректность требует от нас более сдержанной онтологической характеристики: *представление* о бытии определяет сознание. Данный фрейм естественным образом объективирует пространство «исторического».

Соответственно, следующим шагом должно быть определение того, что прежде всего отличает «представление о бытии» от «бытия» как такового. Ответ вполне очевиден: принципиальная коммуникативность «представления». Человек/общество не владеет бытием как чем-то познанным, исчисленным и ограниченным, а всего лишь в любой момент времени обладает о нем согласованным *представлением*. Наиболее законченной, совершенной формой интеллектуальной экспансии представления о бытии оказывается предельное допущение о природе реальности. Предельное допущение – это онтологическая диспозиция, которая не может быть снята более общим допущением без потери, исчезновения самого предмета допущения. Пространство «исторического» исчерпывается предельной оппозицией двух взаимно неопровержимых и недоказуемых представлений о реальности – религиозноцентристским или безрелигиозным¹.

Нам близка точка зрения П. А. Сорокина, который пытался объяснить данную оппозицию через разнокачественность «приспосабливания» человека к действительности: «Один и тот же комплекс материальных объектов, которые составляют окружающую

1 Уваров П.Б. Коммуникативный форма как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С.44-63.

среду, воспринимается и интерпретируется разными индивидами по-разному.<...> На одном полюсе находятся люди, для которых реальность есть то, что может быть воспринято органами чувств; они не видят ничего за пределами бытия чувственно воспринимаемой окружающей среды (космической и социальной). Те, кто является носителями такого рода ментальности, стараются приспособиться к условиям, которые открываются органам чувств, или, точнее, к внешним раздражителям нервной системы. На другом полюсе находятся люди, которые воспринимают и понимают те же самые чувственные явления совершенно иначе.<...> Такие люди не стараются приспособиться к тому, что кажется им поверхностным, иллюзорным, нереальным. Они стремятся приспособиться к истинной реальности, которая лежит за пределами видимостей. Называется ли она Богом,<...> или как-то иначе – не имеет принципиального значения» [3, с. 62, 63].

Каждое из упомянутых предельных допущений формирует соответствующий своей природе и логике тип поведения человека: императивный (в случае религиозности) или ситуативный (в случае безрелигиозности)².

Императивный тип поведения основывается на следовании конкретным предписаниям и запретам той или иной религии, при котором любая, даже самая неблагоприятная конъюнктура, не освобождает человека от обязанности поступать в соответствии с установленными образцами (понятие долга, верности, чести с приоритетом обязанностей перед правами).

2 Уваров П.Б. Коммуникативный форма как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2008. С.44-63; Он же. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2012. С.43-48.

В свою очередь, ситуативный тип поведения основывается на обслуживании интересов конкретной самоутверждающейся личности. При этом главным критерием оказывается его результативность, достигательность. В условиях мировоззренческой неопределённости личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учёте реальной конъюнктуры пространства действия, на поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность. Учитывая это, главным коммуникативным отличием упомянутых полярных поведенческих диспозиций неизбежно (исходя из присущих им представлений о цели и смысле существования человека/общества) является отношение к реальности, предстающей в форме актуальной оперативной информации о себе.

Если в религиозноцентристском мировидении реальность как препятствие принципиально игнорируется, то в рамках мировидения безрелигиозного все выглядит гораздо сложнее.

Прагматика данного вопроса в интересующих нас пределах рассмотрена нами в предыдущих статьях ³, и основное внимание далее мы обратим на то, как выстраивалось в динамике ситуативного поведения представление о истории носителями современного безрелигиозного мировидения. Присутствие ситуативности сказывается даже в методологии истории за счёт превалирования индуктивных исследовательских программ над программами дедуктивными. А то, какое значение процессы мимикрии в дарвиновской

3 Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005. С. 75–112; Он же. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое. Челябинск, 2012. С. 43–48.

теории естественного отбора имеют для современной гуманитаристики, граничит с самоописанием.

Мы предполагаем, что генетика данного процесса (складывания сциентистской историографии) с самого начала была опосредована ситуативным типом поведения новоевропейского человека и формировалась параллельно с процедурой его кристаллизации.

На протяжении XVII–XVIII вв., секуляризация культуры «освобождала» а) мироздание от Бога (отождествляя мироздание с простым физическим пространством); б) пространство личного существования человека от абсолютных, а потому директивных, смысла и цели, в связи с чем в) поведение самого человека от подчинённости императивным основаниям и г) социальное пространство от сакральных, трансцендентных коррелятов. Кавычки в слове «освобождение» акцентируют внимание на мировоззренческом парадоксе, в рамках которого, отказываясь от религиозцентризма и императивности поведения, новоевропейский человек оказался в новой для себя тотальной зависимости от природного пространства, ранее неизвестной религиознистскому сознанию и представлявшейся ему не более чем декорацией (географическая среда, ландшафт, климат и иные элементы пространственно-временного континуума). При этом не стоит забывать, что «несовременного» и «современного» человека, исходя из их мировидения и типа поведения, отличает друг от друга и разная степень чувствительности к конъюнктуре именно жизненного пространства.

Исходя из этого, можно выстроить следующий алгоритм отношения к чувственной реальности, харак-

терного для антропологического типа новоевропейского человека:

- «я-центрист» в ситуации вынужденной неопределенности максимально актуализирует приспособительные практики в пространстве действия;
- культивирование приспособительных практик как приоритетных резко повышает специфическую чувствительность к материальной, сенсорно-убедительной стороне существования;
- это, в свою очередь, создает более сложный, дифференцированный амбивалентный образ самого материального пространства, что, безусловно, в еще большей степени требует дальнейшего развития навыков социальной мимикрии как навыков директивных, приоритетных;
- дальнейшее усиление конъюнктурной чувствительности окончательно формирует тип новоевропейского человека как мимикранта, крайне упрощенно, редуцированно воспринимающего реальность и все более склонного воспринимать собственную ситуативность как проявление внешних непреодолимых причин и влияний.

Учитывая это, легко допустить, что в истории, несмотря на то, какой она представлялась новоевропейскому человеку, отсутствуют т.н. «объективные причины», а есть лишь характерные проявления интенсивных приспособительных практик, принимающих форму проекций, вплоть до возможности их субъективного отчуждения в формат «объективных» законов, причинно-следственных связей и т.д. И чем более человек ситуативен, тем большему количеству факторов он позволяет оказывать на себя влияние.

В этом смысле мимикрант безнадежно поработчен обстоятельствами.

Кроме того, общая неопределенность существования дополняется ростом неопределенности самого социального пространства. На наш взгляд, можно даже говорить о законе производства конъюнктурных локаций, по которому стремление к автономизации (вплоть до асбютизации) собственной личности социально контрадиктивно (в пределе – конфликтно), в связи с чем общество все более ситуативно фрагментируется.

Рассыпающееся на все новые и новые конъюнктурные локации общество усложняет приспособительные практики фактически в темпе геометрической прогрессии. Социальное пространство, фрагментируясь, приобретает все более клиповый характер, при этом отключаются естественные солидаристские механизмы защиты и взаимоподдержки. Например, даже на микро-уровне процессы ситуативной конъюнктурной фрагментации легитимизируют социальную разобщённость как престижную «прогрессивную» диспозицию, через символический конструкт «личности», превращая рост личной изолированности и атомизации общества в положительную характеристику. Социальная разобщённость дополняется межпоколенческой, когда ровесники оказываются ситуативно ближе, нежели родители. Можно утверждать, что современный человек близок к пределу своих приспособительных возможностей, о чем свидетельствует рост массовой потребности в психоаналитической коррекции и рост использования антидепрессантов.

В таких условиях у человека с ситуативным типом поведения неизбежно развивается представление,

что все жизненные проблемы связаны исключительно и прежде всего с рамочным давлением среды. На этом зиждется главная ошибка социопсихологии о растущей внешней подавленности современного человека, хотя, исходя из логики нашего рассуждения, он депрессирован тем, что в русле свойственного ему типа поведения он всего лишь ощущает нарастание неэффективности приспособительных практик как личной неэффективности во все более усложняющемся пространстве действия, которое и было этими практиками фальсифицировано.

Попытка информационного решения этой проблемы заведомо обречена на провал, т.к. по своему генезису феномен информации не несет освобождающей определенности, а скорее формирует (в т.ч., исходя из этимологии данного понятия) привычку предельно приспособляться к окружающему, принимая любую требуемую «наполняющим» контентом форму.

Социокультурный невроз, вызванный данным когнитивным диссонансом, порождает, порождает и будет порождать такие явления, как революционаризм и крайний радикализм, которые только меняют социальные адресаты. В настоящий период радикальной трансформации все более подвергаются сфера морали, семейных отношений, культурных ограничений и табу, гендерных идентификаций, вплоть до реформирования традиционных представлений о антропологии и морфологии человека как такового.

При этом данный вектор социально-культурных трансформаций оправдывается тем же, что и социально-политические преобразования – освобождением от подавленности, фрустрации новоевропейского человека, которые, на наш взгляд, порождены

предельным допущением (представлением о бытии), выбранным современной цивилизацией и связанным с отказом от религиозцентризма и вытекающими из него абсолютной точкой отсчета, безотносительной системой координат и определенностью существования.

На наш взгляд, принципиальной и даже ключевой проблемой, которая стоит перед современным обществом и человеком, от осознания которой зависит крайне многое в исторической перспективе, является понимание того, что все «внешние» проблемы, над которыми бьется человечество, по своей природе являются исключительно *внутренними*, связанными с природой современного новоевропейского безрелигиозного сознания. Без трезвого понимания данного обстоятельства любые социальные трансформации и реформы будут носить паллиативный, экстенсивный и даже – косметический – характер, обслуживая ситуацию «замкнутого круга».

Библиографический список

1. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.25. Ч.1.
2. Маркс К. К критике политической экономики // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13.
3. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика. М., 2006.
4. Шелер М. Человек и история // THESIS. Вып.3. М., 1993.
5. Энгельс Ф. Письма // Маркс К., Энгельс Ф. соч. – Т.37.
6. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.

2017

ПРОБЛЕМА «ТЕЛЕСНОСТИ» В СВЕТЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

Поводом к написанию данного текста послужили слова Конфуция о необходимости ритуала, отсылающие к авторитету «Ши цзин»: «Когда у человека нет ритуала, он подобен крысе, у которой [одно только] тело; если у человека нет ритуала, лучше ему скорей умереть!» [8, с. 101].

Такая «неполиткорректность» Конфуция, явно входящая в противоречие с современными представлениями о месте «ритуала» и «телесности», провоцирует нас на размышления теоретико-методологического характера.

Надо сказать, что история тела, «телесность» как категория исторического дискурса, достаточно активно разрабатывается современными исследователями, несмотря на сравнительную новизну данного направления. Можно даже вести речь о складывании круга классических текстов на данную тему, к которым можно отнести труды М. Мосса, Н. Элиаса, М. Блока, М. Фуко, Ж. Ле Гоффа и некоторых других.

При этом историография тела, при всех её локальных удачах и достижениях, страдает общими недо-

статками, характерными для современного исторического познания и, в первую очередь, засильем индуктивистских исследовательских программ: произвольность теоретико-методологических допущений; переизбыток и конфликт интерпретаций, сформированных на основе дискретной информации разной степени случайности; обольщение частностями, а так же комплекс сюжетности изложения, характерный для мифологического отражения реальности. И это только главные недостатки индуктивистского эксклюзивизма.

Не вдаваясь в подробности генетики, приведшей к данному состоянию исторического знания [13, с. 25–37; 11; 16], приходится констатировать, что потребность в реформатировании теоретико-методологического основания нашей дисциплины неизбежна, если мы не отказываемся от претензий на производство профессионального экспертного продукта.

Основной фигурой в этом случае должен стать историк-теоретик с полномочиями, аналогичными по статусу и профессиональной прагматике специалистам сходного профиля в «точных» научных дисциплинах. При этом необходимо четкое осознание огромной ответственности такого специалиста в пространстве гуманитаристики, так как, в отличие от физикатеоретика, он не обладает такими эффективными способами формализации знания как математический язык, наличие исследовательского оборудования и возможности экспериментальной процессуальности. В этом случае потребуются обращение к дедуктивной исследовательской логике, которая возможна лишь при новой предметной формализации исторического пространства, не только позволяющей, но и требую-

щей использования дедуктивных исследовательских программ.

На наш взгляд, попыткой движения в этом направлении является теоретико-методологический проект исторической коммуникативистики, предлагающий новую предметную парадигматику исторического процесса. Нам представляется интересным, не впадая в дискуссии о частностях – субститутивах, рассмотреть исторический феномен «телесности», используя коммуникативную теорию исторического процесса [13, с. 38–74; 12], являющуюся ядром исторической коммуникативистики.

Суть данной теории заключается в признании первичности для понимания исторического процесса не просто физической, природной реальности, а реальности недифференцированной, реальности как таковой, которая, с историко-философской точки зрения, является более общей категорией, чем привычно природная, естественнонаучная. Главной проблемой, стоящей перед человеком, в этом случае является проблема неопределенности существования и стремление к достижению определенности, а не просто формально приспособительная активность к ландшафту, климату и т.д. В рамках стремления к достижению определенности у человека/общества формируется мировоззренческий конструкт, который условно может быть назван «образом истинности».

«Образ истинности» можно определить как мировоззренчески отрефлексированный и закрепленный в сознании образ миропорядка, являющийся основанием для сознательной проективной деятельности. Он задается экзистенциальным выбором человека/обще-

ства того или иного предельного допущения о природе бытия. В свою очередь, предельное допущение – это онтологическая диспозиция, которая не может быть снята более общим допущением без потери самого предмета допущения. Исходя из этого, пространство «исторического» исчерпывается предельной оппозицией двух взаимно неопровержимых и недоказуемых представлений о реальности – религиозноцентристского и безрелигиозного. Фундаментальным отличием «представления о бытии» от «бытия как такового» является принципиальная коммуникативность «представления». Человек/общество не владеют (и никогда не будут владеть) бытием как чем-то познанным, исчисленным, исчерпанным и ограниченным, а всего лишь в любой момент времени обладают согласованным представлением о нем.

Если исторический процесс в своей основе коммуникативен, то все его специализированные частные формы выстроены в соответствии со смыслом, логикой и конструктивными принципами основополагающей (матричной) коммуникации в приложении к пространству человеческой активности.

Кстати, коммуникативный характер телесности активно признается исследователями, работающими в данном направлении. «...Тело – это коммуникативная система <...> историческая категория <...> культурно-ментальный конструкт. Восприятие тела не универсально, а в значительной мере диктуется ценностями, присущими тому или иному обществу» [10, с. 191]. Сходное размышление мы находим у французского исследователя Ж. Желиса: «О каком бы обществе ни шла речь, осознание тела невозможно отделить от представления о жизни и видении мира, и Новое время –

отнодью не исключение из правил» [4, с. 14]. Более того, мы находим у Желиса риторический вопрос на эту же тему: «Следует ли говорить, что западный субъект – так же результат напряженной работы над телом?» [4, с. 8–9]. Нельзя не отметить, что историко-культурное понимание значения телесности характерно для новоевропейской мысли начиная, как минимум, с эпохи Просвещения. Достаточно вспомнить весьма категоричное высказывание Д. Дидро: «Я утверждаю, что ничего нельзя объяснить без тела» [3, с. 522]. Тем не менее, данная тема воспринимается до сих пор как крайне актуальная для гуманитаристики. Это демонстрирует во введении к третьему тому коллективной монографии «История тела» Ж.-Ж. Куртин, прямо указывая: «... Не очевидно ли, что исследование тела в этом счастливом и трагическом веке представляет собой способ поставить вопрос антропологического характера о человеческой природе?» [5, с. 8]. В целом соглашаясь с автором, сомневаемся, что исследование роли телесности столь драматично по своему характеру только лишь для XX века.

Наша исследовательская задача заключается в обращении к религиозноцентристскому и новоевропейскому (безрелигиозному) «образу истинности» с целью определения диспозиции «телесности» в системе логики того и другого предельного мировоззренческого допущения. Надо сказать, что исследователи данного вопроса очень часто упускают из вида, что исторически разнятся не просто «отношения» к телу, но сам его статус в рамках религиозного и безрелигиозного мировоззрений. В нашу задачу не входит подробное изложение содержания того или иного «образа истин-

ности» так как об этом достаточно много написано в предыдущих работах [13, с. 75–132; 12; 14; 15; 17].

Центральным элементом «образа истинности» является представление о цели существования человека. В рамках религиозноцентристских обществ представление о цели связано с выходом за пределы земной реальности, который можно условно отразить через термин «богоприближение». При таком видении цели человеческой жизни, земная жизнь и её феноменология играют достаточно важную, но вспомогательную роль. Статус «земного» тела так же второстепенен и, более того, оно не принадлежит человеку в полном смысле этого слова. Классик современной медиевистики Ж. Ле Гофф пишет: «Церковь ограничивала свободу тела в пространстве, а через календарные запреты – во времени» [7, с. 35]. Весьма точно высказывается об отношении церкви к телу и Ж. Желис. Она «прежде всего настаивала на конечной цели существования и придавала индивидуальному недолговечному телу ничтожное значение» [4, с. 14]. Одновременно с этим интересно отметить, что при таком общем отношении к телу средневековые мыслители через его символику передавали весьма важные для общества смыслы. Один из примеров мы находим у Ж. Ле Гоффа: «По мнению святого Бонавентуры, самая лучшая поза для человека – стояние на ногах, поскольку она воплощает собой движение снизу вверх, соответствующее устремленности души к Богу» [7, с. 8]. Интересно, что принципиальная вертикальность человека и его устремления прекрасно отражено и в символике мусульманской традиции: «Тот, кто ищет пути божьего и покорности господу всевышнему, – словно огонь: если ты даже разожжешь его перевернутым вниз, он

все же стремиться взвиться вверх. Тот же, кто отклоняется от божьего пути, – словно вода: как ни поднимай её вверх, она все стремится спуститься вниз» [6, с. 9]. На всякий случай оговоримся, что вне зависимости от того, что в разных религиозных традициях можно найти весьма разные формы отображения богоуподобления, тем не менее, целеполагание религиозного человека безусловно трансцендентно.

В рамках современного (безрелигиозного) общества целью человеческой жизни является автономизация (самозаконность) собственной личности, тело рассматривается как принципиально важная сущность, единственный ресурс самоутверждающейся личности. Естественно, нельзя не заметить, что мы имеем дело с кардинальным, принципиальным пересмотром статуса «телесности» в современном обществе. Именно тело, «телесность» является для новоевропейского человека реальным пространством «малой определенности» в неопределенном мире. Именно поэтому все социально-культурные трансформации современного общества опосредованы телесностью и выражены через неё. Тем не менее, современному человеку приходится и здесь искать компромисс с неопределенностью. «В западной культурологии выделяют понятие «современное тело». Его признак в «неопределенности», способности к изменению самого себя благодаря генной инженерии, пластической хирургии, спортивной медицине и т.д.» [10, с.193]. Данную трансформацию вполне возможно квалифицировать как своеобразную *легализацию* [здесь и далее курсив наш] телесности, игравшую в рамках религиозноцентристских обществ явно второстепенную роль. Признаком легализации служит обретение индивидуумом, начиная с эпохи

Возрождения, статуса «личности», которая была демаркирована при всех мировоззренческих подвижках именно, и в первую очередь, новым отношением к телесности. Индивидуум в атомизированном обществе объективно заключен в одиночную камеру собственной личности, которую обречён делить с собственным телом. Весьма жестко, но верно, по сути, высказался на эту тему известный отечественный мыслитель А. Ф. Лосев, используя в качестве повода творчество Ф. Рабле: «У Рабле с неподражаемой выразительностью подана как раз безыдейная, пустая, бессодержательная и далекая от всякого артистизма телесность. Вернее даже будет сказать, что здесь мы находим не просто отсутствие всяких идей в изображении телесного мира человека, а, наоборот, имеем целое множество разного рода идей, но идеи эти – скверные, порочные, разрушающие всякую человечность, постыдные, безобразные, а порою даже просто мерзкие и беспринципно-нахальные. <...> Перед нами возникает чрезвычайно гадкая и отвратительная эстетика, которая, конечно, имеет свою собственную логику, но логика эта отвратительна» [9, с. 606–607].

Вторым мировоззренческим компонентом «образа истинности» является представление о смысле жизни в рамках того или иного предельного допущения о реальности. Религиоцентризм видит смысл человеческого существования в прямой связи с заявленной им же целью. Для того чтобы достичь богоприближения человек должен максимально сосредоточиться на выполнении всех условий, которые этому способствуют и к исключению всего противоречащего ему. В этом случае мы сталкиваемся, в рамках любой религиозно-центристской культуры, с политикой максимально

возможного ограничения тела. Любой историк знает о том, насколько религиозная обрядность, аскетика, разного рода ритуалы и ритуальные ограничения снижали, «тормозили» физиологические валентности, свойственные телесности.

Вынужденным смыслом существования человека в безрелигиозном обществе является, прежде всего, «служение себе», сосредоточенное на возможностях и потребностях единственно принадлежащего ему участка реальности – собственного тела. Данная культурно-историческая коллизия оказалась формализована в уже упомянутом нами понятии «личность», в рамках которого вынужденная травматическая отчужденность в неопределенном пространстве приобретала черты избранности и социального достоинства. Социально-культурный репертуар обособленной личности базируется на, как минимум – сомнительных, а чаще всего – запретных для традиционных культур телесном гедонизме и эвдемонизме. Данный переход довольно тонко подметил известный современный писатель и мыслитель Д. Барнс: «Прекрасная и забытая цивилизация, которая возвела величественные соборы, сформировала рыцарские идеалы, временно приручило дикое животное под названием человек <...>. Не к счастью они стремились, а к спасению души. Более того, счастье в нашем современном понимании они сочли бы чем-то вроде греха, самым настоящим препятствием на пути к спасению» [2, с. 420].

Вспоминая цитированное высказывание А. Ф. Лосева, не лишне будет подчеркнуть, что данная смысловая революция базировалась исключительно на манипуляциях с телом, носивших в рамках религиозноцен-

тристского общества явно обесценный, скандальный характер. Стоит сказать, что данные логика и эстетика были знакомы религиозноцентристским обществам, но были сегрегированы и, иногда, на короткий срок ритуализировано освобождались в рамках карнавальных культур. Другое дело, что маргинальное становится магистральным при переходе от традиционного к современному обществу, а жизненная программа счастья окончательно оформляет *суверенность* телесности.

Следующим мировоззренческим компонентом коммуникативной матрицы «образа истинности» является представление об адекватном типе поведения человека в рамках его представления о бытии. В религиозноцентристских обществах совершенно логично формируется тип поведения, который должен обеспечить человеку/обществу достижения целей и смысла существования. Данный тип поведения базируется на неукоснительном соблюдении религиозных догм, принципов, запретов и т.д. При этом, человек не освобождается в режиме долженствования, несмотря на самую неблагоприятную конъюнктуру пространства действия, от необходимости следовать определенным истинностным основаниям. Именно поэтому данный тип поведения в переводе на русский язык наиболее удачно именовать «повеливаемым» или «императивным».

Представления о нормативном поведении в современном обществе формируются в ситуации отказа от внешней абсолютной точки отсчета, которая заменяется представлением индивидуума о себе, своей «личности» как единственном определенностном основании. Как мы уже упоминали, тело приобрета-

ет статус единственной твердо установленной части реальности, принадлежащей человеку, выполняющей инструментальную и ресурсную функции. Именно такое ощущение собственной телесности и позволяет формализовать новый тип поведения, который можно условно назвать «ситуативным». В условиях мировоззренческой неопределенности личностно эффективное поведение логически строится на постоянном учете реальной конъюнктуры пространства действия, поведенческой мимикрии, а также на предельной эмансипации от априорных норм, ценностей, табу, снижающих операционную пластичность и социальную валентность.

Само собой разумеется, что главным инструментом приспособления к реальности, индикатором успешности адаптации является личностная телесность. Вспоминается высказывание – манифест М. А. Бакунина из его работы «Федерализм, социализм и антитеологизм»: «...Человеческий мир в его развитии и истории, <...> раньше рассматривался как проявление теологической, метафизической и юридико-политической идеи и который теперь мы вновь должны начать изучать, взяв за исходную точку природу, а за путеводную нить – нашу собственную физиологию» [1, с. 49]. При этом надо понимать невозможность ситуативного типа поведения без таких трансформаций как легализация и суверенизация собственного тела. Без большого риска ошибиться, можно обратиться к метафоре тела новоевропейского человека как единственно возможного для него «первоначального капитала».

Четвертый компонент коммуникативной матрицы «образа истинности» включает в себя конструктивную логику, вытекающую из представлений о цели

и смысле жизни человека/общества, опираясь на которую человек формирует культурную реальность. В рамках религиоцентристского общества данная логика реализуется через представление о том, что любая самая частная, локальная сфера реальности должна быть организована в соответствии с представлениями человека о богоприближении и способствовать этому (социальное деление иерархично, политическая власть теоцентрична и т.д.).

Конструктивная логика поведения современного человека заключается в максимальном демонтаже остаточных конструкций обществ религиоцентристских в ментальной социальной, политической, правовой, экономической и прочих сферах, что, в конечном счете, ведет к *эмансипации* телесности. Надо осознавать что, с историко-философской точки зрения, навязчивая тема «свободы» в новоевропейской цивилизации в первую очередь идеологически маскировала простое стремление к *приватизации* и *монетизации* собственного тела. Во многом именно с этим связано новоевропейское понимание так называемых «границ свободы человека», которые обозначены «свободой другого». В религиоцентристской коммуникации принципиально нет самой проблемы границ свободы как признака видения себя в «горизонтальном» пространстве материального мира. Богоуподобление/богоприближение предполагает качественное преобразование человека (оно же и есть «свобода»), т.е. её «вертикальное» видение. При таком векторе движения полностью утрачиваются опасения взаимной блокировки, конкуренции, агона, характерные для «горизонтального» позиционирования собственной телесности.

Достаточно непривычно выглядит, что все историко-культурные пертурбации современного общества, с его преобразованиями и революциями, в рамках конструктивной логики являются всего лишь обеспечением свободы каждого отдельного человека распоряжаться собственным телом. Сначала достижение искомого состояния виделось в завоевании не только свободы, но еще и «равенства» с «братством», которые более поздней практикой так называемых авторитарных обществ показали свой ограничивающий потенциал. Интересно, что специалисты по истории тела, в частности М. Фуко, считали, что новоевропейское общество использовало телесность как эффективный способ контроля социума, хотя дальнейшая логика развития современного общества показала, что самый эффективный способ контроля носит внутренний характер, когда человек получает практически безграничное право распоряжаться собственным телом, фактически коррумпирован им. Более того, эта ситуация лишь усугубляется.

В этом смысле уместно привести слова одного из идеологов современного феминизма А. Фук: «Я уже говорила, что революция, которую собиралось совершить Движение за освобождение женщин, должна была заключаться в том, чтобы отменить цензуру тела, как Фрейд <...> отменил цензуру бессознательного» [5, с. 6]. Еще более категорично высказывается К. Дэвис: «Тела больше не являются выражением того, как мы приспособились к социальному порядку, а являются способом самовыражения, превращения в тех, кем мы хотим стать. В эпоху, когда каждый сам отвечает за собственную судьбу, тело всего лишь еще одна черта в собственном проекте идентичности» [10, с. 194].

Не будет большим преувеличением сказать, что современный человек практически уже поглощен своей телесностью, которая из инструмента превращается в единственный социокультурный детерминант. Именно об этом крайне озабоченно пишет французский историк и культуролог И. Мишо: ««Наедине с собой» превратилось в «наедине с телом», от которого нельзя отстраниться. Фуко писал <...>: «Секс стал важнее нашей души, разве что не важнее нашей жизни». Чтобы описать современную ситуацию, нужно лишь заменить «секс» на «тело» и вычеркнуть «разве что не»: тело стало важнее нашей души, оно стало важнее нашей жизни» [5, с. 387–388].

Вспоминая фильм классика французского кино А. Рене «Мой американский дядюшка» (1980), можно прямо утверждать, что социо-психологический профиль современного человека, предлагаемый зрителю А. Рене и его фактическим соавтором А. Лабори, по своим фундаментальным основаниям мало чем отличается от тривиального животного поведения. Более того, в параллельном персонажам фильма видеоряде, призванном иллюстрировать главную мысль авторов, использована документальная съемка фрустрированной крысы. Не хотелось бы верить, хотя определенные основания для этого у нас есть, что слова Конфуция, с которых мы начали наш текст, окажутся эпитафией проекта новоевропейского человека.

Библиографический список

1. Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. М., 1989.
2. Барнс Д. Попугай Флобера. Англия, Англия. Глядя на солнце. М., 2004.
3. Дидро Д. Элементы физиологии // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. М., 1986. Т. I.
4. История тела: в 3-х т. М., 2012.
5. История тела: в 3-х т. М., 2016.
6. Кабус-намэ. М., 1953.
7. Ле Гофф Ж. История тела в средние века. М., 2008.
8. Ли цзи // Древнекитайская философия. Собрание текста в двух томах. М., 1973. Т. 2.
9. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения. М., 1998.
10. Соколов А.Б. История тела. Предпосылки становления нового направления в историографии // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. 26. М., 2009.
11. Уваров П.Б. Историографическая революция: контуры необходимого и возможного // История и историки в пространстве национальной и мировой культуры. Культура XVIII – начала XX века. М., 2011. С. 184–186.
12. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. Челябинск, 2008. – С. 44–63.
13. Уваров, П.Б. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции. М., 2005.
14. Уваров, П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд // Социум и власть. 2012. № 5. С. 127–130.
15. Уваров П.Б. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VIII Междунар. науч.-практ. конф. Челябинск, 2012. – С. 43–48.
16. Уваров, П.Б. Теоретико-методологическое обновление исторической науки: необходимое и перезревшее // Традиционное общество: неизвестное прошлое. Материалы IX Международной научно-практической конференции. Челябинск, 2013. С. 35–47.
17. Уваров П.Б. Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы VII Междунар. науч.-практ. конф. – Челябинск, 2011. – С. 53–57.

2018

«РЕВОЛЮЦИОННОСТЬ» КАК РУТИННАЯ ПРАКТИКА НОВОЕВРОПЕЙСКОГО ОБЩЕСТВА

Если с «призраком коммунизма» К. Маркс несколько погорячился, то призрак революции и, тем более, «революционности», уже давно бродит не только по Европе, а по всему пространству, заселенному человечеством. Пожалуй, в историко-политическом дискурсе нет более насущной и, одновременно, навязчивой темы. Еще П. А. Сорокин отмечал с некоторой долей иронии: «Спросим себя теперь: *что же нужно понимать под Революцией?* Определений ей существует великое множество. Наибольшее место среди них занимают определения, абсолютно негодные. Сюда относятся, с одной стороны, определения «шоколадно-сладкие», с другой – «уксусно-горькие» [4, с. 28]. «Негодные» образы определений были нужны Сорокину, чтобы продемонстрировать, насколько востребованность темы контрастирует с методологическими недостатками её проработки. Если доверять профессиональной квалификации нашего современника Д. Голдстоуна, ситуация на сегодняшний день не сильно изменилась: «...революции занимают особое место в истории и народном воображении, включая в себя *все* элементы – насильственное свержение вла-

сти, массовую мобилизацию, идею социальной справедливости и создание новых политических институтов» [1, с. 26]. Слишком ёмкое определение с активным употреблением идеологом подтверждает, на наш взгляд, необходимость нового, максимально прагматичного отношения к сути и объему данного понятия. Серьезно усложняет ситуацию то обстоятельство, что теоретико-методологические ресурсы исторического знания на сегодняшний день выглядят весьма архаично и парадигматически базируются на стандартах исторической науки середины – второй половины XIX века. Применительно к данным обстоятельствам можно привести высказывание современных отечественных историков И. М. Савельевой и А. В. Полетаева: «Сферой действия и применимости большинства современных экономических, социологических, политологических концепций не превышает 100–150 лет (а во многих случаях много меньше)... В идеале история должна представлять собой систему, точнее, даже набор систем общественных наук, каждая из которых соответствовала бы определенному типу прошлых обществ» [3, с. 22, 26]. Звучащий в данном высказывании неприкрытый скепсис относительно теоретико-методологической вооруженности исторической науки связан с исключительным засильем индуктивных исследовательских программ, когда сбор и реферирование первичного дискретного фактического материала по интенсивности заметно уступает эпистемологической оснащенности.

Разделяя эту точку зрения, мы готовы солидаризоваться и с другим тезисом данных авторов, который для широких кругов исторического сообщества может выглядеть весьма радикально о том, что «си-

стема исторических наук еще не вышла из «дотеоретической» стадии, за которой должна следовать специализация и выделение функций сбора информации за рамки собственно науки» [3, с. 26].

Разрабатываемый нами подход (историческая коммуникативистика) является попыткой создания универсальной возможности теоретико-методологического характера, позволяющей осуществлять анализ того или иного исторического явления с принципиально дедуктивных позиций. Суть данного подхода заключается в стремлении обнаружить базовое основание какого-либо явления/понятия (в нашем случае – «революции»), которое становится доступным через его соотнесение с предельными согласованными представлениями о действительности, определявшими направленность, смысл и логику отношения к реальности подавляющего большинства действующих акторов в ту или иную историческую эпоху.

В отличие от привычных индуктивных методологий, предполагающих получение результата исходя из произвольной интерпретации некоего количества фактических данных, мы используем возможности так называемой дедуктивной археологии [5, 6]. Данная методология может основываться только на формализации предельных (неопровержимых и недоказуемых) оснований того, что мы называем *историческим* пространством. На наш взгляд, подобным неопровержимым основанием истории/исторического существования является сама *включенность* человека в мир, заставляющая его вырабатывать *отношение* к миру и, в соответствии с ним, действовать. Это базовая потребность в «навигации», в ориентировании, предшеству-

ет любой сколько-нибудь осознанной, проективной и конструктивной активности в истории. Определённую параллель можно найти в «философии ориентирования» В. Штагемайера, хотя наш подход носит абсолютно самостоятельный характер: «Ориентирование, как питание и дыхание, – элементарная, необходимая жизненная потребность. Оно (ориентирование) находится в начале всего, но само безначально. Поскольку ориентирование предстоит всем попыткам определения, оно первоначально, первоначало, или, по-гречески, архэ, по-латыни, первопринцип, который философия ищет с самого своего зарождения» [11, с. 217, 218, 219].

Исторически (и логически) предельно допустимы две оперативные матрицы: определенностная (в форме религиозной коммуникативности) и неопределенностная (безрелигиозная коммуникативность). Оба предельных допущения неопровержимы/недоказуемы и поэтому в равной степени являются возможными стратегическими способами освоения действительности. В зависимости от господства той или иной оперативной парадигмы человек последовательно, в соответствии с ее логикой, участвовал в формировании действительности. В силу этого предложенный метод в его применении к исторической реальности, помогает познавать ее за счет последовательного учета созидавших (и созидающих) эту реальность основных оперативных логик.

С точки зрения коммуникативной теории исторического процесса (далее – КТИП), любой тип исторического мировоззрения (религиозный или безрелигиозный) включает в себя базовые, нормативные пред-

ставления о действительности и месте человека в ней, разделяемые доминирующим большинством [7].

Наша гипотеза заключается в том, что сущностно-специфическое содержание явления/понятия «революция» прямо зависит от «образа истинности», характерного для человека безрелигиозного общества (авторы не измеряют безрелигиозность каким-либо количественным способом, кроме одного – религия перестает играть в новоевропейскую эпоху смысло- и структурообразующее значение и при том не номинально, а сущностно).

Кстати, привычным для традиционной историографии является привязка термина «революция», «революционность» и пр. именно к эпохе Нового времени, так как в эпоху господства несовременных (религиоцентристских) обществ любые восстания, бунты, беспорядки не носят именно революционный характер в силу того, что восставшие, как отмечают сами историки, не претендуют на принципиальное реформирование общества, а удовлетворяются наказанием «тиранов», «злодеев» и прочих нарушителей установленного свыше Порядка. То есть, привычно признается качественное отличие революционности как явления, но природа качественного перехода от «бессмысленности и беспощадности» народных бунтов к «осмысленному», хотя нередко «кровавому» реформизму, на наш взгляд, заменяется идеологемами и оценочной лексикой, не раскрывающими сути происходящего. Кроме того, непонятно откуда берется у «революционеров» представление о кардинальном преобразовании реальности.

Принципиальным и основополагающим компонентом «образа истинности» новоевропейского человека,

впрочем, как и не-современного, является представление о цели жизни, существования. Хотя, естественно, они прямо противоположны. В отличие от религиозноцентристского представления, базирующегося на представлении о богоприближении как цели земной жизни, новоевропейский человек, с утратой такового, целью существования видит автономизацию (самозаконность) собственной личности, так как все остальные компоненты реальности оказываются сомнительными. В условиях зыбкости окружающего мира единственным достоверным фрагментом определенности является он сам. Поэтому стремится занять такую социальную диспозицию, когда его интересы, желания, капризы оказываются законом для максимально большого количества окружающих акторов, что повышает (как ему кажется) его социальную прочность и защищённость.

Таким образом, объективно вне зависимости от степени проективной осознанности, формируется законченный тип человека с эгоцентрическим отношением к окружающему. В пределе, человек, стремящийся к максимальной автономизации собственной личности, исключительно экспансивен, так как пытается заполнить собой все пространство реальности (различными способами социального тиражирования), тем самым надеясь вытеснить собой и выстроенным вокруг себя порядком неопределенность существования.

Исходя из данного представления о цели собственного существования, человек/общество неизбежно вынужден сосредоточить свои усилия на максимальном обслуживании интересов собственной личности как сколько-нибудь реальной рациональной программе. Такое восприятие цели и смысла собствен-

ной жизни *вынужденно* концентрируют все внимание человека/общества на окружающую материальную действительность телесно, сенсорно убедительную для действующей личности. В данном случае можно говорить о своеобразном законе производства социальной конфликтности: *социальная активность вне абсолютной системы координат контррадикативна*. Данный закон неизбежно создает пространство с высоким уровнем обыденной конкурентности, вне зависимости от субъективных намерений того или иного действующего лица.

Кроме того, «горизонтальная» пространственная экспансия ставит человека в ситуацию, когда окружающая реальность оказывается для него предельно директивной. Взаимодействие с реальностью носит максимально приспособительный характер, и чем более приспособляется человек, тем более чувствительным он становится к все более дифференцированному образу реальности, а значит – становится все более ситуативным [8].

В одной из предыдущих работ, касаясь близкой темы, мы писали, что «у человека с ситуативным типом поведения неизбежно развивается представление, что все жизненные проблемы связаны исключительно и прежде всего с рамочным давлением среды. На этом зиждется главная ошибка социопсихологии по поводу растущей внешней подавленности современного человека, хотя, исходя из логики нашего рассуждения, он депрессирован тем, что в русле свойственного ему типа поведения он всего лишь ощущает нарастание неэффективности приспособительных практик как личной неэффективности во все более усложняю-

щемся пространстве действия, которое и было этими практиками фальсифицировано» [9, с. 54].

К тому же, попытка информационного решения этой проблемы заведомо обречена на провал, т.к. по своему генезису феномен информации не несет освобождающей определенности, а скорее формирует (в том числе, исходя из этимологии данного понятия) привычку предельно приспособливаться к окружающей среде, принимая любую требуемую «наполняющим» контентом форму.

Человек религиозноцентристских обществ в рамках традиционного воспитания принимал в качестве императива свободу от любого давления реальности, за счет того, что никакая – даже самая неблагоприятная конъюнктура – не освобождала его от необходимости поступать в соответствии с религиозно-нравственным эталоном. В свою очередь, новоевропейский / современный человек, самопорабощенный средой приспособления в качестве мимикранта, привык все проблемы, даже экзистенциального и онтологического характера, связывать с внешними условиями. В рамках такой логики восприятия окружающей действительности неизбежно вырабатывается уверенность о возможности радикального «улучшения» качества существования только за счет трансформации или деформации тех или иных конструкций реальности. На наш взгляд, именно это мировоззренческая ситуация постоянно генерирует революционное сознание. Если в традиционных культурах ставка делалась на совершенствовании самого человека, то в рамках новоевропейской цивилизации складывается утопическое представление о человеке как заложнике внешних обстоятельств.

С высокой степенью вероятности можно предположить, что генетическое основание явления «революции» лежит именно в признании того, что качество существования человека зависит исключительно от внешних обстоятельств среды, и положительный (прогрессивный) социальный результат связан с манипуляциями различного уровня экстремизма относительно социокультурных конструкций, окружающих его, особенно имеющих отношение к религиозноцентристской коммуникации определённости. Здесь мы выходим на осознание трагичного по своему характеру парадокса, свойственного «революционной активности» новоевропейского человека. Освободившись от директивного влияния религии, человек получил мир с высокой степенью неопределённости качественных характеристик. Естественно, что данная дискомфортная ситуация стала преодолеваться за счёт последовательного исключения фрагментов прежнего религиозноцентристского устройства общества как ограничителей социальной пластичности и валентности. Это объективно ещё более повысило уровень неопределённости существования в качественном отношении, а привычка трансформировать и деформировать повседневную реальность как панацея сохраняется и становится рутинной.

Исходя из данного подхода, наиболее универсальным и свободным от идеологических, оценочных суждений определением «революции» в новоевропейских (современных) обществах является понимание того, что это – *ситуативная, массовая деконструкция реальности человеком с безрелигиозным типом сознания*. Фрустрированные неопределённостью существования, «экзальтированные» революционеры

разрушают оставшиеся реликты определенности (секуляризация, деиерархизация, традиционная культурная идентификация, гендерная идентификация и т.д. и т.п.).

Как никогда именно в нашу эпоху необходимо понимать, что сам феномен «революции» замешан на конфликте людей с одинаковым «образом истинности». В этом смысле искать в революции «правых и виноватых» можно лишь с позиции той или иной частной, произвольной и ситуативной системы взглядов, т.е. идеологии. Восставший «пролетарий» и защищающийся «буржуа» обладают одинаковым представлением о цели, смысле и правилах проживания жизни.

При внимательном изучении событий той или иной революции мы легко увидим, что людей разделяли только лишь количественные по своей природе характеристики: диспозиция в социальной архии, уровень материального достатка и успешности. С точки зрения мировоззрения, нельзя не увидеть действующих в своих интересах эгоцентриков, утверждающихся в материальной реальности. Знаменитая выдержка К. Маркса из «Квартального обозрения» может быть адресована любому новоевропейскому человеку, а не только преуспевающему предпринимателю, по крайней мере, исходя из логики их мировидения: «Обеспечьте 10 процентов, и капитал согласен на всякое применение; при 20 процентах он становится оживленным, при 50 процентах положительно готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает ногами все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы» [2, с. 764].

Ещё одно ходульное представление, которое нуждается в редактировании – это «народный» характер революций. На самом деле, при внимательном отношении к теме, историки подчас приходят к непривычным выводам, в рамках которых широкие народные массы скорее выступали против революционеров и, что вполне логично с точки зрения нашего подхода, с традиционалистских позиций [10]. При этом мы понимаем, что и в такие эпохи разницу между «революционерами» и «контрреволюционерами» скорее не стоит переоценивать.

Подводя итог нашему теоретико-методологическому рассуждению, позволим себе утверждать, что единственная конструктивная форма революции – это восстание против себя, против идеи продуктивности эгоцентристской самоутверждающейся личности, которая и ответственна за все большую рутинность «революционаризма». Позволим взять на себя экспертную ответственность, которой историки стараются избегать, если речь не идет об уже «надежно прошедших» явлениях и событиях. На наш взгляд, общество должно сосредоточиться на максимальной социо-психологической корректировке, которая возможна с отказом от так называемого «светского» характера общества, в определенном смысле дискриминирующего религиозно-мировоззренческий компонент. Возможным вариантом был бы переход от «светского» к «компромиссному» обществу, в рамках которого исторический опыт работы со смыслами и качественными характеристиками реальности со стороны религии мог быть эффективно задействован.

Тем не менее, будучи реалистами, трудно предполагать, что современное общество эгоцентриков спо-

собно к кардинальному совершенствованию. Достаточно привести цитату из размышлений рафинированного представителя культуры «серебряного века» А. М. Добролюбова: «Я откинул всякое признание высшего существа свыше личности человека. Свет, который я ощутил ясно внутренним взором своим, который я принимал за счет какого-то особого существа, – это был свет моей личности» [12, с. 282].

Библиографический список

1. Голдстоун Д.А. Революции. Очень краткое введение. М., 2017.
2. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. М., 1951. Т. 1.
3. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М., 1997.
4. Сорокин П. Социология революции. М., 2005.
5. Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3. С. 54–68.
6. Уваров П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности: автореф... д-ра ист. наук. Челябинск, 2010.
7. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IV Междунар.науч.-практ.конф., 7-8 апреля 2008 г. Челябинск, 2008. С. 44–63.
8. Уваров П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд // Социум и власть. 2012. № 5. С. 127–130.
9. Уваров П.Б. Причинно-следственные связи в истории как проекция ситуативных переживаний новоевропейского человек: опыт теоретической препозиции // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы XII Междунар. науч.-практ. конф., 11–12 мая 2016 г. Челябинск, 2016. С. 50–55.
10. Французский ежегодник 2016: Протестные движения в эпоху Французской революции и Первой империи / под ред. А.В. Чудинова. М., 2016.
11. Цит. по Савчук, В.В. Топологическая рефлексия. М., 2012.
12. Цит. по: Эткинд, А. Хлыст (Секты, литература и революция). М., 1998.

2019

ИСТОРИОСОФСКИЕ ПОСТРОЕНИЯ ШАРЛЯ БОДЛЕРА:
АНТРОПОЛОГИЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ В СВЕТЕ
ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

В рамках теоретико-методологического проекта исторической коммуникативистики антропология интеллигенции видится принципиально важным и крайне перспективным разделом, т.к. интеллигенция/интеллектуалы является не только и не столько продуктом безрелигиозной коммуникативной матрицы, сколько [10] ее создателем и основным бенефициаром. Монетизация неопределенности, режим ее воспроизводства и посреднической эксплуатации делает интеллигенцию ключевым актором данной историко-культурной системы.

В целом, данную проблему мы раскрывали в ряде публикаций, обращение к которым поможет получить более подробное представление об исследовательской оптике автора и его историко-философской концепции [8; 9; 10; 11; 12; 13].

В предлагаемой работе автор продолжает обращение к «ускользающей» от внимания экспертов теме социальных интересов интеллигенции, которая либо «случайно» не попадает в поле зрения их научных

интересов, либо откровенно банализируется риторическими фигурами наподобие «интересов общества», при полном отсутствии интересов корпоративных.

Таким образом, складывается ситуация, при которой интеллигенция либо не способна к самоидентификации в системе информационно-коммуникативных отношений, либо не уверена в полезности ее публичного дезавуирования. Исторически только весьма узкий слой интеллектуалов позволял себе более менее откровенно обнаруживать и анализировать природу отношений своего социокультурного сообщества с реальностью, демифологизируя его коммуникативный капитал. К этому кругу вполне можно отнести поэта и критика Шарля Бодлера, уровень известности которого освобождает нас от биографических сюжетов и подтверждений его интеллектуальной состоятельности.

Уже в «Салоне 1846 года» он фактически утверждает, что интеллигента и буржуа сближает один и тот же способ эксплуатации реальности: «Сегодня одни из вас владеют знаниями, другие – собственностью. Когда-нибудь настанет счастливый день, когда ученые приобретут собственность, а собственники – знания. Тогда ваша власть будет полной и никто не станет ее оспаривать» [4, с. 61].

Данное утверждение-прорицание Бодлера очень близко к тому, что позднее будет утверждать А. Ф. Лосев в своей работе «Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления». Он видит, что интеллигент является таким же посредником («медиумом»), организующим и монетизирующим взаимодействие общества/человека с реальностью, как и предприниматель: «Употреблять

получаемое знание только для своих потребностей западный индивидуалист не может. Это было бы и бессмысленно. Зачем была бы эта безумная трата сил, вся эта духовная и материальная горячка, которой страдает западная душа? Тогда было бы достаточно тех знаний и тех духовных ресурсов, которыми вполне владел уже средневековый человек. А тут вся новость заключается в том, что человек создает духовно-материальные ценности вовсе не для своего экзистенц-минимума, а для чего-то совершенно другого. <...> Сам он есть только некий медиум, через который проносятся эти ценности в непрестанной своей свистопляске» [6, с. 744–745].

Это «совершенно другое» А. Ф. Лосева и есть постоянное воспроизводство неопределенности, возобновляющее потребность в информации, а значит, потребность в «медиуме», что конфигурируется в лосевскую кабалу «от вечного процессуализма» [6, с. 745].

Именно об этом прямо предупреждает и Бодлер: «Нынешние аристократы мысли, те, кто присвоил себе исключительное право хвалить или хулить, узурпаторы духовных благ, внушили вам, будто вам не дано чувствовать их и наслаждаться ими <...>» [4, с. 61]. Более того, информационное посредничество видится Бодлеру весьма близким к мошенничеству: «... ловкие барышники замыслили отдалить вас от плодов познания, ибо познание – это их коммерция, их лавочка, и тут их завистливая жадность безгранична» [4, с. 62].

Нельзя не отметить и того, что в своем эссе «Школа язычников» Бодлер, по существу, отождествляет информационный посреднический ресурс с ложной и откровенно опасной сущностью, под каким бы наименованием он не являлся – в том числе и под сакрали-

зованным новоевропейским обществом титулом «искусства»:

«Неприятие христианских и философских достижений человечества равносильно самоубийству, отказу от возможностей и средств для совершенствования. Окружить себя соблазнами искусства, лишённого души, – значит стремиться к собственной гибели. <...> Мир будет явлен вам только в его материальной форме, а движущие им тайные пружины долго будут от вас сокрыты. <...> Понятия добра и истины исчезают, оттесненные яростной страстью к прекрасному, загадочному, обольщающему взгляд формой и красками. Иступленная страсть к чисто формальному искусству подобна язве, которая разъедает все вокруг себя. <...> Маниакальное отношение к искусству так же губительно, как тирания рационального начала. Деспотическое преобладание любого из них порождает ограниченность, бессердечие, безмерную гордыню и себялюбие» [5, с. 133, 134].

Коммерческие переизбыток и конфликт интерпретаций породили, по мнению великого французского поэта, «... бесконечный передел владений искусства. Всеобщий разброд и неограниченная свобода каждого, распыленность усилий и раздробленность воли повлекли за собой общую слабость, сомнения и творческое оскудение. Несколько дарований, оригинальных в своей страдальческой возвышенности, не в силах противостоять суетливому муравейнику посредственностей. Мелкие претензии индивидуума поглотили коллективную самобытность. <...> ... заурядных художников ради их же спасения и даже счастья следовало бы подчинять строгой указке твердой веры. Ведь сильные таланты редки, и в наши дни нужно быть Де-

лакруза или Энгром, чтобы удержаться на поверхности и утвердить себя в хаосе изнурительной и бесплодной свободы» [4, с. 126].

Но наиболее афористично и кратко Бодлер высказался о времени нарастающего информационного хаоса в статье «О некоторых зарубежных карикатуристах»: «Наш век, соединяющий в себе неверие и невежество и потому способный без труда дать объяснение чему угодно <...>» [2, с. 179].

Расширяющаяся информатизация общества несет за собой все бóльшую хаотизацию действительности, дальнейший рост неопределенности и хронического экзистенциального сомнения, разрушающих последние остатки социального солидаризма. Бодлер так же тонко подмечает и это: «Сомнение, иначе говоря отсутствие веры и наивности, есть особый порок нашего века, когда никто никому не подчиняется <...> господствовать хочет каждый, а управлять собой не умеет никто» [4, с. 125].

Становится все более понятным, что архаическое представление о демократии как народовластии вытесняется более реалистичным представлением о ней как результате вынужденного компромисса между самоутверждающимися и не желающими уступать друг другу индивидами в сфере власти/управления. В статье «Поэт современной жизни» Бодлер не скрывает своих предчувствий примитивизации политического порядка: «Наступающий прилив демократии, заливающий все кругом и все уравнивающий, постепенно смыкается над головой последних носителей человеческой гордости, и волны забвения стирают следы этих могикан» [3, с. 305].

Бодлер озабочен типом человека, которого формирует новоевропейское общество, понимая серьезность грядущих антропологических изменений: «Всякий восприимчивый ребенок, чье воображение находится в постоянном возбуждении и питается не повседневным зрелищем здоровой трудовой жизни, а вечными разговорами о славе и наслаждениях, чьи органы чувств ежедневно подвергаются ласкающему, дразнящему, возбуждающему, пугающему и радостному воздействию материальной красоты, обречен превратиться в несчастнейшего из смертных и сделать несчастными своих близких <...> Все полезное, правдивое, здоровое, доброе будет заказано такому человеку. Влекомый мучительной погоней за недостижимой мечтой, он будет стараться заразить и измучить ею и других» [5, с.133]

Само собой разумеется, что автор «Цветов зла» не мог не видеть историософских перспектив общества, выстраиваемого на неопределенностных основаниях: «Существует одно ходячее заблуждение, которого я боюсь как огня. Я имею в виду идею прогресса. Это изображение нынешней ложной философии запатентовано без гарантии со стороны Природы или Божества, этот новомодный фонарь – лишь тусклый светильник, изливающий мрак на все области познания. С его приближением никнет свобода, возмездие исчезает как дым. Тот, кто хочет осветить путь истории, должен прежде всего потушить этот коварный фонарь. Нелепая идея прогресса, расцветшая на гнилой почве нынешнего самодовольства, сняла с нас бремя нравственного долга, избавила души от груза ответственности, освободила волю от всех уз, которые накладывало на нее стремление к совершенству.

И если этому удручающему безумию суждено продлиться еще долго, оскудевшие народы, убаюканные мягкой подушкой фатализма, бездумно погрузятся в дремоту одряхления. Такое самоуспокоение само по себе является симптомом уже вполне зримого упадка. Спросите у любого благонамеренного француза, завсегдатая своего кафе, где он каждый день читает свою газету, как он представляет себе прогресс. Он ответит, что прогресс – это пар, электричество и газовое освещение – неведомые римлянам чудеса; что эти изобретения исчерпывающе доказывают наше превосходство над античным миром. Какой же мрак царит в его замороженном мозгу, как причудливо перемешались в нем понятия материального и духовного порядка! Бедняга настолько сбит с толку и американизирован зоократической и индустриальной философией, что начисто утратил представление о различии между миром физическим и миром нравственным, между естественным и сверхъестественным. <...> поборникам философии пара и фосфорных спичек прогресс представляется чем-то вроде бесконечно возрастающей прогрессии. <...>. Я оставляю в стороне вопрос о том, не рискует ли неограниченный прогресс, непрерывно угождая человечеству и изнеживая его, обернуться в результате самой изощренной и жестокой его пыткой? Постоянно отрицая свои собственные достижения, не обратится ли прогресс в некое непрерывно возобновляемое самоубийство? Замкнутая в огненном кольце божественной логики, способная породить лишь вечное отчаяние, не уподобится ли эта вечная и ненасытная жажда скорпиону, жалящему самого себя смертоносным хвостом?» [1, с. 139, 140]. Данная обширная цитата позволяет нам быть уверенными в последовательности историософ-

ских построений Бодлера по ключевым вопросам, не эксплуатируя при этом доверчивость читателя.

Не являясь историком, Бодлер, при внимательном отношении к его интеллектуальному наследию, демонстрирует убедительную последовательность и систематичность своих историко-философских построений. Препарируя действительность, он не забывает о тех основаниях, которые несут за нее полную ответственность. Речь идет об эпохе Просвещения, которая подготовила и оформила информационные основания, достаточные для трансформации религиозной коммуникативной матрицы. В результате постепенного отхода от религиозцентризма, мир обретает форму самосущной, самодостаточной природы, не имеющей внешнего источника, цели и смысла. Заведомо бессмысленное в качестве термина понятие Природы фундаментировало и аккумулировало антитрадиционалистскую тематику зарождавшегося информационного общества.

Бодлер писал: «Большинство ошибочных представлений о красоте порождены ложными моральными понятиями XVIII века. Природа в то время почиталась основой, источником и образцом всего доброго и красивого. Отрицание первородного греха сыграло немалую роль в общем ослеплении той эпохи. Между тем, если мы удовольствуемся ссылками на очевидные факты, на вековой опыт и на судебную хронику в газетах, мы убедимся, что природа ничему или почти ничему не учит, но что именно она вынуждает человека спать, пить, есть и худо ли, хорошо ли оберегать себя от непогоды. Это она толкает человека на убийство ближнего, подстрекает пожирать его, лишать свободы, пытать; ибо, чуть только мы отходим

от примитивных потребностей и начинаем стремиться к роскоши и удовольствиям, мы убеждаемся, что природа сама по себе ничего, кроме преступления, посоветовать нам не может. Именно она, эта непогрешимая природа, породила отцеубийство и людоедство и тысячу других мерзостей, назвать которые мешают нам приличие и такт. Только философия (разумеется, истинная философия) и религия велят нам поддерживать бедных и увечных родственников. Природа же (то есть не что иное, как голос корысти) велит убивать их. <...> Зло совершается без усилия, естественно, закономерно; добро же всегда является плодом намеренного усилия» [3, с. 307, 308]. Говоря о природе как о «дурной советчице в области морали» [3, с. 308], Бодлер по-философски изящно закрывает любые софистические спекуляции: «У природы нет иной морали, кроме самого факта ее бытия <...>» [4, с. 116].

Таким образом, в историософских размышлениях Шарля Бодлера мы находим доказательство того, что спецификой современного информационного общества является его неопределенностный коммуникативных характер, в рамках которого интеллигенция не столько играет роль коммуникатора, сколько является главным выгодоприобретателем от эксплуатации его неопределенностного статуса и, следовательно, кровно заинтересованным в его сохранении.

С одной стороны, Бодлер ригористично утверждает, имея в виду в первую очередь интеллигенцию: «Тому, кто отверг светлые радости честного труда, доступны лишь губительные наслаждения порока – таков закон жизни» [5, с. 133], с другой, на той же странице оставляет нам надежду: «Но, быть может, на-

станет день, когда, словно на крик отчаяния, религия и философия снизойдут к вам!» [5, с. 133].

Правда, корпоративная природа интеллигенции не склонна к самопознанию, а представить мир вне господства неопределенности скорее всего выше ее сил и привычки. На эту тему весьма забавно высказался еще один «проклятый» писатель Генри Миллер от лица типичного интеллигента, корректора по профессии: «Все катастрофы, которые я корректирую, оказывают на меня самое благотворное действие. Представьте себе полный иммунитет и стопроцентную безопасность в среде, где полным-полно зловредных бактерий. <...> Мир может взорваться – я буду сидеть здесь и расставлять запятые и двоеточия. <...> Самое страшное для корректора – это угроза остаться без работы. Когда мы собираемся вместе, вопрос: «Что вы будете делать, если потеряете работу?» – повергает нас в ужас. Конюху, убирающему навоз, кажется, что нет ничего страшнее, чем мир без лошади. Любая попытка объяснить ему, как безобразно существование человека, всю жизнь сгребаящего горячее дерьмо, – идиотизм. Человек может полюбить навоз, относиться к нему с нежностью, если от этого зависят его благополучие и счастье» [7, с. 153, 154]

Библиографический список

1. Бодлер Ш. Всемирная выставка 1855 // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 135–154.
2. Бодлер Ш. О некоторых зарубежных карикатуристах // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 172–180.
3. Бодлер Ш. Поэт современной жизни // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 283–315.
4. Бодлер Ш. Салон 1846 года // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 61–129.
5. Бодлер, Ш. Школа язычников // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 13–134.

6. Лосев А.Ф. Некоторые элементарные размышления к вопросу о логических основах исчисления // Лосев А.Ф. Хаос и структура. М., 1997. С. 731–792.
7. Миллер Г. Тропик Рака. М., 1994.
8. Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3. С. 54–68.
9. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005.
10. Уваров П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции: автореф.дисс... д-ра ист.наук. Челябинск, 2010.
11. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. Челябинск, 2008. С. 44–63.
12. Уваров П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд // Социум и власть. 2012. № 5. С. 127–130.
13. Уваров П.Б. Проблема современного исторического познания // Проблемы российской истории. 2002. № 1. С. 46–58.

2020

ПРОБЛЕМА ЭФФЕКТИВНОСТИ В ГУМАНИТАРНОЙ ПАРАДИГМЕ НА ПРИМЕРЕ ИСТОРИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Проблема эффективности и социальной актуальности гуманитарного знания как никогда остро заявляет о себе в современном интеллектуальном пространстве. Привычные фигуры защиты, наподобие «общей культуры», и «накопления опыта» уже не выглядят столь убедительно как раньше. Общество ожидает от гуманитаристики высокой степени релевантности и прогностики.

На примере исторической науки мы попробуем диагностировать природу ее социальной ограниченности. Основанием нашей исследовательской оптики служит теоретико-методологический проект исторической коммуникативистики, изложенный нами в ряде публикаций, доступных для дополнительного ознакомления [6, 7, 8, 9, 10, 11].

Вынужденный характер специфики исторического знания как научного весьма точно подмечен И. М. Савельевой и А. В. Полетаевым: «В последней трети XIX века история в качестве отдельной области научного знания становится знанием о прошлой социальной реальности, в то время как другие общественные науки

концентрируются преимущественно на анализе настоящего. В это же время история обретает полноценный академический статус и научную организацию: кафедры, факультеты, общества» [5, с. 68]. Своеобразная «беспредметность» истории как науки не может не обращать на себя внимание, а именно – принципиальная отделенность от исследуемого. Данную ситуацию усугубляет отсутствие столь привычных для «точных» наук исследовательских ресурсов, как возможность использования формализованного языка, приборов, и, конечно, способность неограниченного контакта с остановленной реальностью в форме эксперимента. Своеобразный бессрочный эпистемологический «карантин» неизбежно провоцирует ситуацию, которая может быть названа «ловушкой Вико». Суть ее заключается в содержании первой и второй Общих Аксиом итальянского мыслителя и историка Дж. Вико: «I. Человек вследствие бесконечной природы человеческого ума делает самого себя правилом Вселенной там, где ум теряется от незнания. <...> II. Другое свойство человеческого ума состоит в том, что там, где люди не могут составить никакого представления о далеких и неизвестных вещах, они судят о них по вещам известным и имеющимся налицо. <...> Эта же Аксиома показывает, что Тщеславие – дочь Невежества и Самолюбия, которое нас как бы раздувает: ведь в нас существует много слишком укоренившихся идей о нас самих и о близких нам вещах, и посредством их мы как глупцы смотрим на непонятные нам вещи» [3, с. 73]. Делая «самого себя правилом», и судя о «далеких и неизвестных вещах», по уже имеющимся «налицо», историк, с высокой степенью вероятности, создает удвоенную реальность фиктивного характера – не столько изучая ее, а скорее, навязыв-

вая ей свое «само-собой-разумеющееся», которое по М. Шелеру, имеет «наиопаснейший характер, какой только вообще может принять идея <...>» [15, с. 139].

Когнитивная самоуверенность европейской исторической науки конца XIX в. привела к тому, что «нормативный» исторический процесс стал «оттиском» новоевропейского мировоззрения, опрокинутого в прошлое.

Манипулятивный характер позитивистского исторического дискурса, имеющего вненаучные корни, одним из первых отметил в своей работе «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» один из классиков современной исторической мысли Х. Уайт: «Я обнаружил, что если мы начнем не с этапа сбора информации, а с самого текста, то увидим, что во многих случаях историки говорили о тех вещах, которые не могут быть обоснованы данными о результатах их исследований. Композиция текста историка, созданная на основе его собственных композиционных соображений, трансформировала материалы, собранные им в архивах» [4, с. 35]. Весьма отчетливо поддержал Х. Уайта еще один из ведущих методологов истории Ф. Анкерсмит: «Его аргумент состоит в том, что мы ошибаемся, полагая, будто история просто скрыта в фактах, и, выстраивая рассказ, мы всего лишь делаем явным нечто уже имеющееся. Выстраивание рассказа (или написание истории) есть конструкция, которую мы *навязываем* фактам» [1, с. 26].

Подмеченные известными историками недостатки связаны с уверенностью новоевропейской науки не только в достаточности эмпирических наблюдений, но и в их нормативности и универсальности, несмотря на очевидные проблемы с пространственно-временной

репрезентативностью. Самоуверенность неизбежно превращается в небрежность и поверхность, а обладание «истиной» освобождает от теоретико-методологической ответственности, в лучшем случае пародируя естественнонаучную методологию: «Тип историографии, который может быть назван позитивистским, развился под воздействием естественнонаучного подхода, предполагающего установление фактов в непосредственном чувственном восприятии и разработку законов путем обобщения фактов посредством индукции. <...> В органиологии позитивистской школы О. Конта и позднее – Г. Спенсера общество сравнивалось с «материальным» организмом, а социальная жизнь объяснялась с помощью биологических аналогий, часто просто вульгарных» [5, с. 73]. Кстати, здесь можно упомянуть такое влиятельное культурно-психологическое явление как фрейдизм, связанное с «признанием примитивных биологических влечений главным в конечном счете фактором, который направляет и определяет поведение человека, – в то время, как на долю сознания отводится лишь иллюзия управления деятельностью» [2, с. 436]. Можно полностью согласиться с И. М. Савельевой и А. В. Полетаевым в том, что на этом пути историческая наука потеряла чувство предмета, скатившись до инвентаризационного нарратива: «В результате утверждение позитивного метода в исторической науке парадоксальным образом угрожало историческому познанию лишением права на категориальное мышление, научные гипотезы, дедукцию и т. п. – превращением историографии во вспомогательную по отношению к социологии дисциплину. Именно позитивизм привил историографии склонность к фактографии, к чистому «описанию» и сугубо внешней систематизации вери-

фицируемых фактов. <...> Облик исторической науки второй половины XIX века очень заметно изменился под влиянием позитивистского подхода, представители которого, с одной стороны, много сил приложили к тому, чтобы отделить историю от философии, а с другой – передоверили задачи исторического анализа социальным наукам, сделав уделом историка сбор эмпирического материала. Лишение истории мандата на философствование, казалось бы, вводило историю в русло науки, но одновременно теоретическая часть работы по конструированию прошлого возлагалась на представителей других социальных наук» [5, с. 74,75].

Но самое главное, что в такое теоретико-методологической ситуации общество вправе ставить вопрос о том, насколько гуманитаристика – и в том числе история, способны адекватно изучать даже не прошлое, а хотя бы настоящее. Классик французской историографии Люсьен Февр в своей статье «История и психология» ставит данную проблему ребром: «Ибо существует проблема исторической психологии. Когда в своих статьях и трактатах психологи говорят нам об эмоциях, чувствах, рассуждениях «человека» вообще, они на самом деле имеют в виду *наши* эмоции, *наши* чувства, *наши* рассуждения – словом, нашу психическую жизнь, жизнь белокожих обитателей Западной Европы, представителей различных групп весьма древней культуры. Каким же образом мы, историки, должны пользоваться данными психологии, основанной на изучении людей XX века, для объяснения поступков людей далекого прошлого? <...> В действительности же психология наших современных психологов не заглядывает в прошлое, а психология наших предков оказывается неприложимой к

современным людям» [12, с. 102]. Нельзя не согласиться с Февром в том, что диктат современной психологии по отношению к обществу и человеку, с претензией на универсализм собственных рецептов, входит в явное противоречие с мизерным пространственно-временным объемом строго научных наблюдений. Вновь фрактальна данному утверждению практика психоанализа, по которой «отдельные факты (почерпнутые большей частью при анализе поведения невротиков) возводились в глобальные конструкции, охватывающие, по существу, как все стороны индивидуального поведения, так и многообразие феноменов культуры» [16, с. 448–449].

Далее Февр как историк максимально «опредмечивает» поднятую тему: «Зададимся лучше простым вопросом: чем больше всего дорожит современный человек, чем он менее всего склонен жертвовать? Вопрос этот сам по себе требует осмотрительности, ибо при такой его постановке остается неясным, что за человека мы имеем в виду. И однако, мы можем без колебаний ответить на него так: «Больше всего он дорожит жизнью. Собственной жизнью». А теперь откроем какой-нибудь из трудов Фрэзера, и в любой из этих ставших классическими книг мы обнаружим массу поразительных (по крайней мере, для нас) фактов, показывающих, что между нашими обществами и обществами, сравнительно близким к нашим, существуют поистине разительные расхождения во взгляде на ценность человеческой жизни – ценность, казалось бы, самой «природой» возведенную в разряд первостепенной. Из этих трудов мы узнаем, что целые народы в течение долгих веков не только не заботились о сохранении жизни своих сыновей, но без

раздумий обрекали их на смерть во время жертвоприношений» [12, с. 103].

Вполне естественно, что один из основоположников школы «Анналов» ставит вопрос об общей экспертной адекватности такой влиятельной составляющей гуманитаристики как психология: «Вышесказанного достаточно для того, чтобы показать, что если мы отрицаем психологический анахронизм, худший из всех, самый коварный и самый непростительный; если мы стремимся осветить всю деятельность того или иного общества (и прежде всего его духовную деятельность) посредством рассмотрения общих условий его существования, то, очевидно, мы не можем считать пригодными для изучения прошлого описание и заключения наших психологов, пользующихся данными, поставляемыми им современной эпохой» [12, с. 106–107].

Данные выводы, по существу, касаются всего дисциплинарного контента гуманитаристики. В частности, история, взявшая на себя груз ответственности за изучение человечества во времени, чтобы быть эффективной и востребованной, должна, во-первых, вернуть себе статус полноценного в эпистемологическом плане исследовательского проекта. Это означает восстановление статуса дедуктивных исследовательских программ на основе предельного допущения о природе изучаемой реальности в качестве предмета. Произвольные допущения обретают статус вспомогательных.

Во-вторых, предельные допущения о реальности позволяют формализовать парадигматику исторического пространства на основе предельных согласованных представлений о цели, смысле и логике существования человека/общества. Например, исходя

из основных положений исторической коммуникативистики, теоретически возможны два варианта предельного допущения, которые могут формировать коммуникативное пространство определенностного и неопределенностного типа.

В-третьих, в рамках того или иного формата коммуникативного пространства высокоэффективные социокультурные диагностика и прогностика не просто становятся возможными, но и необходимыми на разных уровнях проблематики. К тому же, неэффективность исторического знания в современную эпоху во многом объясняется и тем, что реальная прагматика социального и индивидуального существования и их «видимые» и даже навязываемые фиктивные идеологические оттиски, созданные на основе произвольных допущений, низкоконгруэнтны.

При сохранении данных тенденций современная наука обречена на существование в полупозиции, все более инфантируемая, с одной стороны, идеологиями, с другой – социальными неврозами. Кстати, при всей своей эксцентричности Фрейд отличался интеллектуальной чуткостью, позволившей ему успеть сказать о современном обществе следующее: «Представим себе, насколько невозможным было бы человеческое общество, если бы каждый имел свою собственную таблицу умножения и свою особую систему мер и весов» [13, с. 408].

Правда, чуть более десяти лет спустя другой знаменитый австриец напишет следующее: «Мы не исходим из того, что человек по природе эгоистичен и себялюбив, или должен стать таковым, что нам часто приписывают. Наше рассуждение отталкивается от того, что способности человеческого воображения

бесспорно ограничены, что поэтому любая частная шкала ценностей является малой частицей во множестве всех потребностей общества и что, поскольку, грубо говоря, сама по себе шкала ценностей может существовать только в индивидуальном сознании, постольку она является ограниченной и неполной. <...> Индивидам следует позволить в определенных пределах следовать скорее своим собственным склонностям и предпочтениям, нежели чьим-то еще, и что в этих пределах склонности индивида должны иметь определяющий вес и не подлежать чьему-либо суду» [14, с. 50–51]. По иронии истории все, что казалось Фрейду ужасным и неприемлемым, для лауреата Нобелевской премии по экономике фон Хайека является тривиальным и даже вызывает сочувственное понимание.

Нарастающий хаос, таким образом, достаточно быстро становится привычным и даже приемлемым в интеллектуальном пространстве.

Библиографический список

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры. М., 2009.
2. Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М, 1991.
3. Вико Дж. Основания Новой науки. М.-К., 1994.
4. Доманска Эва. Философия истории после постмодернизма. М., 2010.
5. Савельева И.М., Полетаев А.В. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен / Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 18. М., 2007. С. 68–96.
6. Уваров П.Б. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого // Проблемы истории, филологии, культуры. 2010. № 3. С. 54–68.
7. Уваров П.Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005.
8. Уваров П.Б. Исторические методы исследования интеллигенции: автореф. дис. ... д-ра ист. наук. Челябинск, 2010.
9. Уваров П.Б. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса // Традиционные общества: неизвестное прошлое: материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., 7–8 апреля 2008 г. Челябинск, 2008. С. 44–63.
10. Уваров П.Б. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд // Социум и власть. 2012. № 5. С. 127–130.
11. Уваров П.Б. Проблема современного исторического познания // Проблемы российской истории. 2002. № 1. С. 46–58.
12. Февр Л. История и психология // Февр Л. Бои за историю. М., 1991. С. 97–108.
13. Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. М., 1991.
14. Хайек Ф.А. фон. Дорога к рабству. М., 1992.
15. Шелер М. Человек и история // Thesis: Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Вып. 3. М., 1993. С. 132–154.
16. Ярошевский М.Г. Комментарии // Фрейд З. Введение в психоанализ: лекции. М., 1991. С. 439–449.

БИБЛИОГРАФИЯ

КНИГИ И МОНОГРАФИИ

1. Интеллигенция и революционные формирования (конец 20-х – конец 60-х годов XIX века). Монография. – Челябинск, 1998. – 142 с.
2. Дети хаоса. Исторический феномен интеллигенции. М., 2005. – 200 с.
3. Исторические методы исследования интеллигенции: концептуальные основания и когнитивные возможности. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. – Челябинск, 2010.

СТАТЬИ

1. Уваров П.Б. Русская интеллигенция и революция / Вестник Челябинского государственного педагогического университета. Серия 1: Исторические науки. – 1995. – № 1. – С. 39–49.
2. «Коварство времени и сумрачность пространства», или генезис информационного общества / Человеческое измерение истории и культуры. Сборник научных статей. – Челябинск, 2001. – С. 151–172.
3. Проблемы современного исторического познания / Проблемы российской истории. – 2002. – № 1. – С. 46–58.
4. Вестернизация как коммуникативная проблема: российский формат / Вестник Челябинского государственного педагогического университета. Серия 2: Педагогика. Психология. Методика преподавания. – 2005. – № 11. – С. 169–186.
5. Цивилизация определенности: опыт введения в традиционалистику / Цивилизация определенности. Сборник статей, посвященный 10-летию научного объединения «Философия истории». – Челябинск, 2005. – С. 6–15.
6. Роль интеллигенции как неформального экспертного сообщества в процессе имперской вестернизации России // Пути России: современное интеллектуальное пространство: школы, направления, поколения. Т. XVI. М., 2009. – С. 174–189.

7. (в соавторстве с Д.А. Николаевой) Информационное общество как неопределенностная коммуникативная система / Вопросы культурологии. – 2010. – № 8. – С. 9–13.
8. «Дедуктивная археология» как принцип исторического познания: сущность и когнитивные возможности реконструкции прошлого / Проблемы истории, филологии, культуры. – 2010. – № 3 (29). – С. 54–68.
9. «Когда истина обнаружена, она налагает ограничения на мысли людей» (к вопросу корпоративных интересов интеллигенции) / Мир науки, культуры, образования. – 2010. – № 4–2 (23). – С. 262–266.
10. «Не иносказаниями говорим мы с вами, но обещаем привести вас к простому и понятному толкованию, объяснению и познанию всех таин» (к вопросу об историко-культурных функциях интеллигенции) / Клио. – 2010. – № 2 (49). – С. 73–80.
11. Исторические условия зарождения интеллигенции: проблемно-генетический аспект / *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. – 2010. – № 15 (196). – С. 133–141.
12. Феномен «общественного мнения» как специфическая сторона процесса институционализации интеллигенции в эпоху нового времени / Социум и власть. – 2010. – № 2 (26). – С. 97–100.
13. Историографическая революция: контуры необходимого и возможного // История и историки в пространстве национальной и мировой культуры XVIII – начала XX века. М., 2011. – С. 184–186.
14. Отечественная историография интеллигенции: проблемный подход / Интеллигенция восточных регионов России в первой половине XX века, сборник научных трудов. Российская академия наук, Сибирское отделение, Институт истории. – Новосибирск, 2011. – С. 7–37.
15. Компенсаторная мистификация как характерная типологическая особенность революционной практики / Научная школа Владимира Рушанина: диалоги об истории. Сборник научных статей. – Челябинск, 2012. – С. 74–99.

16. Поведение современного человека: историко-антропологический этюд / Социум и власть. – 2012. – № 5 (37). – С. 127–130.
17. Отечественная интеллигенция: путь компрадора / Вопросы культурологии. – 2016. – № 4. – С. 8–17.
18. (в соавторстве с С.Г. Дмитриной) Современная отечественная историография об историческом значении избрания на царство Михаила Федоровича Романова / Вестник Южно-Уральского государственного университета. Серия: Социально-гуманитарные науки. – 2018. – Т.18. – № 2. – С. 36–40.
19. Историософские построения востоковеда Вячеслава Рыбакова / Клио. – 2018. – № 4 (136). – С. 13–17.
20. (в соавторстве с В.В. Ситдиковым) Источниковедческие и методологические проблемы изучения дневниковых записей Льва Тихомирова / Клио. – 2019. – № 5 (149). – С. 23–33.

СТАТЬИ В СБОРНИКАХ КОНФЕРЕНЦИЙ
«ТРАДИЦИОННЫЕ ОБЩЕСТВА: НЕИЗВЕСТНОЕ ПРОШЛОЕ»

1. Неизвестное прошлое: основы традиционалистики / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы II Международной научно-практической конференции молодых исследователей. – Челябинск, 2006. – С. 9–14.
2. Скульптор китайской цивилизации: этюд о структуре социогенеза / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы III Международной научно-практической конференции молодых исследователей. – Челябинск, 2007. – С. 31–47.
3. Коммуникативный формат как матрица исторического процесса / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы IV Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2008. – С. 45–63.
4. Коммуникативный формат и коммуникаторы: священство и интеллигенция / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы V Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2009. – С. 47–63.

5. Российская вестернизация: коммуникативная пародия / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы VI Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2010. – С. 86–104.
6. Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы VII Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2011. – С. 53–57.
7. Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы VIII Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2012. – С. 43–48.
8. Теоретико-методологическое обновление исторической науки: необходимое и перезревшее (на примере антропологии интеллигенции) / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы IX Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2013. – С. 35–47.
9. «Историков, историков слушайте!» историко-философские построения В.М. Рыбакова / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы X Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2014. – С. 17–20.
10. Компрадорская интеллигенция: бремя просвещенного неопита / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XI Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2015. – С. 63–75.
11. Причинно-следственные связи в истории как проекция ситуативных переживаний новоевропейского человека: опыт теоретической препозиции / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XII Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2016. – С. 50–55.
12. (в соавторстве с О.Д. Бугасом) Проблема «телесности» в свете исторической коммуникативистики / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XIII Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2017. – С. 47–57.

13. (в соавторстве с О.Д. Бугасом) «Революционность» как рутинная практика новоевропейского общества / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XIV Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2018. – С. 54–62.
14. Историсофские построения Шарля Бодлера: антропология интеллигенции в свете исторической коммуникативистики / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XV Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2019. – С. 76–83.
15. Проблема эффективности в гуманитарной парадигме на примере исторического дискурса / Традиционные общества: неизвестное прошлое. Материалы XVI Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2020. – С. 62–69.

«Подлинное предназначение метафизика... состоит в том, чтобы собирать все истинные знания о мире (не просто научное знание), составляя объединяющую картину, которая, вероятно, просветит его и других и однажды станет частью более содержательной, лучшей, более истинной картины».

К. Поппер

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие. SANTAR DE MÍO CID	5
--------------------------------------	---

ЧЕЛОВЕК

ЗАРИСОВКА ПЕРВАЯ

Штрихи к портрету	9
-------------------------	---

ЗАРИСОВКА ВТОРАЯ

По страницам воспоминаний: история зарождения кружка «философия истории».	20
--	----

ЗАРИСОВКА ТРЕТЬЯ

«20 лет кружку “Философия истории”. Интервью С.С. Логиновского с основателем и руководителем философского кружка Павлом Борисовичем Уваровым.....	29
---	----

ИДЕИ

Прагматичный метафизик	44
------------------------------	----

ЭТЮДЫ ИСТОРИЧЕСКОЙ КОММУНИКАТИВИСТИКИ

Неизвестное прошлое: основы традиционалистики.....	56
--	----

Скульптор китайской цивилизации: этюд о структуре социогенеза	67
--	----

Коммуникативный формат как матрица исторического процесса	97
--	----

Коммуникативный формат и коммуникаторы: священство и интеллигенция	133
---	-----

Российская вестернизация: коммуникативная пародия	162
---	-----

Экономика как мировидение и способ существования: историко-философская теорема.....	195
--	-----

Ситуативный тип поведения: генезис, особенности, тенденции	206
---	-----

Теоретико-методологическое обновление исторической науки: необходимое и перезревшее (на примере антропологии интелли- генции)	217
---	-----

«Историков, историков слушайте!» Историко-философские построения В. М. Рыбакова	240
--	-----

Компрадорская интеллигенция: время просвещенного неофита	250
---	-----

Причинно-следственные связи в истории как проекция	
--	--

ситуативных переживаний новоевропейского человека: опыт теоретической репозиции	271
Проблема «телесности» в свете исторической коммуникативистики	281
«Революционность» как рутинная практика ноевропейского общества.....	296
Историософские построения Шарля Бодлера: антропология интеллигенции в свете исторической коммуникативистики	308
Проблема эффективности в гуманитарной парадигме на примере исторического дискурса	319
БИБЛИОГРАФИЯ	
Книги и монографии	330
Статьи	330
Статьи в сборниках конференций «Традиционные общества: неизвестное прошлое»	332

ЧЕЛОВЕК
ИДЕИ

Научно-биографический сборник,
посвященный 60-летию П.Б. Уварова

Составитель Д.В.Чарыков
Компьютерная верстка В.В. Майоров

Подписано в печать 03.12.2020. Формат 60×90/16.

Печать офсетная. Усл. печ. л. 21,25.

Тираж 200 экз.

Заказ № 931

Издательство «Перо»
109052, Москва, Нижегородская ул.,
д. 29-33, стр. 15, ком. 536
Тел.: (495) 973-72-28, 665-34-36

Отпечатано в ООО «Трамп»
454080, Челябинск, Верхнеуральская, 1

ISBN 978-5-00171-674-7



9 785001 716747

